

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós Graduação em Direito

Maíra Neiva Gomes

HORIZONTES REBELDES:
relações de trabalho e movimentos sociais no século XXI

Belo Horizonte

2017

Maíra Neiva Gomes

HORIZONTES REBELDES:
relações de trabalho e movimentos sociais no século XXI

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Direito Privado.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Túlio Viana.

Belo Horizonte

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

G633h Gomes, Maíra Neiva
Horizontes rebeldes: relações de trabalho e movimentos sociais no século XXI / Maíra Neiva Gomes. Belo Horizonte, 2017.
349 f.

Orientador: Márcio Túlio Viana
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito

1. Igualdade (direito do trabalho). 2. Movimentos sociais - Séc. XXI. 3. Sindicalismo. 4. Direito do trabalho. 5. Justiça do trabalho. I. Viana, Márcio Túlio. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 331.16

Maíra Neiva Gomes

HORIZONTES REBELDES:

relações de trabalho e movimentos sociais no século XXI

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Direito Privado.

Prof. Dr. Márcio Túlio Viana (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo – PUC Minas/Milton Campos

Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães – PUC Minas/UFMG

Profa. Dra. Gabriela Neves Delgado – UNB

Profa. Dra. Raquel Betty Pimenta – ESA- Escola Superior de Advocacia

Prof. Dr. Everaldo Gaspar Lopes de Andrade – UFPE

Belo Horizonte, 02 de março de 2017.

Para mamãe – descendente de portugueses, noruegueses e espanhóis - e papai – descendente banto - que me deram um belo nome tupi e de mim exigiram o mínimo: que os meus privilégios de classe fossem revertidos a favor da luta do povo brasileiro.

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa iniciou-se no dia em que mamãe faleceu - 05/12/2012 -, dia da aprovação na seleção de doutorado. E encerrou-se com o término de um tratamento para depressão. Não foi fácil chegar até aqui. Mas, apesar das dores, a caminhada foi linda e cheia de amor. Impossível não buscar agradecer tantas pessoas que junto caminharam...

Ao meu terapeuta Douglas Amorim e à Dra. Maria Cristina, que não me deixaram desistir e cuidaram de mim com tanto carinho.

À minha família, que sempre esteve ao meu lado: Inês, Elaine, Sofia, Marco Antônio, Carol, Bruna, Cesar, Flávia, Fredy e Ian. Sem vocês, eu sequer existiria.

À Marli Lúcia e sua família, que me protegem em seus braços.

À Fundação CAPES do Ministério da Educação, que financiou essa pesquisa e propiciou que o saber popular fosse metodizado.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que sempre presou pela autonomia universitária, respeitando a liberdade acadêmica e me permitiu viver, em seus campi, os nove anos mais intensos de minha vida.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas, onde tanto aprendi sobre educação.

Ao querido amigo Prof. Dr. Márcio Túlio Viana, orientador de todas as minhas pesquisas, que sempre acreditou no projeto revolucionário, compreendeu todos os medos, dúvidas, sonhos e se lançou, de corpo e alma, na busca pela construção de um mundo melhor.

Ao amigo Prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo, que me permitiu, por meio do Fórum da Terra, conhecer a cultura quilombola e pensar em outro significado para o trabalho humano, compartilhando sonhos e cervejas filosóficas.

Ao amigo Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães, que me apresentou outra forma de pensar o Direito e dividiu momentos de angústias e alegrias.

À amiga Prof. Dra. Raquel Betty Pimenta, que tanto me incentivou a vivenciar os dias de sonhos das Jornadas de Junho de 2013.

À amiga Prof. Dra. Gabriela Neves Delgado, que anos atrás me despertou o desejo de ser educadora e que, mesmo de longe, estendeu as mãos nos momentos das mais profundas incertezas.

À amiga Prof. Dra. Lusia Pereira, a primeira professora negra que tive e em quem tanto me espelhei.

Aos Professores Maurício Godinho Delgado, Luiz Otávio Linhares Renault, José Roberto

Freire Pimenta, Cléber Lúcio de Almeida, Marcelo Campos Galuppo, com quem tanto aprendi sobre Direito e vida.

Aos Professores Fernando Rios Neto e Gladston Mamede, que despertaram em mim a veia acadêmica, ainda na graduação e Rodrigo Cândido, que me indicou os caminhos, durante a pós *lato sensu*.

À tia Júnia, que me alfabetizou e de quem jamais esquecerei. Ao Padre Osmanni, que tão cedo me apresentou a doutrina social da Igreja e me deu a opção de não ter religião.

Aos meus formadores populares, que me descobriram e me despertaram o desejo de sonhar: Wagner Xavier, Maria da Consolação Rocha, Rosane Silva, Chico Oliveira, Paulo Amaral, José Geraldo Nascimento, Rodrigo Seixas e tantos outros, com quem aprendo todos os dias.

Às lutadoras e lutadores sociais que me enchem de energia e vontade de construir um mundo mais justo, em especial, Stefânio Marques Teles e Beatriz Cerqueira.

À Carlanne Carneiro, revisora desse texto, que sacrificou a recente maternidade para compartilhar a pressão do tempo. Não há como agradecer.

Aos livreiros Varlei e Antônio Cebola, que levam o conhecimento de sindicato em sindicato.

Ao meu editor, Mário, que ousou publicar meus primeiros livros.

Aos colegas e ex-colegas de trabalho que tanto torcem por mim: Laura Diamantino Tostes, Daniela Rafael de Andrade, Wânia Almeida, Ricardo Rodrigues de Carvalho, Flávio Filgueiras Nunes, Thiago Decat, Carlos Augusto Junqueira Henrique, Fábio Queiroz, Daniela Recchioni, Suzana Cremasco, Sandra Carsalade, Simone Ibrahim e Lutiana Lorentz.

Aos amigos Laura Alves de Oliveira e Dú Pente, que me ensinam todos os dias as belezas da negritude.

Ao amigo de infância e de toda a vida, Henrique Lazarrotti, que me levou e me resgatou para a militância social.

Aos amigos que me estenderam as mãos no momento mais difícil: Cynthia Lessa, Bárbara Lobo, Isabela Corby, Ernane Salles, Janaína Araújo, Marcelino Rocha, Lucas Quintão, Marcos Batista, Rogério Monteiro Barbosa, Amauri Alves, Kirlian Siquara, Fernanda Nigri, Ítalo Moreira, Miguel Marzinetti, Fábio Maia, Letícia Raddatz, Tissiane Moura, Rosemary Pires, Tatiana Zocrato, Camila Dornelas e Gabriela Romanelli.

Aos amigos que me acompanharam em toda essa trajetória e com quem compartilhei muitas alegrias: Roberta Dantas, Érica Fernandes, Daniela Muradas Reis, Pedro Nicoli, Maria do Rosário Barbato e Paulo Merçon (*in memoriam*).

Aos ex-alunos que se tornaram amigos, Luiz Felipe Quirino, João Gabriel Prates, Ana Clara Benevides e Mariana Lara.

Aos alunos e alunas que enchem todos os meus dias de alegria, ao exercer o ofício mais prazeroso que existe.

Às meninas e meninos, mulheres e homens do MLB e das Brigadas Populares, que me devolveram os sorrisos da militância social.

RESUMO

A presente tese busca analisar os valores sociais reivindicados pelos novos movimentos sociais que eclodiram na segunda década do século XXI. A partir da compreensão das aspirações e novas formas de mobilização utilizadas pelos movimentos sociais de Belo Horizonte, pretende-se reconstruir o valor trabalho e, com isso fornecer instrumentos para que o sindicalismo readquira legitimidade social. Para tanto, o texto foi dividido em duas partes. Na primeira, buscou-se apresentar os valores filosóficos e culturais que foram construídos pelo pensamento europeu. Em seguida, outros significativos sociais foram revelados, a partir das culturas indígenas e africanas, que também compõem a complexa teia social brasileira. A intenção foi contestar o *ethos* eurocêntrico do capitalismo, que é adotado pelo Direito do Trabalho. Na segunda parte, apresentaram-se os novos movimentos sociais e tentou-se criar um princípio jurídico que possa se constituir como ferramenta para a rearticulação do sindicalismo, bem como para a elaboração, aplicação e interpretação das normas justralhistas. A importância da pesquisa reside no fato de que o sindicalismo perdeu a centralidade junto às camadas populares, devido à eclosão de novos movimentos sociais, que contestam o próprio *ethos* capitalista. No entanto, a partir do reconhecimento de que o trabalho humano protegido é ferramenta social indispensável para a construção de uma sociedade livre e igualitária, bucar-se-á ressignificá-lo.

Palavras-chave: Relações de Trabalho. Movimentos Sociais. Sindicalismo. Direito do Trabalho.

ABSTRACT

This thesis seeks to analyze the social values claimed by the new social movements that emerged in the second decade of the 21st century. From the understanding of the aspirations and new forms of mobilization used by the social movements of Belo Horizonte, it is intended to reconstruct the labor value and, with this to provide instruments for the trade unions to regain social legitimacy. For that, the text was divided into two parts. In the first one, sought to present the philosophical and cultural values that were built by European thought. Then, other significant social ones were revealed, from the indigenous and African cultures, which also make up the complex Brazilian social web. The intention was to challenge the Eurocentric *ethos* of capitalism, which is adopted by Labor Law. In the second part, the new social movements were presented and a legal principle was tried that could constitute as tool for the rearticulation of the trade unionism, as well as for the elaboration, application and interpretation of the labor standards. The importance of research lies in the fact that trade unionism has lost its centrality to the popular strata, due to the outbreak of new social movements, which challenge the capitalist ethos itself. However, based on the recognition that protected human labor is an indispensable social tool for the construction of a free and egalitarian society, another meaning will be given to it.

Key-Words: Work Relationships. Social Movements. Trade Unionism. Labor Law.

LISTA DE SIGLAS

ANPG - Associação Nacional de Pós-Graduandos
APH – Assembleia Popular Horizontal
CCJ – Comissão de Constituição e Justiça
CEFET – Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais
CEO – Chief Executive Officer
CLT – Consolidação das Leis Trabalhistas
CODAF – Competências Digitais para a Agricultura Familiar
CQT - Ciclo de Qualidade Total
CSP/CONLUTAS - Central Sindical e Popular
CTB - Central dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil
CTPS – Carteira de Trabalho e Previdência Social
CUT - Central Única dos Trabalhadores
DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
DJ – Disc Jockey
EC – Emenda Constitucional
EUA - Estados Unidos da América
FBP – Frente Brasil Popular
Fetaemg – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais
FIESP - Federação das Indústrias do Estado de São Paulo
FIFA – Federação Internacional de Futebol
FMI - Fundo Monetário Internacional
FSM - Fórum Social Mundial
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GSA - Grupos semi-autônomos
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social
INPC - Índice Nacional de Preços ao Consumidor
LGBT – Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais
MBL – Movimento Brasil Livre
MC – Mestre de Cerimônias
MLB – Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas
MPB – Música Popular Brasileira

MPL – Movimento Passe Livre
MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OMC – Organização Mundial do Comércio
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
PCdoB – Partido Comunista do Brasil
PCF – Partido Comunista Francês
PCR – Partido Comunista Revolucionário
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado
PT – Partido dos Trabalhadores
PIB - Produto Interno Bruto
PLR – Participação nos Lucros e Resultados
PUC-MG – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
QLE – Quem Luta Educa
SINDUTE/MG - Sindicato Único dos Trabalhadores em Educação de Minas Gerais
SOBER – Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural
STF – Supremo Tribunal Federal
SUS – Sistema Único de Saúde
TST – Tribunal Superior do Trabalho
TJRJ – Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro
TST - Tribunal Superior do Trabalho
UBES – União Brasileira dos Estudantes Secundaristas
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UJS – União da Juventude Socialista
UEE-MG – União Estadual dos Estudantes de Minas Gerais
UNE – União Nacional dos Estudantes
Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
Unesp – Universidade Federal de São Paulo
URSS -União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	14
PRIMEIRA PARTE: O TRABALHO E SEU VALOR CULTURAL FILOSÓFICO	25
2 O FIM DA HISTÓRIA OU A ABERTURA DE POSSIBILIDADES PARA NOVAS NARRATIVAS?	27
2.1 O espaço/tempo no discurso sobre a Modernidade Capitalista.....	29
2.2 O discurso crítico das ciências sociais	31
2.2.1 A construção da identidade europeia.....	34
2.2.2 Entre selvagens e bárbaros, escolhemos os romanos.....	38
2.3 O descolonialismo como metodologia para se compreender a sociedade capitalista - as vozes do Sul	41
2.3.1 O capitalismo globalizado sob a perspectiva dos povos do Sul	43
3 O DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA JURÍDICO EUROPEU	51
3.1 O comunitarismo excludente: igualdade e justiça na Antiguidade Clássica Helênica.....	51
3.2 A honra medieval e a preservação da noção de igualdade geométrica: o conceito de justiça na Idade Média europeia	54
3.3 Como o Direito se tornou ciência?.....	56
3.4 O Iluminismo em julgamento	59
3.4.1 O Romantismo Alemão se opõe ao Iluminismo.....	60
4 TRABALHO NA CULTURA EUROPEIA: ENTRE A NEGAÇÃO RELIGIOSA E A MONETARIZAÇÃO CAPITALISTA	65
4.1 A decadência humana pelo trabalho ou a sua redenção?	66
4.2 O dualismo platônico	68
4.3 A cristandade como modo de vida em Santo Agostinho	70
4.3.1 A dualidade do ser em Santo Agostinho	72
4.4 A razão divina em São Tomás de Aquino.....	76
4.5 O espírito do capitalismo na reforma protestante segundo Max Weber.....	78
4.5.1 A economia de necessidade versus o espírito do capitalismo.....	79
4.5.2 Não pense, trabalhe	82
4.5.2.1 Deus é mau. Deus é bom. Deus do trabalho. Deus da contemplação: a solidão calvinista e a vocação para o trabalho.....	84
4.5.2.2 Das mãos de Deus nasce o capitalismo	92
5 A COROAÇÃO DO TRABALHO NA CULTURA OCIDENTAL.....	95

5.1 A disciplina do trabalho liberta? Hegel e a dialética do reconhecimento.....	96
5.2 Karl Marx e a coroação do trabalho: o trabalho enquanto objeto e sujeito	100
5.2.1 Karl Marx e o trabalho enquanto objeto.....	102
5.2.1.1 <i>A permanência das dualidades alma/corpo e homem/natureza no sistema marxista.....</i>	103
5.2.2 Marx e o trabalho enquanto sujeito	109
5.2.2.1 <i>O animal laborans conquistou a política.....</i>	112
5.3 Direito ao trabalho ou direito ao disciplinamento do corpo?	118
5.3.1 Trabalho e tempo: a teoria da mais-valia	118
5.3.2 O controle do tempo e do corpo pelo capitalismo	121
5.3.2.1 <i>A tomada do tempo pela fábrica capitalista e pelo sistema punitivo penal</i>	123
5.3.2.2 <i>A tomada do corpo e da alma pela fábrica capitalista.....</i>	128
6 AS DIVERSAS MATRIZES CULTURAIS BRASILEIRAS E A EMERGÊNCIA DE NOVOS VALORES SOCIAIS	137
6.1 Eu, a/o brasileira/o de raiz indígena.....	143
6.1.1 <i>O escravo indígena.....</i>	147
6.1.2 <i>Trabalho e disciplina na cultura indígena.....</i>	149
6.2 Eu, a/o brasileira/o de raiz africana	153
6.2.1 <i>A coletividade africana</i>	156
6.2.2 <i>As formas de resistência afro-brasileiras.....</i>	162
6.2.3 <i>O Brasil afro que o Brasil branco não quer enxergar</i>	166
6.2.3.1 <i>A resistência da linguagem, da religiosidade, da culinária, da musicalidade e do coletivismo afro.....</i>	168
6.3 Novos valores jurídicos que emergem das sociedades latino-americanas	173
6.3.1 <i>Contribuições do socialismo andino amazônico</i>	175
6.3.2 <i>Contribuições da coletividade africana.....</i>	180
SEGUNDA PARTE: SEGUNDA PARTE: TRABALHO, SINDICALISMO E POLÍTICA NO SÉCULO XXI: QUAL O FUTURO DO DIREITO DO TRABALHO?.185	
7 O PASSADO, O PRESENTE E O FUTURO DO CAPITALISMO E DO TRABALHO: CRÍTICAS E ADAPTAÇÕES DO SISTEMA	183
7.1 Em busca da metodologia de análise da atual fase capitalista.....	188
7.1.1 <i>Vantagens pessoais e bem comum: desmascarando o discurso capitalista....</i>	191
7.1.2 <i>O papel da crítica nas formações históricas capitalistas.....</i>	194
7.2 A crise do pacto fordista e a construção da cidade por projetos.....	196

7.2.1 <i>O papel da crítica na formação do atual espírito do capitalismo: entre o social e o estético, como construir a justiça?</i>	201
7.2.2 <i>O trabalho líquido forja o sujeito líquido</i>	209
7.2.2.1 <i>Seria o “trabalhador líquido” um sujeito sem caráter?</i>	215
8 A MATERIALIZAÇÃO DA MULTIDÃO: NAS REDES E NAS RUAS	221
8.1 A resistência das subjetividades articulada em rede	225
8.2 #NósSomosAsRedesSociais	229
8.2.1 <i>#PodiaSerAGenteMasVocêNãoColabora</i>	233
8.2.2 <i>#SaímosDoFacebook</i>	243
8.3 #BaileEOcupeComigo	246
8.3.1 <i>#ComQueRoupaEuVou?</i>	249
9 O HORIZONTE É REBELDE: A RENOVAÇÃO DAS CRÍTICAS NO BRASIL DO SÉCULO XXI	256
9.1 #NinguémMeRepresenta	257
9.2 #OProfessorÉMeuAmigoMexeuComEleMexeuComigo	261
9.3 #OHorizonteÉBeloERebelde	265
9.3.1 <i>#BaixoCentroÉCultural</i>	267
9.3.2 <i>#PraiaDaEstação</i>	269
9.3.3 <i>#CarnavalizaBHCarnavalizaADemocracia</i>	271
9.4 #OcupeSuaMente	274
9.4.1 <i>#LegalizeJá</i>	275
9.4.2 <i>#SeNãoForPraDescerAtéOChãoNãoÉMinhaRevolução</i>	276
9.4.3 <i>#SouFeiaMasTôNaModa</i>	278
9.4.3.1 <i>Desmistificando o funk: suas origens musicais e sociais</i>	279
9.4.3.2 <i>O funk proibidão e o movimento de mulheres negras</i>	285
9.4.3.3 <i>O funk ostentação, o shopping center e o rolezinho</i>	291
9.5 O sindicato de ontem, hoje e amanhã	296
10 PRINCÍPIO DA INTEGRAÇÃO: CONSTRUINDO UM NOVO SENTIDO PARA O TRABALHO E PARA A DEMOCRACIA	301
10.1 A necessária reconstrução do sindicalismo	303
10.2 Trabalho e cidadania: a subcidadania brasileira	306
10.3 Construindo o Princípio da Integração	308
10.3.1 <i>A democracia na concepção europeia</i>	309
10.3.2 <i>A cidadania na concepção europeia</i>	310

<i>10.3.3 A democracia e a cidadania na Teoria do Reconhecimento</i>	314
<i>10.3.4 Competição x cooperação: cidadania, participação e democracia consensual latino-americana.....</i>	319
10.4 Princípio da integração: trabalho e cidadania participativa.....	324
11. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	330
REFERÊNCIAS	333

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

17 de junho de 2016.¹

Ao acordar ontem recebi um telefonema interessante. “*Compa*, em qual manifestação de hoje você vai?”

É uma pergunta tal como “em qual restaurante iremos hoje?” ou “qual filme veremos no cinema?” ou, como dizem os mais jovens de que eu, “qual balada vai *bombar*?”

Foi há pouco tempo que as opções começaram a se colocar para nós. Na década de 1990, começamos a poder optar pelo fim das telenovelas. Em pouco mais de vinte anos podemos escolher qual manifestação mais representa nossos interesses. Não teríamos mais líderes definidos, nem ideologias prontas.

No dia 17 de junho de 2013, em Belo Horizonte, ocorreu o primeiro jogo da Copa das Confederações. Haiti e Nigéria, um time profissional em greve e outro amador. Mas três, quatro manifestações foram convocadas pelas redes sociais. Cada uma com uma pauta reivindicatória, ou nem isso.

Optei, por questões de conveniência, pela manifestação mais próxima a mim: a da Praça Sete, marcada para iniciar às 13 horas, embora pudesse escolher pelo mesmo local, mas no horário de 17 horas.

A opção deu-se por algumas razões. Minha indignação era com a pretensão da FIFA de proibir manifestações no Brasil durante os jogos da Copa do Mundo.

Ao chegar à Praça Sete, vi um imenso grupo, bastante colorido, com bandeiras diversas e uma pequena Kombi, cujo microfone mal dava para ouvir. As palavras de ordem eram entoadas sem nenhuma lógica, pois não havia direção do movimento. Era algo espontâneo, repleto de jovens e de alguns poucos velhos guerrilheiros.

Os punks e anarquistas voltaram! Isso me impressionou muito. Mas um cartaz – cada um levava o seu próprio cartaz, com a sua própria manifestação – chamou minha atenção. O cartaz branco e azul dizia “saímos do Facebook” e eu pensei: “saímos para onde e por quê?”

Cheguei mais perto daquilo que se assimilava a um carro de som, a velha Kombi. Próxima a ela percebi que o microfone era aberto a qualquer um, bastava pedir e assim eram entoadas as palavras de ordem.

Não é Turquia, não é a Grécia, é o Brasil que saiu da inércia!

Da Copa eu abro mão, quero investimento para saúde e educação!

¹ O diário pessoal que abre o texto compõe a introdução, mas encerra-se na página vinte.

O povo acordou!

O professor é meu amigo, mexeu com ele, mexeu comigo!

Dança Lacerda, dança até o chão, chegou em BH a revolta do busão!

Às vezes, cantava-se o hino nacional. Alguns até tentaram cantarolar Caetano Veloso, mas me pareceu que a maioria dos presentes não se identificou com *Caminhando e Cantando*.

Palavras de ordem contra o Governo Federal, o Governo Estadual e o Governo Municipal foram ensaiadas. Mas como as entoar naquela diversidade? Havia manifestantes anarquistas, do Movimento Fora Lacerda, da Praia da Estação, das Brigadas Populares e de diversos partidos políticos – de PSDB, a PT, PCdoB, PSTU, PCR e PSOL. Ataques diretos aos governos não iriam unificar esses manifestantes.

Às 14 horas, a imensa passeata sai da Praça Sete e segue rumo à Avenida Antônio Carlos. Não era isso que estava planejado, mas alguém sugeriu seguir até o Mineirão para encontrarmos os professores da rede pública, que também faziam uma manifestação.

Em um dia bonito, ensolarado, a ideia agradou aquele mar de gente.

O jogral – método de passar informações a uma grande concentração de pessoas, que consiste em repetição coletiva das orientações – confirmou o destino.

Nas três horas de caminhada, ao encontrar diversos alunos meus, resolvi perguntar a várias pessoas o porquê de estarem ali.

Alguns diziam que era pelo preço da passagem – desprezando o fato de que as passagens de ônibus tinham aumentado em janeiro, cinco meses antes da manifestação. Outros diziam que eram contra a realização da Copa do Mundo. Outros porque não suportavam mais a corrupção. Dois adolescentes disseram-me que estavam ali porque sabiam que haviam sido reprovados na prova de lógica. Um pequeno menino de pele morena e de olhos verdes, com cerca de quinze anos e uniforme do CEFET, fez-me lembrar de mim mesma no “Fora Collor”. Ele disse estar ali porque nunca tinha visto uma manifestação.

Tudo corria bem até às 17 horas e 30 minutos, quando, perto do Mineirão, destino da manifestação – que fora definido lá na Praça Sete –, a tropa de choque inicia o ataque violento para impedir o acesso ao estádio.

Bombas de gás lacrimogênio explodiam incessantemente, enquanto pessoas corriam, apesar do grito de muitas para evitar a explosão coletiva de medo que podia causar uma tragédia, caso pessoas caíssem e fossem pisoteadas por outras.

Cientes, pelas redes sociais, de que o vinagre neutraliza os efeitos da bomba de efeito moral, os manifestantes passaram a distribuir panos e blusas avinagrados. As balas de borracha começaram a pipocar no mar de gente e o pânico daqueles jovens começou.

Cerca de sete mil pessoas dirigiram-se para o viaduto José de Alencar, tentando fugir, pois não havia como voltar na Avenida Antônio Carlos, toda tomada pela manifestação.

Eu procurava o diretor da UEE que havia sido atingido pelas balas de borracha, enquanto os punks tentavam, em vão, deter o avanço da tropa de choque. Não sei bem quem, mas alguém me puxou dali e, sem que eu percebesse, estava com uma *bandana* vermelha encharcada de vinagre em meu rosto, agora sim parecendo uma guerrilheira ou vândala, como costuma insistir a grande mídia.

Decidimos nos sentar na grama em torno do viaduto José de Alencar, para descansar, reencontrar quem havia se perdido e racionalizar o nosso retorno, já que afinal não havia nada na Avenida Antônio Carlos, além de camburões e helicópteros.

Após uma hora, inicia-se, novamente, a explosão de bombas e o tiroteio com balas de borracha. Havia quatro saídas do viaduto, todas bloqueadas pelas tropas de choque e pela cavalaria. Os manifestantes resolvem construir barricadas de fogo, mas nada disso impediu o avanço violento da polícia.

Novamente, o pânico toma conta dos manifestantes. Sempre que tentávamos sair por um lado, o ataque do aparato estatal impedia. No corre-corre, duas pessoas caíram do viaduto na Avenida Antônio Carlos e lá ficam desacordadas, enquanto muitos – inclusive eu – começam a chorar de medo e indignação.

Eu nunca tinha visto aquilo. Achava que estava no meio de um filme - de péssimo gosto artístico - sobre guerra civil. Nas maiores manifestações de que participei não houve violência policial. No “Fora Collor”, a imprensa transformou os manifestantes em heróis, porque lhe interessava aquele movimento. Nas Marchas à Brasília, havia diálogo e a violência não era utilizada.

Mas porque isto em Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro? Esses movimentos autônomos, talvez, coloquem tanto medo no Estado justamente porque não há como atender as reivindicações, porque elas simplesmente não existem de forma articulada.

São pessoas que simplesmente querem manifestar sua indignação contra algo que muitas vezes não sabem o que é. Mas até onde isso vai dar? Uma manifestação contra a derrubada de árvores na Turquia fez cair um Governo.

A única coisa que sei é que no retorno da manifestação, por volta das 21 horas, mães e pais ligavam desesperados, enquanto os jovens mostravam uma imensa satisfação nos seus sorrisos e reafirmavam, contrariando – imagino – os pedidos dos pais, que amanhã estariam lá novamente.

Um deles me disse: “se isso não mudar nada, nada mais vai mudar”. Eu perguntei a ele o que queria que mudasse e sua resposta talvez tenha sido a mais bela que já ouvi.

“Na bandeira do Brasil não pode estar escrito Ordem e Progresso, lá deveria estar escrito Amor e Liberdade!”

22 de junho de 2013.

Segundo dia de manifestações em Belo Horizonte. Um sábado ensolarado, com sol bastante agradável, característica típica do inverno belorizontino. E novas manifestações.

Desta vez, antes de ganhar as ruas, as pessoas precisavam compreender o que estava acontecendo. Várias reuniões, pela manhã, antecederam as agitações.

Estaria a democracia representativa falida? Estaria o povo ansiando por mais, como ocorre nos ciclos de expansão de direitos? Seria efeito Facebook no século XXI? Seria um movimento típico dos brasileiros de ensaiarem um levante a cada 20 anos? Era ou não era extensão das “Diretas Já”, do “Fora Collor”? Ou seria uma expansão mundial da “Primavera Árabe”? Ou estaria Lenin equivocado sobre as lideranças de massas?

Ninguém na reunião da qual eu participava sabia responder a nenhuma das perguntas, mas todos ansiavam por tomar as ruas.

Na Praça Sete, o velho jogral mesclava-se com uma nova gramática política. Os símbolos dos jovens, utilizados no mundo virtual, eram reproduzidos no mundo real. O novo e o velho lado a lado, os sonhos caminhando com a realidade.

Desta vez não era mais tão eclética a aglomeração. As bandeiras vermelhas e negras não se misturavam com as bandeiras do Brasil. Pareciam estar claras duas posições distintas naquela multidão. Ambas disputando o coração e a alma da imensa maioria que estava lá sem ideologia.

A longa caminhada até a Pampulha, cheia de irreverência, sem usar o clássico carro de som, mas apenas tambores e jovialidade, escondia o cansaço dos mais velhos que eram arrastados pelo belo entusiasmo de jovens dispostos a quase tudo.

Mas, novamente, desta vez em frente à UFMG, a alegria cedeu lugar ao medo. O Estado rompeu o pacto de cordialidade. No meio dos manifestantes, a comandante da Polícia Militar belorizontina parecia garantir a não agressão. Mas, de repente, bombas e balas tomam o espaço sonoro antes ocupado por alegres e divertidas palavras de ordem, cantaroladas seguindo a batida funk.

Agora o temor era maior e, de novo, um jovem acaba caindo do viaduto José de Alencar. Um misto de medo e indignação toma conta de muitos. “Desta vez o medo não vai me paralisar!” Pensei. Mas não havia nada que uma pacifista poderia fazer naquela situação.

Mas aí surgem os *black blocs*. Não seriam eles anarquistas? Mas me pareceu haver alguns rostos conhecidos. Ou talvez as *bandanas* negras que os encobriam apenas me fizessem sonhar estar mais perto da coragem e ousadia, que haviam se perdido com o envelhecimento.

Não! Eu conhecia alguns *black blocs*, definitivamente os conhecia. Alguns eram estudantes da PUC-Minas, outros da UFMG.

“O que vocês estão fazendo?” Essa pergunta é típica de alguém que já se conformou com o sistema, que deseja apenas humanizá-lo e que acha que chegou a essa conclusão porque pensa ter mais experiência.

“Estamos protegendo o seu direito de se revoltar, companheira!”

“Direito de manifestar?”, pensei eu. Mas não está garantido na Constituição? “Mas não seria a Constituição apenas um pacto impresso em papel – também disponível *on line* – que para se efetivar precisa de uma ação?”

Talvez esses meninos tenham me ensinado algo. Realmente o Estado não me deixava passar. E a FIFA não mais me permitia chegar perto de um cartão postal da minha cidade.

Também ela não permitia mais que o povo brasileiro, cuja maior diversão é o futebol, pudesse ter acesso à sua paixão, devido aos altos preços que passariam a ser adotados nos próximos campeonatos.

Lembrei que eu não poderia mais comer o famoso “mexidão” do bar 33 do Mineirão com cerveja.

“Mas por que vocês estão quebrando bancos e concessionárias de automóveis?”

“Porque são os símbolos da exploração do capitalismo! O sistema financeiro retira a soberania dos povos, pois o controle do capital financeiro é mundial. E os automóveis representam a agressão que diariamente os operários sofrem.”

Somente agora entendi o que ocorria quando a manifestação passava em frente a uma comunidade que está sendo desalojada para abrir a Avenida Antônio Carlos. Os *black blocs* iniciaram a palavra de ordem, repetida pela multidão:

Desce Pedreira, é hora de vingança! Na favela não tem bala de borracha, é chacina da juventude negra!

Sim! Não era vandalismo simples e puro, típico dos adolescentes, era uma ação pensada e ideológica. Não havia na história ruptura sem violência – a não ser a revolução de Gandhi. Mas somos filhos da cultura ocidental; mais do que isso, somos filhos da violentíssima revolução da burguesia na França no século XVIII.

De cima do viaduto, vi os *black blocs* improvisarem, com uma placa de metal da Prefeitura, um imenso escudo de metal, com cerca de 100 jovens dentro. O objetivo deles era resgatar os que estavam dentro da loja da Hyundai.

Bombas de um lado, coquetéis *molotov* de outro. Pedras atiradas para todos os lados.

De repente, vi, entre os dois exércitos, um cadeirante, também vestido de preto e com *bandana*. Vencendo o imenso medo que fazia todo meu corpo tremer, corri em sua direção, na tentativa de resgatá-lo. Ao me aproximar dele, ele travou a cadeira, eu não conseguiria tirá-lo de lá sozinha. Pedi a ele para destravá-la.

“Você quer realmente me ajudar? Jogue no meu rosto o vinagre que está em suas mãos e me deixe participar da revolução.”

Nada do que eu dizia a ele, convencia-o. Não me restou alternativa a não ser atender seu desejo e permanecer ao seu lado, tentando me embriagar de sua coragem.

Ao final da guerra improvisada, percebi que a solidariedade é capaz de encher qualquer um de coragem. O beijo no rosto que recebi desse corajoso jovem – cujo nome nem sequer perguntei – iniciou uma mudança em minhas convicções que talvez eu só compreenderei daqui a muito tempo.

Era hora do retorno ao centro de Belo Horizonte. Novamente a pé, pois os transportes públicos foram todos retirados. Ao chegarmos próximos à Praça Sete surge novo confronto, estando agora presente o horrível *Caveirão*.

O jeito era andar no escuro pelas ruelas do centro, repletas de ratos, que ironicamente chamamos de Mickey Mouse. A Prefeitura havia desligado todas as luzes do centro da cidade, mas seguimos determinados. O destino: Edifício Arcanjo Maletta.

A sua varanda transformou-se em um delicioso ponto alternativo da cidade, onde nos encontrávamos para refletir e extravasar após as manifestações. O Edifício Maletta nem parecia mais estar em Belo Horizonte, talvez nem estivéssemos mais em 2013. O clima era de Paris em 1968. Vários jovens corajosos, sonhadores, não padronizados. Senti-me no filme de Bernardo Bertolucci, sim, o espaço era de *Dreamers – Os Sonhadores...*

Seria possível realizar a “revolução”? Tem algo estranho acontecendo. Talvez, seja mais prudente, esse mês acabar logo... Ou seria possível se reinventar?

11 de julho de 2013.

A última manifestação em junho havia ocorrido na Praça da Liberdade e seu trajeto terminou na região da Savassi.

Foi bem diferente das outras. Parece que a Praça da Liberdade possuía outro discurso. “Todos contra a corrupção.” Será que essas mesmas pessoas olham-se no espelho e se

espantam ao perceberem que são contra elas mesmas? Se a democracia representativa for o espelho do povo, este é o que “Narciso não quer ver.”

Em 11 de julho de 2013, tudo mudou na Praça Sete. Os sindicalistas parecem ter percebido que não poderiam mais assistir sentados em casa na TV essa eclosão social.

Às 5 horas da manhã, sindicalistas e jovens travaram a Avenida Amazonas. Pela primeira vez, em uma década, vejo apoio expressos por buzinas e sorrisos aos bloqueios de via realizados pelos metalúrgicos.

Na Praça Sete, os tambores vibrantes juvenis interrompem a cansativa e repetitiva fala dos sindicalistas, do alto dos carros de som. Parece que poucos tinham ouvido a respeito da ameaça aos direitos trabalhistas que o projeto de lei sobre terceirização traz.

Mas por que os sindicalistas falam somente deles mesmos enquanto trabalhadores? Não seria mais convincente falar de futuro? Do futuro trabalhador daqueles jovens?

Achei muito cansativo ouvir a repetição daquelas coisas. Resolvi fugir “de fininho” e me misturar aos tambores joviais. Eles me encantam mais. São repletos de alegria.

“Coloca a bandeira da CUT no Pirulito da Praça Sete, *compa!*”

“Mas logo eu? Tenho pavor de altura. Tem como subir no Pirulito?”

Mas lá fui eu.

“Vamos para o Maletta?”

O Maletta parecia um local da subversão. Foi como se minha racionalidade desaparecesse por completo e algo muito maior a substituísse. Eles pularam da varanda, em cima dos tetos de ônibus. Que loucura! Mas sinto tanta inveja dessa coragem!

Claro que os avaliadores e futuros leitores devem ter estranhado um texto acadêmico que se inicia com um diário pessoal. De fato, as regras da ABNT não permitem essa ousadia. A ciência exige o afastamento da individualidade nas análises. Mas porque as regras limitam tanto a nossa forma de expressar? Essa mesma indagação foi a base constitutiva do movimento artístico pós-modernista.

Sei que não é de praxe escrever uma tese, ou parte dela, na primeira pessoa do singular. Mas não pude evitar a tentação de fazê-lo, mesmo correndo o risco da crítica, pelo menos nessa introdução. Não para valorizar a minha própria experiência. Mas para que eu pudesse, de certo modo, revivê-la, e assim passar uma ideia mais próxima, mais real, do que vi e senti acontecer.

Além disso, faço parte da geração que constrói o múltiplo e o coletivo, no mundo virtual e real, a partir do compartilhamento das individualidades.

As Jornadas de Junho de 2013 causaram impactos profundos em minha subjetividade, redirecionando minhas pesquisas acadêmicas, minha atividade profissional, minha militância política, minha identidade racial e, até mesmo, minha vida afetiva-sexual.

Os relatos acima foram feitos a partir da minha visão sobre a pluralidade das manifestações de Junho de 2013. Um processo coletivo causando impacto na individualidade. Mas as individualidades têm transformado as formas de resistência social coletiva. Um nutrindo-se do outro.

O presente texto acadêmico é o retrato disso. Ele buscará apresentar outra forma de se pensar o mundo. E de tempos em tempos, tal processo é necessário. A cada virada de século, o novo surge, causa espanto, temores, acomoda-se e transforma a realidade.

O objetivo do presente trabalho é dar continuidade à pesquisa iniciada no mestrado, na qual foi analisado o histórico desenvolvimento do capitalismo e do sindicalismo e buscou-se apontar as necessidades de mudanças na forma de mobilização das camadas populares assalariadas.

O sindicalismo e o próprio Direito do Trabalho estão imersos em uma profunda crise, que lhes retiram a legitimidade social. Até mesmo o conjunto retórico do Direito do Trabalho, que evidencia a necessidade de proteção do hipossuficiente econômico – trabalhador – está servindo para desconstruir direitos já cristalizados no sistema jurídico.

A crise do sindicalismo e do ramo justabalhista não se apresenta de forma isolada. Todos os ramos jurídicos têm sido afetados por ela. Nenhum direito mais parece ser efetivo.

Até o próprio Poder Judiciário passou a ser alvo de duras críticas, possivelmente porque adotou um modo de atuação performático midiático. Algo que permeia todos os sujeitos na contemporaneidade, mas que afasta do Judiciário a secular roupagem de neutralidade em prol da justiça, simbolismo criado na formação do Estado Moderno.

Aliás, o Estado Moderno e sua ideia de representatividade parecem ser o centro da crítica atual. Dos cartazes “não me representa” que invadiram o mundo virtual e físico às denúncias sistemáticas de exclusão social baseadas em raça, gênero e orientação sexual, as insatisfações agrupam-se em uma ideia de rejeição ao atual modelo de organização social.

Tais críticas foram efetuadas na segunda metade do século passado. Mas parece que atingiram, no presente, características mais profundas. Talvez porque, atualmente, são sustentadas por um arcabouço teórico mais denso ou porque agora são compartilhadas instantaneamente por meio da internet.

Seja qual for a razão, demonstram, a nosso ver, que é imprescindível realizar uma reflexão coletiva profunda, com doses de corajosos sonhos juvenis, permeados pela experiência pragmática.

O objetivo do presente texto é este. Buscar revelar quais são os discursos e narrativas sociais de resistência que têm eclodido no século XXI para propor novas formas de interpretar os movimentos sociais, o trabalho e o próprio Direito do Trabalho.

Para tanto, o texto foi dividido em duas partes. Na primeira parte se discutirá qual o valor social, cultural e filosófico do trabalho que tende a predominar na sociedade.

Desta forma, o primeiro capítulo apresentará o método de análise que será adotado. Abandonando o trajeto cultural eurocêntrico, buscará apresentar uma nova forma de se narrar o desenvolvimento do trabalho humano e do próprio capitalismo.

A utilização do arcabouço teórico interculturalista, desenvolvido por estudiosos do Cone Sul, visa demonstrar como o capitalismo europeu buscou apagar da memória coletiva qualquer sistema cultural estranho ao seu. A Europa cristã apresenta-se ao mundo como o início e o fim da história, como a única narrativa possível.

Posteriormente, tentar-se-á evidenciar como o conceito filosófico do trabalho, que sustenta todas as premissas teóricas do Direito do Trabalho, permite a submissão do corpo, da alma dos sujeitos e da instrumentalização destrutiva da natureza.

No pensamento europeu, o trabalho configurou-se como uma eterna pena, cuja realização implica sofrimento e restrição do prazer, recompensada, no momento posterior, pelo próprio dinheiro, em sua forma salário.

Essa forma de entender o trabalho implica a dissociação do sujeito, cindido em dois – razão/corpo – e completamente apartado do mundo natural, já que a natureza é reduzida a mero fator de produção capitalista.

Até mesmo no pensamento marxista tais cisões permanecem e a emancipação da classe trabalhadora é reduzida à tomada dos meios privados de produção e à participação política dos trabalhadores assalariados.

Mas e a ampla liberdade dos indivíduos, que fora prometida na Revolução Francesa? Ela parece ser incompatível com o pensamento europeu, inclusive o progressista – pelo menos até a década de 60 do século passado.

A análise do valor trabalho no pensamento europeu será sucedida de outras propostas, de matrizes culturais distintas. O que indígenas e africanos – que formam também o povo brasileiro – pensam sobre o trabalho?

Embora tal tema não tenha sido abordado de forma direta no presente texto – vez que ainda carece de maior aprofundamento – foi possível apontar conceitos básicos que diferem tais culturas do pensamento europeu.

O ser humano, tanto na cultura tradicional indígena, quanto africana – não é dividido em razão e corpo. Ele é um ser total, que vive integrado e em harmonia com os demais elementos da natureza.

Tais reflexões não partiram de mera especulação filosófica. Elas se encontram presentes nos atuais movimentos sociais brasileiros. A identidade racial, cultural, de gênero, de orientação sexual são as molas propulsoras de tais movimentos que, ao contrário do que imaginam seus críticos, são acompanhadas de pautas e reivindicações de redistribuição de bens e riquezas produzidos.

O que difere é que as pautas redistributivas agora não são restritas ao assalariamento, e, portanto, não são protagonizadas, prioritariamente, pelo sindicalismo.

A segunda parte do texto será dedicada a este estudo. Primeiramente, será analisada a mudança da gramática política dos movimentos sociais, desde a década de 1960 e como o capitalismo utilizou as bandeiras de igualdade e liberdade para reformular o espaço produtivo e provocar o enfraquecimento do próprio sindicato.

Depois se buscará entender como a internet e seu mundo assustador transformaram os sujeitos e as formas de resistência popular. Após tal contextualização, o estudo será dedicado aos novos movimentos sociais brasileiros, que eclodiram a partir de 2010, com recorte em Belo Horizonte.

A capital mineira não foi escolhida aleatoriamente. Além da autora aqui viver e atuar politicamente, a cidade se transformou em palco de resistência rebelde, insurgente, transgressora, criativa, inovadora.

Por fim, se buscará elaborar um princípio sócio jurídico para o Direito do Trabalho, capaz de agrupar a necessidade de proteção jurídica dos trabalhadores, os anseios por liberdade, identidade e felicidade, bem como a necessária participação política igualitária de todos os sujeitos que compõe o multifacetado e complexo tecido social. A ele se dará o nome de *Princípio da Integração*.

Os avaliadores e leitores perceberão que o texto tenta utilizar linguagem jovial e acessível a vários indivíduos. O uso de parágrafos curtos e a subdivisão do texto em vários tópicos têm como objetivo permitir que ele também se preste para núcleos de formação populares, uma vez que o conhecimento aqui metodizado não pertence à autora e nem mesmo à Universidade, mas sim às atrizes e aos atores sociais que o construíram.

O saber, como diria Paulo Freire (1996), é uma construção coletiva e compartilhada e não se pode privar as construtoras e construtores deste ao seu acesso por meio da linguagem. Marcos Bagno (2003), inclusive, frisa que a linguagem demonstra as relações de poder nas sociedades. Uma vez que a presente tese tem como objetivo desconstruir tais relações de poder, natural que busque também o fazer por meio de uma linguagem mais compreensível.

Além disso, o texto é repleto de epígrafes de música funk e rap. A opção deu-se por três motivos. A autora identifica-se, culturalmente, com o funk e participa de bailes. A musicalidade funk embalou as Jornadas de Junho e adotou um poderoso discurso de resistência social afro que, muitas vezes, o preconceito oculta. Por fim, foi a forma de divulgação desta arte renegada – utilização da Plataforma Youtube – que inspirou a forma de comunicação que surgiu durante os Levantes de Junho.

Serão utilizadas também algumas hashtags² que se popularizaram na internet. A intenção é demonstrar como alguns conceitos coletivistas se disseminaram, marcando importantes momentos destes últimos quatro anos que abalaram o Brasil.

É a busca da felicidade e da realização social, em todos os âmbitos da vida, que guia o presente texto. É possível que me acusem de utopia. Mas o que seria da realidade se não fosse a utopia que pretende transformar o mundo?

Espero que ela possa contribuir para que se entenda melhor o que se passa, hoje, na esfera das manifestações coletivas, condição necessária para que se repense o sindicato e o próprio sentido do Direito do Trabalho.

² Tags são palavras-chave ou termos associados a uma informação, tópico ou discussão que se deseja indexar de forma explícita nas plataformas Twitter, Facebook, Instagram. Hashtags são compostas pela palavra-chave do assunto, antecedida pelo símbolo cerquilha (#). As hashtags viram hiperlinks dentro da rede, indexáveis pelos mecanismos de busca. Desta forma, os usuários podem clicar nas hashtags para ter acesso a todos que participaram da discussão.

PRIMEIRA PARTE: O TRABALHO E SEU VALOR CULTURAL FILOSÓFICO

Nascer, viver, vender, comprar,
 Comer, beber, morrer, chorar,
 Já nasceu devendo, só vivendo pra pagar,
 E a dívida com a gente, diz quem é que vai quitar.
 Vão quitar ou não hein? Ouve ai.
 Tudo mundo é livre pra sonhar,
 E realizar também.
 Ter dinheiro pra poder comprar,
 Isso te faz tão bem.
 A gente paga e se ferra,
 Faz em trocentas parcelas.
 Economiza, quase zera, espera, também pudera,
 O carnê vale mais que o RG
 E você tem que ter pra ser,
 Não basta crer, você tem que acreditar.
 A felicidade perto da sua mão,
 Não precisa ter dinheiro, faz uma prestação.
 Compra agora, corre, aproveita a promoção,
 Com desconto paga a vista ou então no cartão.
 Propaganda prato cheiro qual que você quer?
 Volks, Fiat, Chevrolet,
 Sony, Philco, CCE,
 Adidas, Puma, Nike Air.
 E as pessoas sempre presa em alguma empresa.
 Tiazinha, vítima de gentileza.
 Foi pega, pelo comercial da tela.
 Alegria dividida em 24 parcelas.
 Já era!
 Aposentadoria dela já era!
 Já era!
 Desconta direto na conta,
 Não espera, não tem boi,
 O banco cobra nem que for na marra.
 Não passamos de um número, de um código de barras.
 O nordestino vai, vai, vai, vai,
 dívidas reais, dívidas iguais, juros anuais,
 só aumentam mais vai, vai, vai, vai,
 impostos mensais, ataques brutais, salário que vai não volta jamais,
 conta de água e luz, renda que reduz,
 leva todo meu empenho e tudo que compus,
 se alimenta do que tenho, cobra desempenho,
 lucro não contendo seu desenho,
 vai fazendo jus saldo negativo pro trabalho brasileiro.
 que dá duro o mês inteiro e não vê nada no final,
 não vê um real, crime ideal, juro imortal,
 desconto atual, tira nada no total,
 bem material que vai extraindo o alimento,
 pagamento é um arrebento, movimento desigual,
 rendimento violento, sufocando o sentimento de quem trampa³,
 todo tempo o fundamento é igual.
 Pra que os sonhos se calculem, horas extras que me saem,
 quantas vezes se concluem, tarifas que sobressaem,
 sempre traem trabalhados vitrines que distraem,
 reprodutoras de brindes que te atraem te contraem,
 vendem mais, nunca caem. além do imposto que é imposto pelo seu oposto

³ Trampar, na linguagem juvenil, significa trabalhar.

que não mostra o rosto ao povo fez um aborto.
depois que foi posto em cargo exposto pouco foi composto
gasto com conforto, sem saúde, sem esgoto,
cadê o nosso dinheiro investido na educação,
sem escola, sem emprego, fonte de alimentação,
pago muito em transporte, mas não tenho condução,
fazer, morrer, querer, e não poder,
ordem e progresso tá difícil de ver esse processo pro regresso
sem ação sem poder, porque?
cobra dívida da historia com juros de quem explora,
escravatura de outrora, não venderam a memória,
ora, trabalhos rurais imigrantes fazem mais pelas suas capitais,
concretizam ideais, constroem mais que sonhos e centrais,
são expulsos como intrusos, com a roupa e nada mais,
vai, vai, vai, vai, e a nossa dívida sem preço,
isso é o começo da nossa cobrança,
Rapadura não descansa, em andanças,
encurtando a distância e
gritando a importância
De quem quer mudanças!
(Rap “Dívida Interna”, RAPadura; Xique Chico)

2 O FIM DA HISTÓRIA OU A ABERTURA DE POSSIBILIDADES PARA NOVAS NARRATIVAS?

Professora, me desculpe,
 Mas agora vou falar.
 Esse ano, na escola,
 As coisas vão mudar.
 Nada contra ti,
 Não me leve a mal.
 Quem descobriu o Brasil
 Não foi Cabral!
 Pedro Álvares Cabral
 Chegou 22 de abril
 Depois colonizou,
 Chamando de Pau-Brasil.
 Ninguém trouxe família,
 Muito menos filho,
 Porque já sabia,
 Que ia matar vários índios
 Treze Caravelas,
 Trouxe muita morte,
 Um milhão de índio (*sic*),
 Morreu de tuberculose (*sic*).
 Falando de sofrimento,
 Dos tupis e guaranis,
 Lembrei do guerreiro,
 Quilombo Zumbi.
 Zumbi dos Palmares,
 Vitima de uma emboscada.
 Se não fosse a Dandara,
 Eu levava chicotada!
 (Funk “Não foi Cabral”, Mc Carol).

Em 1989, após a Queda do Muro de Berlim, Francis Fukuyama preconizou o fim da História, com um suposto triunfo do capitalismo ocidental. A célebre frase “*Chegamos ao fim da História*”, do economista nipo-estadunidense, tornou-se símbolo da suposta derrocada dos sonhos socialistas e do triunfo do neoliberalismo⁴, em escala global.

Para Perry Anderson, a tese central de Fukuyama é que “[...] a humanidade atingiu o ponto final de sua evolução ideológica com o triunfo da democracia liberal ocidental sobre todos os seus concorrentes no final do século XX.” (ANDERSON, 1992, p. 11).

O historiador Anderson (1992) esclarece que as especulações sobre o suposto fim da História não surgiram com Fukuyama e sim com Hegel, ainda no século XIX. Apesar de

⁴ Em junho de 2016, o FMI apresentou um informe com o título *Neoliberalism: Oversold?* -neoliberalismo: méritos exagerados? – no qual admite o fracasso de inúmeras medidas neoliberais que aumentaram as desigualdades sociais. Para aprofundamento, sugere-se a leitura de DANGL, Benjamin. FMI admite que o neoliberalismo é um fracasso. [S.I]: Carta Capital, 2016 Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FEconomia%2FFMI-admite-que-o-neoliberalismo-e-um-fracasso%2F7%2F36247>>. Copyleft. Acesso em: 07 de jun. 2016.

Hegel não afirmar que a História teria um fim, seu sistema filosófico a apresenta como uma evolução consciente e auto mediada, que se desenrola através de uma sucessão de formas temporais, cujo ápice é a revelação do Estado - como imagem e realidade da razão -, que torna efetiva a liberdade, sendo esta a meta final do processo histórico mundial.

Não se pretende, no presente trabalho, afirmar que Hegel foi o pai teórico da democracia liberal. Pelo contrário, o próprio Anderson (1992) destaca algumas profundas divergências que Hegel possuía com os liberais de seu tempo, tal como a concepção da cidadania como algo instrumental.⁵

O objetivo aqui pretendido é outro. A filosofia hegeliana, base teórica da afirmação de Fukuyama, concebe profunda importância à História. Mas qual é essa História?

O antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2005) observa que o discurso do fim da História, com o triunfo da sociedade capitalista, em que a sociedade pós-industrial é baseada na informática e na desmaterialização da produção, é, na verdade, uma reinvenção de crenças não tão contemporâneas assim.

Para Coronil (2005), o discurso da *globalização* evoca a imagem de uma humanidade não dividida entre Oriente e Ocidente, ou Norte e Sul, ou entre pobres e ricos. Neste quadro simbólico, haveria um processo harmonioso e progressivo de integração planetária que apagaria um passado extremamente conflituoso.

No entanto, tal imagem esconde outras narrativas que apresentam o processo globalizante não como a possibilidade de emergência de uma aldeia global, mas sim uma intensificação do comércio transcontinental, da expansão capitalista, da colonização, das migrações mundiais e dos intercâmbios culturais, anteriores ao próprio capitalismo, como observaram Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, ainda em 1848.⁶

Tal reflexão remete a uma importante indagação: o neoliberalismo seria apenas uma teoria econômica ou também faria parte de um complexo muito mais antigo de violência sócio cultural?

Coronil (2005) entende que a *globalização* neoliberal implica uma redefinição da relação entre Ocidente e seus *Outros*, que provoca a intensificação de uma violência

⁵ Tal tema será abordado na Parte II.

⁶ Marx e Engels denominam tal processo como *globalismo*. Para aprofundamento, sugere-se a leitura de MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**: 1848. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001. 131 p.

epistemológica. Assim, o antigo eurocentrismo⁷ ganha, no século XXI, a faceta de *globocentrismo*. Mas o que seria isso, exatamente?

O jurista gaúcho Celso Augusto Baldi (2015), sugere acrescentar um fio geográfico ao estudo do mundo social, que seja capaz de aprofundar as densidades do tempo no domínio histórico das sociedades. Esta é a perspectiva intercultural e descolonial que se propõe no presente texto.

O desenvolvimento do capitalismo seria apenas a sucessão dos modos de produção escravocrata, feudal e trabalho assalariado – fenômenos presentes na História europeia – ou seria necessário expandir a análise para ser possível compreender os reais impactos da *globalização* em outras partes do mundo?

No presente capítulo se apresentará outro instrumento metodológico de análise, que será o fio condutor da tese. A intenção é resgatar a História, a cultura e os valores sociais de povos não europeus, que compõem a complexa e diversificada sociedade brasileira, a partir da concepção de que não existem “verdades universais” nas ciências sociais aplicadas, conforme se demonstrará abaixo.

2.1 O espaço/tempo no discurso sobre a Modernidade Capitalista

O físico Stephen Hawking (2015) esclarece como Einstein revolucionou as ciências, com sua teoria da relatividade.

Uma consequência igualmente notável da relatividade é o modo como ela revolucionou nossas ideias a respeito do espaço e do tempo. Na teoria de Newton, se um pulso luminoso for enviado de um ponto a outro, diferentes observadores concordarão com o tempo do trajeto (uma vez que o tempo é absoluto), mas nem sempre concordarão quanto à distância viajada pela luz (uma vez que o espaço não é absoluto). Como a velocidade da luz é apenas a distância que ela viajou, dividida pelo tempo que levou, diferentes observadores mediram (*sic*) velocidades distintas. Na relatividade, por outro lado, todos os observadores tem que concordar sobre a rapidez com que a luz viaja. No entanto, mesmo assim eles não concordarão sobre a distância que a luz viajou, de modo que agora devem discordar também acerca do tempo que ela levou. [...] Em outras palavras, a teoria da relatividade põe fim à ideia de tempo absoluto! Parece que cada observador deve ter sua própria medição de tempo, registrada pelo relógio que usa, e que relógios idênticos carregados por observadores diferentes não necessariamente estão de acordo. (HAWKING, 2015, p. 34-35).

⁷ Importante destacar que, no presente texto, haverá referência apenas ao eurocentrismo. Mas tal referência não exclui da análise os norte-americanos que, segundo Mignolo (2005), assimilaram a suposta superioridade europeia para seus descendentes brancos.

Ainda segundo Hawking (2013), a Física Quântica abalou ainda mais a certeza científica, pois os mecânicos quânticos, na década de 30 do século passado, observaram que o movimento das partículas subatômicas é ilógico e até chegaram a formular uma interessante metáfora para descrever tal processo.

A experiência do *Gato de Schrödinger* descreve a impossibilidade de prever os processos físicos das partículas subatômicas. Se um gato for preso em uma caixa fechada, que contém material radioativo, ele morreria ou se manteria vivo?

Nesta situação fictícia, a vida do gato ficaria à mercê de partículas radioativas, de modo que, se as partículas circulassem pela caixa, o gato morreria e, caso contrário, permaneceria vivo.

Segundo as leis que regem a física subatômica⁸, ambas as possibilidades podem ocorrer e o gato estaria vivo e morto, ao mesmo tempo. No entanto, se houver interferência externa – como a de um observador que abrirá a caixa – as realidades paralelas do mundo subatômico entrariam em colapso e apenas uma delas poderia ser observada.

Isso porque, a Física Quântica admite que a radioatividade pode se manifestar em ondas ou em partículas e uma partícula pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, mas a interferência externa impossibilita que uma das probabilidades ocorra.

Hawking (2015) esclarece que o sucesso dos experimentos que comprovaram as teorias de Isaac Newton levou, no século XIX, o cientista francês Pierre Simon de Laplace a sustentar que o Universo era totalmente determinista. Para o físico francês, haveria um conjunto de leis científicas que permitiriam a previsão de todos os acontecimentos do Universo e também do comportamento humano.

Embora tal ideia tenha encontrado, inicialmente, resistência, pois infringiria a liberdade divina, tornou-se pressuposto padrão da ciência até o início do século XX, quando, em 1926, o cientista alemão Werner Heisenberg formulou o princípio da incerteza.

Segundo tal princípio, o quantum⁹ – menor valor que certas grandezas físicas como a energia, o elétron, o próton, o átomo apresentam – pode perturbar uma partícula e mudar a sua velocidade de forma imprevisível, de modo que “[...] quanto mais precisamente tentarmos medir a posição da partícula, menos precisamente poderemos medir sua velocidade, e vice-versa.” (HOWKING, 2015, p. 77).

⁸ Partículas menores que um átomo.

⁹ Plural de quanta.

O princípio da incerteza teve implicações profundas nas ciências naturais - uma vez que expôs a impossibilidade de se prever, com exatidão, eventos futuros - e permitiu a reformulação da mecânica.

A Mecânica Quântica pressupõe que as partículas subatômicas não apresentam posições e velocidades independentes e bem definidas que possam ser observadas. Elas possuem um estado quântico, que é uma combinação de posição e velocidade, o que permite a previsão de resultados possíveis – e não somente um único resultado. Por isso, uma partícula pode estar em dois lugares ao mesmo tempo.

Mas o que isso tem a ver com o estudo sobre trabalho e Direito? Ora, as ciências sociais ocidentais utilizam os métodos das ciências naturais para descrever as sociedades e a mudança da estrutura das ciências naturais¹⁰ implica a abertura de possibilidades para as ciências sociais.

Se a física admite que não exista evento certo no futuro e nem mesmo uma “verdade universal”, não deveriam as ciências sociais reconhecer narrativas distintas e valores sociais múltiplos? Seria a História mundial apenas a História do capitalismo europeu? É o que se pretende discutir a seguir.

2.2 O discurso crítico das ciências sociais

Na segunda metade do século XX, começou a emergir o mundo não ocidental nas ciências sociais, o que possibilita uma reconstrução crítica, com diferentes tempos e modos, de compreender como a temporalidade é manifestada e capturada, dentro de quadros teóricos de diferentes círculos geográficos e culturais.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), inaugurou, no início do século XXI, uma inovadora forma de se compreender a Modernidade. Quijano identifica um padrão de poder europeu, baseado em uma classificação social excludente da população mundial, pois tem como eixo central a concepção de raça.

Para Quijano (2005), a primeira identidade moderna é a europeia, constituída a partir da dominação das Américas. Em tal processo de constituição identitária, codificaram-se as diferenças entre conquistadores e conquistados a partir da ideia de raça, o que tornou natural a

¹⁰ Importante esclarecer que a Mecânica Quântica refere-se ao mundo subatômico, enquanto a mecânica newtoniana descreve o movimento dos demais corpos terrestres e celestiais. A teoria de Newton continua vigente para descrever a mecânica dos grandes corpos. A teoria quântica não a exclui.

hierarquização entre os povos, tendo sido fundamental este elemento para que a conquista se consolidasse.

A ideia de raça, até então inexistente, permitiu que as relações sociais se configurassem em relações de dominação naturalizadas, entre brancos e não-brancos, em escala global e entre os próprios conquistados.

Desta forma articulada, hierarquizada e excludente, forma-se a identidade da Europa Ocidental, elemento estruturante do sistema capitalista de produção.

Segundo o sociólogo venezuelano Edgar Lander:

A expressão mais potente do pensamento científico moderno – especialmente em suas expressões tecnocráticas e neoliberais hoje hegemônicas –, é o que pode ser literalmente descrito como a naturalização das relações sociais, a noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui – de acordo com esta perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, sociedade sem ideologias, modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida. (LANDER, 2005, p. 8).

A Europa tornou-se o início e o fim do processo histórico. Mas tal concepção não era algo novo no pensamento europeu. Desde as escolas contratualistas, fundadas por Locke e Rousseau, entre os séculos XVII e XVIII, a racionalidade europeia busca um fundamento para legitimar o sistema jurídico, econômico e social. Amparados pela ideia de “consenso”, os contratualistas afirmavam que, no Estado Natural, o indivíduo é um “selvagem” egoísta que coloca em risco, pela possibilidade de ser violento, as liberdades de outros.

Assim, somente na Sociedade Civil, regida pelo Direito, que se configura como um pacto consensual entre os membros da sociedade, os indivíduos podem gozar de liberdade, uma vez que a liberdade de um limita o exercício das liberdades dos demais, sendo o Estado o detentor do monopólio da coerção necessária para o fiel cumprimento de tal pacto.

Ocorre que as análises iluministas partiram da premissa de que as sociedades não europeias seriam a primeira etapa do suposto desenvolvimento histórico mundial. Seríamos nós, os não europeus, então, os “selvagens” irracionais.

Quais as consequências de tal concepção para as ciências jurídicas? Seria possível narrar outro desenvolvimento histórico mundial, sob a perspectiva dos povos do Sul?

O geógrafo brasileiro Porto-Gonçalves (2005) esclarece que, por séculos, o pensamento europeu modulou uma geopolítica do conhecimento, na qual os saberes

produzidos fora dos centros hegemônicos e em línguas não hegemônicas são concebidos como saberes locais ou regionais.

O pensamento europeu se apresentou – e ainda o faz – como uma espécie de saber universal, pretensamente um saber de lugar nenhum, e tal fato é uma forma de exercício de poder.

Roberto Machado (2012) esclarece que o poder não é um objeto e sim uma prática social, construída historicamente, que se exerce em níveis variados e em distintos pontos da rede social. Ou seja, o poder não tem relação exclusiva com o Estado, pois “[...] as relações de poder não se passam fundamentalmente nem no nível do direito nem no da violência: nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas.” (MACHADO, 2012, p. 19).

O poder é exercido de diversas formas e uma delas é por meio da construção do saber. A concepção de Machado parte da teoria de Michel Foucault (1988), que concebe o poder como algo positivo e não apenas negativo – no sentido de ser repressivo.

Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. Pois o seu objetivo básico não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito do seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima: diminuição de sua capacidade de revolta, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos do contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política. (MACHADO, 2012, p. 20).

Assim sendo, o saber pode tornar-se instrumento de poder, na medida em que pretende solidificar nos indivíduos certas concepções que determinarão seu comportamento social.

Segundo César Augusto Baldi (2015), foi no Haiti, em 1804, que se tentou, pela primeira vez, uma dupla emancipação, em que os negros pretendiam libertar-se da França e dos donos brancos das plantações.

Ocorre que os livros de História eurocêntricos falam da história da liberdade para todos, a partir da Revolução Francesa, ou Americana ou do Iluminismo, ignorando, por completo, o Haiti.

Ora, por que negar a importante contribuição caribenha para a construção do sistema jurídico, baseado, supostamente, no tripé igualdade, liberdade e fraternidade? A historiografia europeia oculta o que Baldi (2015) aponta como o verdadeiro intuito iluminista.

Fernando Coronil (2005) denomina tal fenômeno de *ocidentalismo*, que consiste em um conjunto de práticas representativas que produzem as concepções do mundo, a partir do método cartesiano e, ao assim proceder, dividem os componentes do mundo em unidades isoladas, desagregando as históricas relações entre os povos.

Tal método acaba por converter a diferença cultural em hierarquia, naturalizando representações binárias que se prestam a reproduzir relações assimétricas de poder, ocultando a violência do colonialismo e do imperialismo, sob o manto embelezador das missões colonizadoras “do progresso”.

No entanto, tal perspectiva, na verdade, configura-se como uma dominação cultural que é naturalizada. Desta forma, além do legado da desigualdade e injustiça social profundos, que foram deixados na América Latina, África e Ásia, desde o colonialismo e do imperialismo, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo.

Ora, mesmo se considerarmos o pensamento europeu como herdeiro natural do pensamento grego, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, tal como o conhecemos, não quer dizer que inventaram o pensamento, que, naturalmente, está presente em todos os lugares, povos e culturas.

Há diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade: cultural, ambiental e social. Mas tal diversidade é negada, de forma violenta.

Para tentar demonstrar tal fenômeno, buscar-se-á apontar outra narrativa para o desenvolvimento histórico mundial. O tópico abaixo tem por objetivo reconstruir as raízes culturais identitárias da Europa, com o intuito de revelar como se dá a violência epistemológica, que nega toda e qualquer narrativa cultural distinta da europeia.

2.2.1 A construção da identidade europeia

O filósofo argentino Enrique Dussel (2005) esclarece que a mitologia europeia tem raízes no Oriente e não se caracteriza como uma continuidade da cultura grega, tal como apresentada pelo Romantismo Alemão.

Para Rüdiger Safranski (2010), o Romantismo, ao vincular a beleza artística à ideia de rituais sociais, imprescindíveis para o exercício da liberdade humana, passou a exaltar a mitologia religiosa, numa espécie de jogo cultural.

Desta forma, a mitologia grega, que associava as divindades aos elementos da natureza, enaltecendo cada um de tais elementos de forma individualizada, era uma das expressões mitológicas mais belas da humanidade, para os românticos.

O que, porém, significa essa ligação da mitologia com o sentimento de liberdade? É simples: toda mitologia é livre quando anima o homem, estimula suas forças criativas; quando não o prende a suas origens, mas o liberta para novos planos e transformações que destróem (sic) o feitiço do sempre igual; em suma, quando inspira o indivíduo para um universo criativo, do qual ele faz parte como um organismo que também cria. As histórias dos deuses gregos contam sobre tais libertações e metamorfoses. (SAFRANSKI, 2010, p. 143).

Assim se formou a ligação simbólica da identidade europeia com a longínqua Grécia, embora tenha prevalecido a concepção iluminista de que qualquer mitologia fosse um discurso em imagens, apenas. “O passado com o qual se queria permanecer ligado era para a consciência clássica principalmente a Antiguidade, um modelo estético.” (SAFRANSKI, 2010, p. 150).

As descobertas arqueológicas dos séculos XVIII e XIX acabaram destruindo a auto percepção europeia, uma vez que o Oriente se revelou em todo seu esplendor cultural e artístico, suplantando a decadente Europa Medieval. Para resgatar – ou criar – uma auto imagem digna do potencial econômico europeu, foi necessário buscar, em terras distantes, uma suposta origem da humanidade, que consagrasse a Europa como o centro da racionalidade. E assim, pela filosofia da cultura, os europeus se auto identificaram.

Segundo Junito de Souza Brandão (2013), há cerca de quatro heroínas, na mitologia grega, com o nome de Europa, sendo a mais famosa, a princesa fenícia, raptada por Zeus.

Os Fenícios eram semitas, termo utilizado para designar um conjunto de povos – entre os quais se destacam os árabes e os hebreus -, unidos por características linguísticas comuns, e que compartilhavam as mesmas origens culturais. São assim identificados pelos europeus porque o *Gênesis* os descrevem como descendentes de Sem, filho de Noé.

A civilização Fenícia, localizada ao longo das regiões litorâneas do Norte Africano e do Oriente Médio, próximo ao Líbano, Síria e Israel, possuía uma cultura comercial marítima, que dominou o Mar Mediterrâneo entre 1.500 a.C e 300 a.C. Foram os Fenícios os primeiros a fazerem uso amplo da linguagem escrita, inclusive em âmbito estatal.

De acordo com Dussel (2005), a Europa primitiva – anterior ao século XV -, era completamente isolada e situava-se ao norte da Macedônia e da Itália, sitiada por povos considerados “bárbaros” pelos próprios europeus: os mulçumanos. Por sua vez, os gregos

antigos se relacionavam com as evoluídas culturas asiáticas - localizadas na Turquia -, e Egípcia, na África.

Sob tal perspectiva do geógrafo, a ligação identitária entre Grécia, Roma e Europa não passa de um invento ideológico que se prestou, posteriormente, à construção identitária ariana.

Partindo de tal identificação, os europeus opuseram o Oriente, seu próprio berço cultural, ao Ocidente. Interessante notar, inclusive, que, geograficamente, a Grécia situa-se no Ocidente asiático e que sua constituição enquanto Império Antigo se deu de forma intercultural, absorvendo os povos do norte da África.

A cultura grega e do Oriente Médio, desde o século VIII, influencia a península ibérica (Portugal e Espanha) e também o mundo romano ocidental e o bizantino oriental, tendo sido este último o responsável pela conexão cultural com o mundo latino romano.

Até mesmo o resgate da filosofia grega iniciou-se no Oriente. Antes de ser base do pensamento de São Tomás de Aquino, Aristóteles, da Macedônia, foi traduzido por espanhóis mulçumanos no século XII, após ser estudado em Bagdá.

No século XII, o mundo romano ocidental dá origem ao mundo germânico latino ocidental que, no século XV, impulsiona o renascimento italiano.

Tal construção identitária coincide com as navegações europeias do século XV. Para Dussel (2005), ambos os processos dão origem à ideia de Europa Moderna.

Mas de onde e quando surge tal diferenciação?

É com as Cruzadas religiosas que a Europa começa a se distinguir da África. As Cruzadas foram a primeira tentativa da Europa latina de se impor ao mundo mediterrâneo oriental, que até então dominava as rotas comerciais.

Todavia, os europeus latinos foram derrotados pelos mulçumanos. Em outras palavras, a “universalidade” cultural pertencia ao mundo árabe que estendia seus domínios políticos e econômicos desde Marrocos ao Egito, da Mongólia no norte da Índia às ilhas Filipinas do Pacífico. Nem mesmo o poderoso Império Romano, cuja localização era extremamente ocidental, chegou a ter tamanha influência geopolítica.

Até o século XV, a Europa latina era sitiada pelo mundo mulçumano, que, por sua vez, estava em contato permanente com a cultura mongol, das estepes da Ásia Central, e com os chineses.

É o renascentismo italiano do século XV, após a Queda de Constantinopla em 1453, que inicia a fusão entre o ocidental latino e o grego oriental e que dá origem à identidade europeia, a partir do enfrentamento com o mundo árabe turco. Posteriormente, o romantismo

alemão cria a ideologia eurocêntrica, a partir do simbolismo Grécia, Roma e Cristandade. Percebe-se então que a influência grega não é direta na Europa, ela perpassa os povos árabes e germanos.

Há uma invenção ideológica de que a cultura grega é exclusivamente europeia e ocidental, sendo que tal invenção propiciou à Europa se colocar como centro do mundo e da História universal.

O geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005) compreende que até este momento histórico – período anterior ao Renascimento -, o centro do mundo era o Oriente, onde se encontravam as grandes civilizações, com suas religiões tradicionais.

O peso das tradições era tão forte naquela sociedade que é possível entender a verdadeira obsessão pela ideia de progresso (futuro) no Iluminismo. É como se houvesse ocorrido uma troca do fundamentalismo tradicionalista pelo fundamentalismo do novo, o fundamentalismo da Modernidade, que nega, veementemente, o passado que deseja ocultar.

Para Porto- Gonçalves (2005), a Europa só se coloca como centro do mundo a partir da descoberta das Américas, pois, até aquele momento, só o norte da Itália e seus financistas – como a família florentina dos Médici¹¹ - se integravam ao centro dinâmico comercial que os turcos, até 1453, haviam política e economicamente controlado.

O filósofo argentino Walter Mignolo (2005) apresenta o marco inicial do capitalismo como o mercantilismo do século XVI – e a “descoberta” das Américas -, tal como aparece em Marx e Engels (2001) e não na Revolução Francesa, como comumente se expõe nos manuais de Direito do Trabalho.

Para o Filósofo, a derrota dos mouros, aliada à expulsão dos judeus e à chegada às Américas, permitiu que o imaginário ocidental cristão elaborasse a noção de diferença ao localizar os *Outros* povos como exterioridade.

No eurocentrismo, as raízes culturais da Europa Moderna Capitalista encontram-se na Ásia, que dá origem ao mundo grego e, posteriormente, ao mundo romano pagão que se transmuta em cristão e torna-se o mundo medieval que, por fim, se transforma na Europa Moderna – capitalista.

¹¹ Em estudo realizado pelos economistas italianos Guglielmo Barone e Sauro Mocetti, em 2011, que cruzou dados de impostos, constatou-se que as famílias mais ricas de Florença, em 1427, ainda hoje são as mais ricas daquela cidade. Ou seja, o poder econômico e político de tais famílias permanecem há quase seis séculos ou 18 gerações. Para aprofundamento do tema, sugere-se a leitura de AS famílias mais ricas de Florença em 1427 ainda hoje são as mais ricas. **Época Negócios**, Rio de Janeiro, 31 maio. 2016. Disponível em: <<http://epocanegocios.globo.com/Dinheiro/noticia/2016/05/familias-mais-ricas-de-florenca-em-1427-ainda-sao-mais-ricas-atualmente.html>>. Acesso em: 10 de jun. 2016.

Importante notar que a ligação identitária europeia com o Antigo Império Romano não se deu apenas a partir dos estudos jurídicos. Ela foi construída pela burguesia, às vésperas da Revolução Francesa, como se pretende evidenciar abaixo.

2.2.2 Entre selvagens e bárbaros, escolhemos os romanos

Foucault (2012) esclarece que os europeus adotaram nomenclaturas distintas para diferenciarem *Os Outros*. Ao se referirem aos povos originários das Américas, os europeus adotam o termo “selvagem”, “homem natural” ou “primitivo”.

O “selvagem” aparece como categoria nos textos jurídicos dos contratualistas e também dos economistas do século XVIII. Seria ele o ser anti-histórico, sem passado, que é movido por interesses egoísticos – por não estar organizado em sociedade – e que é hábil nos sistemas de trocas, por meio de escambo.

No fundo, esse selvagem, nesse pensamento jurídico do século XVIII, bem como no pensamento antropológico dos séculos XIX e XX, é essencialmente o homem da troca; é o trocador, o trocador de direitos ou o trocador de bens. Enquanto trocador de direitos, ele funda a sociedade e a soberania. Enquanto trocador de bens, ele constitui um corpo social que é, ao mesmo tempo, um corpo econômico. Desde o século XVIII, o selvagem é o sujeito da troca elementar. (FOUCAULT, 2012, p. 232).

O “selvagem” não é mau por natureza. Ao se inserir na sociedade europeia, ele deixa de ser “selvagem”, pois abandona seu estado natural, de certa forma inocente, ao conhecer e compreender a beleza e complexidade da civilização europeia.

O mesmo discurso do século XVIII deu origem à diferenciação com os povos que habitavam o território europeu ou que já estabeleciam relações econômicas com a Europa. Para tais povos, a designação adotada foi “bárbaros”.¹² O “bárbaro” se opõe não somente ao europeu, mas também ao “selvagem”.

O “bárbaro” não se esconde nas florestas e nem desconhece a civilização. Na verdade, ele as destrói. Ao contrário do “selvagem”, que funda uma civilização, por meio do contrato social, o “bárbaro” é anti-civilizatório, embora possua uma história prévia.

O “bárbaro” não é indivíduo de troca. Ele se apodera, apropria-se, violentamente, das terras europeias. Sua liberdade não pode ser limitada por um contrato social – como a do

¹² Os europeus têm por costume, talvez herdado dos gregos, de nomear culturas diferentes por designações pejorativas. Os “bárbaros” eram tidos como povos não europeus, mas que viviam no atual território da Europa. São eles os germanos – indo-europeus do norte-, anglos, saxões, bretões, celtas, os próprios ibéricos, trácios e persas.

“selvagem” – pois ela repousa na liberdade usurpada dos outros. Ele é o indivíduo da dominação.

Mas os “bárbaros” constituem os povos originários europeus e foram os primeiros monarcas da Alta Idade Média. A explicação para tal fato, impossível de se negar, fundamentou a derrubada do Antigo Regime, na medida em que o “bárbaro”:

Quando se atribui um poder, quando se atribui um rei, quando elege um chefe, ele o faz, não em absoluto, para diminuir sua própria parte de direitos, mas, ao contrário, para multiplicar sua força, para ficar mais forte em suas rapinas, para ficar mais forte em seus roubos e em seus estupros, para ser um invasor mais certo de sua própria força. (FOUCAULT, 2012, p. 234).

Mas como tal narrativa foi elaborada? E qual teria sido sua intenção?

Inicialmente, a historiografia europeia, elaborada pelos simpatizantes da monarquia, buscou ocultar o “bárbaro” da História, negando a própria maneira em que se haviam constituído as monarquias europeias.

Foucault (2012) enfatiza, por exemplo, que os franceses buscaram negar que os merovíngios, primeira dinastia francesa – século V ao século VII – eram gauleses (germânicos), que haviam guerreado com o Imperador Romano Júlio César, no último século antes de Cristo. Tentaram efetuar a mesma operação histórica com a dinastia francesa carolíngia, à qual pertencia Carlos Magno.

Desta forma, naquela época, caracterizaram como invasões “bárbaras” apenas aquelas efetuadas por outros povos germânicos, como os godos e burgúndios, criando a imagem de que os francos – merovíngios e carolíngios – eram aliados dos romanos e que possuíam, inclusive, cidadania romana, não sendo, portanto, invasores.

Nessa narrativa, o feudalismo – rechaçado, naquele período histórico, tanto por burgueses, quanto por nobres – seria fruto da destruição do poder central, provocada pelos “bárbaros” no próprio interior da cultura europeia. A aliança entre burgueses e monarcas – descrita por Leo Huberman (2006) – seria a aliança necessária da monarquia e das cidades contra a usurpação feudal “bárbara”.

Outra narrativa que se apresentou no século XVIII buscou, segundo Foucault (2012), diferenciar a liberdade “bárbara” dos privilégios da aristocracia. Nesse quadro simbólico, os “bárbaros” constituíam-se como um povo igualitário de soldados nômades, que desconheciam leis e a autoridade. Viviam em uma democracia brutal, antirracional. Diante desse caos democrático brutal, a aristocracia se viu forçada a escolher um rei com poderes absolutos que, em contrapartida, distribuía feudos.

Entretanto, o terceiro discurso histórico é o que se consolidou no imaginário ocidental e foi elaborado pela burguesia pré-revolucionária. Para Foucault (2012), os historiadores burgueses efetuaram a diferenciação entre os germanos e os franco gauleses, a partir da construção de uma ligação identitária com o Antigo Império Romano.

Os romanos teriam preservado a cultura gaulesa e, conseqüentemente, a noção de ampla liberdade que a caracterizava, ao mesmo tempo em que mantiveram um poder central absolutista.

Desta forma, a sociedade francesa deriva de uma dupla forma de governo, pois o absolutismo romano preservou as liberdades, que são características das cidades. As cidades romanas seriam os espaços das liberdades “bárbaras” e por isso as preservaram em suas reconstruções. Nesse sentido, “A liberdade [...] é, pois, um fenômeno compatível com o absolutismo romano; é um fenômeno gaulês, mas é sobretudo um fenômeno urbano.” (FOUCAULT, 2012, p. 246).

Em outras palavras, a liberdade pertence às cidades e, devido a tal fato, é a cidade que resiste ao poder usurpador feudal, constituindo-se como uma força política e histórica que consegue impor tanto aos monarcas, quanto à aristocracia, suas próprias leis, formas de vida e de costume.¹³

O que é feito, ou ao menos esboçado, nessa história é um terceiro estado que se forma não simplesmente pelas concessões do rei, mas graças a um direito urbano muito elaborado, muito copiado em parte do direito romano, mas igualmente articulado com base na antiga liberdade, ou seja, na antiga barbárie gaulesa. Desde já, e pela primeira vez, a romanidade que sempre tivera no pensamento histórico e político do século XVIII a cor do absolutismo e que sempre estivera do lado do rei, vai colorir-se de liberalismo [...] A burguesia vai poder recuperar a romanidade, sob a forma do município galo-romano, como sendo, de certo modo, seu foro de nobreza. A municipalidade galo-romana é a nobreza do terceiro estado. E é essa municipalidade, sob forma de autonomia, de liberdade, que o terceiro estado vai reclamar. (FOUCAULT, 2012, p. 247-248).

Tal forma de interpretação histórica é amplamente utilizada pelo Direito do Trabalho. Não há como afirmar qual “verdade” está correta. Porém, é necessário compreender que tal construção de saber foi, segundo Foucault (2012), uma estratégia política da burguesia que, a princípio, possuía uma razão anti-histórica.

¹³ Uma série de fatores históricos, econômicos e sociais, tais como, a presença constante de comerciantes, a distância dos senhores feudais, entre outros, propicia às cidades construírem uma liberdade maior do que a experimentada no campo.

Para Foucault (2012), até meados da Idade Média, a burguesia situa-se como sujeito anti-histórico, pois o método historiográfico adotado era aquele que enfatizava os sujeitos – monarcas e grandes líderes militares aristocratas.

Tal caráter manifesta-se nas teorias contratualistas que enfatizam a existência não histórica do “selvagem”, o que teria permitido a celebração do contrato social, baseado na troca entre iguais, portadores de uma liberdade que se pode limitar.

No entanto, na Convocação dos Estados Gerais, às vésperas da Revolução Francesa, a burguesia percebeu a força do discurso histórico, presente no Primeiro e no Segundo Estados – aristocracia e clero. Foi assim, segundo Foucault (2012), que a burguesia tomou para si a tarefa de elaborar uma narrativa que justificasse seus interesses políticos.

Assim sendo, o relato histórico constituiu-se como uma forma de manipulação do saber, para fins de exercício do poder, não somente da burguesia europeia no território europeu, mas, também, desta mesma burguesia, sobre todos os outros povos.

Tais narrativas acabam por ocultar outras - justapostas e isoladas - de povos distintos, como persas, indus, chineses, hebreus, meso americanos, africanos e tantos outros.

O que seria, então, a Modernidade, suposta mãe do mundo globalizado capitalista?

No conceito eurocêntrico, a Modernidade representa um processo de emancipação, em que o Renascentismo, a Reforma Religiosa, o Iluminismo, o Romantismo e a Revolução Francesa constituem uma sequência espacial temporal.

Porém, as narrativas do percurso à Modernidade elaboradas na Itália (século XV), Alemanha (século XVI ao século XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII) descrevem, na verdade, um fenômeno intra-europeu e não mundial. Mas seria possível elaborar outra perspectiva, que englobasse o mundo não europeu? É o que se pretende fazer a seguir.

2.3 O descolonialismo como metodologia para se compreender a sociedade capitalista - as vozes do Sul

É preciso criticar o método científico e suas visões que, associando o privilégio de olhar ao enfoque europeu, acabam por ocultar outras sensibilidades do mundo. Nós nos formamos, nos constituímos, dentro de vocabulários que não escolhemos. Talvez seja o momento de rejeitá-los e desenvolver outros, assim como os movimentos de juventude têm

feito, atualmente, ao tentar evidenciar as culturas consideradas vulgares pela sociedade capitalista.¹⁴

Para Baldi (2015), o *apartheid* epistêmico é o reconhecimento do processo de racismo institucional e da racial colonização acadêmica. O conhecimento é colocado, conceitualmente, em quarentena, ao longo de linhas estabelecidas em função de raças, gênero, religião, orientação sexual, classe econômica. Um processo de ativa produção de inexistência, de modo que não brancos, mulheres e outros aparecem ligados a lugares, espaços e identidades perpétua e involuntariamente designados. Há segregação social envolvida e hierarquias sociais que redefinem e deformam raça, gênero e classe na sociedade.

Desde que iniciou seus estudos, Quijano (2005) tem salientado que a colonialidade é ainda um modo geral de dominação, uma vez que o colonialismo, como ordem explícita política, foi destruído e a emergência do sistema moderno colonial é, simultaneamente, a criação de uma nova identidade geocultural – Europa - com sede do controle do mercado mundial, mas também com o deslocamento da hegemonia da costa do Mediterrâneo e da Costa Ibérica para as do Atlântico Norte Ocidental: EUA.

A emergência da ideia de Europa e Ocidente é a admissão de diferenças com outras culturas, mas entendidas, antes de tudo, como desigualdades, no sentido hierárquico. Vale dizer, percebidas como desigualdades da natureza, pois somente a cultura europeia seria racional e poderia conter “sujeitos”.

Sendo as outras culturas inferiores, por natureza, só podem ser objeto de conhecimento ou de práticas de dominação. A relação da cultura europeia com as demais se estabeleceu e se mantém como relação entre sujeito e objeto.

Para Baldi (2015), o marxismo negro caribenho¹⁵ entende que o capitalismo e o racismo não romperam com o feudalismo, mas, antes, se retroalimentaram, produzindo um sistema de *capitalismo racial*, dependente, portanto, da escravidão, da violência, do imperialismo e do genocídio de populações indesejadas.

Ao se referir ao marxismo negro no Caribe, Baldi (2015) destaca o pensamento de Cedric Robinson:

[...] capitalismo e racismo não rompem com o feudalismo, mas, antes, se retroalimentam, produzindo um sistema que ele denomina de capitalismo racial, dependente, portanto, da escravidão, violência, imperialismo e genocídio, realizando

¹⁴ A principal característica dos movimentos de juventude do século XXI é dar visibilidade a outras matrizes culturais. Na Europa, marcham para legitimar a cultura árabe, a qual pertence a maioria dos imigrantes deste século. No Brasil, utilizam inúmeros instrumentos culturais africanos e indígenas.

¹⁵ Interpretação marxista, com recorte racial afro, elaborada nos países caribenhos.

uma “escavação” no sistema colonial, encontrando a ideologia racial britânica que assentava, também, na classe obreira irlandesa.

[...]

Racismo não é, simplesmente uma “convenção para ordenar as relações de Europa com povos não europeus, mas tem sua gênese nas ‘internas’ relações dos povos europeus” e, deste modo, o racionalismo, inevitavelmente, permeia a “estrutura social que emerge do capitalismo. (BALDI, 2015, p. 57).

Nas sociedades caribenhas e da América Latina¹⁶, nascidas da opressão ao negro e ao índio, o marxismo tem que compreender que raça e classe são conceitos inseparáveis, nós de uma mesma cadeia opressora. Não há só opressão econômica. Enxergar assim é ser adormecido pela alienação cultural. Há relação íntima entre raça, gênero, colonialismo e a matriz contínua do poder.

Para tanto é necessário contar outra história do desenvolvimento do capitalismo. É o que buscar-se-á fazer abaixo, a partir de estudos elaborados por pesquisadores do Cone do Sul.

2.3.1 O capitalismo globalizado sob a perspectiva dos povos do Sul

Geralmente, restringe-se o debate sobre globalização aos seus elementos macro e micro econômicos. No entanto, a globalização capitalista, que vem derrubando as legislações sociais em todo o planeta, que tem escravizado indivíduos em escala nunca antes imaginada, que utiliza mão de obra infantil¹⁷, representa um processo de exploração muito maior. Isso porque, ao ocultar seu passado, acaba por impedir discussões acadêmicas e políticas que poderiam oferecer instrumentos mais eficazes para o enfrentamento de questões tão delicadas e complexas. Com este intuito, buscar-se-á abaixo, recontar a história do capitalismo, sob outra perspectiva: a dos povos explorados.

¹⁶ Devido às diferenças culturais profundas, os movimentos sociais efetuam essa diferenciação, muitas vezes negada pela academia. Povos caribenhos possuem traços distintos em relação aos demais povos do Cone Sul americano.

¹⁷ Atualmente, cerca de 45,8 milhões de pessoas são submetidas ao trabalho em condições análogas ao de escravo. 58% destes trabalhadores estão concentrados na Índia, China, Paquistão, Bangladesh e Uzbequistão. Segundo Mignolo (2005), o comércio de escravos africanos foi iniciado em 1517, com 15 mil pessoas. O Brasil, que recebeu o maior contingente de escravos africanos, chegou a ter, em 1850, 3,5 milhões de escravos. Para aprofundamento do tema, sugere-se o estudo de UFMG. Clínica de trabalho escravo e tráfico de pessoas. Escravidão moderna atinge mais de 45 milhões de pessoas no mundo. Disponível em: <<http://www.clinicatrabalhoescravo.com/#!Escravid%C3%A3o-moderna-atinge-mais-de-45-milh%C3%B5es-de-pessoas-no-mundo/fdu5y/575032a30cf2bd4d27fc7a06>>. Acesso em: 15 de maio. 2016 e EBC. OIT alerta que 168 milhões de crianças realizam trabalho infantil no mundo. Disponível em <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/06/oit-alerta-que-168-milhoes-de-criancas-realizam-trabalho-infantil-no-mundo>>. Acesso em: 15 de maio. 2016.

Para Coronil (2005), as plantações nas Américas, operadas por escravos africanos¹⁸, eram proto-indústrias, que precederam Manchester e Liverpool, na Inglaterra. Essa interpretação permite localizar o nascimento do capitalismo nas Américas e não na Europa, como preconiza o pensamento eurocêntrico.

Para o filósofo, até 1492, ano em que os europeus chegaram às Américas, nunca houve História mundial, pois Impérios e sistemas culturais coexistiam entre si. É somente com a expansão marítima ibérica, iniciada por Portugal - que atinge o extremo Oriente e as Américas - que todo o planeta se torna o lugar de uma só História mundial: a europeia.

O eurocentrismo impede-nos de ver que as primeiras manufaturas modernas se desenvolveram aqui, como engenhos de açúcar, assim como as primeiras cidades planejadas racionalmente para dominar.

O eurocentrismo tem nos impedido de ver que, aqui, na América, esse continente sem nome próprio, ao contrário da Ásia e da África que se deram seus próprios nomes, é que se desenvolveram as primeiras manufaturas *modernas* com seus engenhos para produzir açúcar. Esses engenhos *modernos* eram movidos a chibatas. Aqui, nesta América, se desenvolveram as primeiras cidades racionalmente planejadas, planejadas para dominar. (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 4).

A Espanha, que se unificou durante a Inquisição Católica, foi o primeiro país moderno a criar um consenso nacional, com um poderio militar também nacional e tal fato foi essencial para que se desenvolvesse o mercantilismo, primeira etapa do capitalismo, como afirma o historiador Huberman (2006).

Inicialmente, o comércio espanhol realizava-se com os turcos, mas a inauguração da rota Atlântico acabou por suplantando o então centro comercial dominante dos mulçumanos, o Mar Mediterrâneo. Seria este o marco temporal da Modernidade capitalista, segundo os estudiosos descoloniais.

A primeira modernidade teve hegemonia ibérica e a colonialidade já lhe era constitutiva. Sem as Américas, a Europa não teria acumulado poder e riquezas. As conquistas ibéricas das Américas seriam a primeira imposição de poder da Europa Moderna sobre outros povos e a primeira demonstração de sua suposta superioridade cultural.

A conquista das Américas foi a demonstração para as culturas antagônicas mulçumanas do poderio europeu e acabou sendo o trampolim para que a Europa firmasse sua superioridade econômica, que teve origem na acumulação primitiva de riquezas, à qual se referem Marx e Engels (2001), bem como de novos conhecimentos culturais. De forma

¹⁸ *Plantations*.

violenta, a América Latina ingressa na Modernidade capitalista, como a outra face, a explorada, a dominada, a encoberta, antes mesmo da América do Norte, cuja colonização somente se desenvolve posteriormente.

Quijano (2005) ainda destaca que a categorização das populações mundiais em raças propiciou a divisão racial e racista do trabalho, no capitalismo colonial. Tal divisão manteve-se durante todo este período – enquanto na Europa floresciam as formas não servis de trabalho – e se perpetua ao longo da história, sendo um critério de classificação social de toda a população mundial.

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis (*sic*) e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho.

[...]

Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso, raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido.

[...]

O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. (QUIJANO, 2005, p. 108-109).

Assim, a articulação de todas as formas históricas de trabalho permitiu que o controle do capitalismo se exercesse, em escala mundial. Enquanto aos europeus se assegurava o trabalho “livre” contratado, aos ameríndios se impunha a servidão e aos africanos, a escravidão.

Outro elemento, de profunda relevância, destacado por Quijano (2005), foi a progressiva monetarização dos metais preciosos, extraídos das Américas. Tal fator acabou propiciando à Europa o controle da milenar rota comercial, que incluía o Oriente Médio, o Oriente Asiático e o Norte da África.

No século XVIII, Holanda, França e Inglaterra superam os ibéricos.

Na interpretação habitual da Modernidade, deixa-se de lado tanto Portugal quanto a Espanha, e com isso o século XVI hispano-americano, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a “Modernidade” – e sim, talvez, com o fim da Idade Média. (DUSSEL, 2005, p. 28).

A segunda etapa da Modernidade ocorreria com a Revolução Industrial do século XVIII. No entanto, para que a revolução econômica ocorresse foi necessária uma profunda alteração das estruturas sociais e culturais.

Max Weber (2009) já apontava tal fato ao descrever a influência das religiões protestantes na formação do capitalismo, assim como Marx, e Engels (2006), ao descreverem a super estrutura do capitalismo – da qual o Direito faz parte. No entanto, a crítica descolonial se dá em outro sentido.

Para os descolonialistas, a centralidade da Europa Latina na História mundial é o determinante fundamental da Modernidade, mas outros elementos estruturais a ela se agregam.

A acumulação primitiva de capital não foi mera pré-condição do desenvolvimento capitalista, como apresentado por Marx e Engels (2001). Ela é um elemento indispensável à dinâmica interna do capitalismo. O trabalho assalariado na Europa não é condição essencial do sistema, mas apenas sua modalidade produtiva dominante, condicionada historicamente pelo trabalho não livre - servidão indígena e escravidão africana -, assim como o trabalho produtivo depende do trabalho não-produtivo doméstico, inviabilizado pelo sistema.

Ou seja, a base constitutiva do capitalismo sempre foi a exploração de trabalho não remunerado, em escala mundial, e justificada de forma racial e pela opressão de gênero. Tal fenômeno, facilmente visualizado pela crescente escravização de imigrantes na Europa, nos EUA e até mesmo no Brasil, ou pelas profundas diferenças remuneratórias entre brancos e não-brancos, e entre mulheres e homens, parece demonstrar que ainda prevalece um sistema institucional que exclui, pela via discriminatória, inúmeros sujeitos, a partir da instituição de uma *subcidadania*, como descreve Souza (2012).

A hierarquia por trás de todas as oposições que envolvem as díades nobre/vulgar, superior/inferior, melhor/pior, é constituída, no Ocidente, pela contraposição entre o espírito (ou mente) como superior e mais elevado (nossa ligação com o divino) e o corpo, como local de paixões primitivas e incontroláveis que nos ameaçam (nossa ligação com o mundo animal). Assim, na comparação implícita entre as sociedades tidas como mais ou menos desenvolvida, a reflexão e o cálculo, cabem aos norteamericanos e europeus, ao passo que os mundos sentimental, emotivo e sexual, segundo nosso próprio mito, cabem aos brasileiros (além dos latino-americanos e africanos em geral). A mesma oposição preside o contraste – quase nunca articulado conscientemente – também entre classes superiores e classes populares, entre homens e mulheres e entre brancos e negros. (JESSÉ SOUZA, 2012, p. 16).

Dussel (2005) sugere uma interpretação verdadeiramente mundial do processo que ficou conhecido como construção da Modernidade.

Ao se proclamar centro da História mundial, a Europa caracteriza todas as demais culturas como periféricas, exóticas, pré-modernas. Estabelece, assim, que o “nós” é a Modernidade europeia e os *Outros* são a identidade exterior, periférica, “bárbara”, não desenvolvida. A Modernidade foi a emancipação do “nós” e a dominação dos “*Outros*”.

Se a Modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como “saída” da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência. (DUSSEL, 2005, p. 29).

E assim se caracteriza a violência epistemológica, à qual faz referência Coronil (2005), ao conceituar o processo globalizante como *globocentrismo*. O mito civilizatório europeu, ao descrever a Europa Moderna como civilização superior, justifica o domínio de outros povos, considerados “inferiores” e caracteriza a dominação como uma exigência moral. A oposição ao “processo civilizatório” europeu, pelos demais povos, justifica a violência ou “guerra justa colonial para destruir os obstáculos à modernização”, conforme definição de Dussel (2005), transformando o colonizador em herói emancipador, agora em escala global.

Para Coronil (2005), o discurso eurocêntrico estabelecia uma relação assimétrica entre Ocidente e seus *Outros*. Por sua vez, o discurso *globocêntrico* esconde a presença do Ocidente, ocultando a dependência, a submissão dos *Outros*, ao mundo ocidentalizado europeu.

O Moderno europeu não era inocente, e sim violento. Ele negou a alteridade do *Outro*, transformou os ameríndios em colonizados, africanos em escravos, cultura popular em alienação, mulher em sujeito submisso, ou seja, contrariou todo seu ideal racional de Modernidade.

É imprescindível negar o mito civilizatório eurocêntrico para superar a limitação essencial da razão emancipatória e libertadora. É necessário, ainda nos dias de hoje, descobrir a dignidade do *Outro* e não somente dos cristãos, como apresenta o pensamento de São Tomás Aquino.¹⁹

¹⁹ São Tomás elaborou o conceito de dignidade humana, a partir do pensamento aristotélico de homem político. O que Aquino fez foi estender tal dignidade para todos os cristãos. Tal ideia foi absorvida por Kant, que utilizou o termo “racional”. Ocorre que há uma limitação de extrema relevância e quase imperceptível. O indivíduo digno, dentro da teoria clássica iluminista, é o indivíduo cristão.

Não basta aceitar a lógica de pós-modernidade. É essencial um projeto mundial de libertação, no qual a alteridade negada aos povos dominados se realize, formando uma verdadeira *transmodernidade*, como define Dussel (2005).

A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex colonial, etc.; não por pura negação, mas por *incorporação* partindo da Alteridade. (DUSSEL, 2005, p. 29).

Por sua vez, Boaventura Sousa Santos (2002) salienta que a teoria crítica, atualmente, vem perdendo os substantivos – socialismo, lutas de classe, alienação, etc. – e ficando com os adjetivos – sustentável, insurgente, subalterno, radical, participativo. Ou seja, os debates são realizados sem se discutir os temas do próprio debate. Perder os substantivos significa perder a primazia de suas diferenças em relação às teorias tradicionais ou hegemônicas. O mesmo tem valido para a adjetivação “descolonial”.

Se por um lado as lutas indígenas vão introduzindo novos vocábulos²⁰, as lutas negras, feministas, islâmicas, não-ocidentais vão descolonizando a linguagem, recapturando línguas nativas²¹, recuperando tradições não ocidentais que foram oprimidas, ignoradas, silenciadas.

Trata-se, portanto, de reconhecer novas linguagens, outras narrativas, outras práticas de luta, outros imaginários possíveis, a reinvenção dos próprios termos de discussão.

[...] o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como inexistente, ou seja, como uma alternativa não credível ao que existe e, assim, torna-se impossível para as ciências sociais convencionais e sua simples formulação já representa uma ruptura com elas. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 246).

Para Baldi (2015), o desafio geográfico das ciências sociais no século XXI se converte ao mesmo tempo em conceito alternativo de tempo. Este não visto como mercadoria, mas sim

²⁰ Os povos Guarani Kaiowá vêm sendo aniquilados pelos madeireiros no Brasil. Eles se mobilizaram e vêm realizando uma interessante e linda luta de resistência que utiliza, inclusive, os ambientes virtuais. Em 2012, muitos militantes passaram a agregar em seu nome, nas redes sociais, o sobrenome Guarani Kaiowá, como forma de fazer reverência à luta indígena. Mas o Facebook proibiu essa utilização em 2013. Os Guarani Kaiowá elaboraram uma palavra de ordem que se disseminou pelo Brasil e é hoje utilizada por muitos coletivos de juventude: “Pisa ligeiro, pisa ligeiro, quem não pode com a formiga, não atíça o formigueiro.” Tal palavra de ordem remete a uma ideia cultural ameríndia, qual seja, a resistência só pode ser coletiva.

²¹ Ao nosso ver, a cultura se constitui como um dos principais palcos de resistência à globalização capitalista. Em 2016, em Salvador, o trio elétrico Baiana System arrastou multidões - contadas em milhões – cantando em yorubá, língua predominante dos africanos levados à Bahia. De forma interessante e surpreendente, a multidão dominava a linguagem.

como “amo da existência”. É sociologia das ausências. A intenção, portanto, é transformar “ [...] objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (BALDI, 2015, p. 50).

Desta forma, é possível reconhecer que os sujeitos invisibilizados ou tidos como inexistentes são sujeitos de direitos e do conhecimento. Isso é descolonização do saber.

Para Mignolo (2005), a pós-modernidade, embora critique a Modernidade, continua ocultando a colonialidade.

[...] é o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como auto-imagem (sic) do poder. A pós-modernidade autoconcebida (sic) na linha unilateral da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantém a lógica universal monotópica – da esquerda e da direita – da Europa (ou do Atlântico Norte) para fora. A diferença colonial (imaginada no pagão, no bárbaro, no subdesenvolvido) é um lugar passivo nos discursos pós-modernos. (MIGNOLO, 2005, p. 34).

Para Coronil (2005) é necessário negar o mito civilizatório eurocêntrico para superar a limitação essencial da razão emancipatória e libertadora. É este o sentido do presente trabalho.

Não se pretende oferecer fórmulas mágicas que assegurem a ampla igualdade dos povos no mundo *globalizado*, mas sim oferecer novos instrumentos de análise metodológica da realidade social, de modo que se possa compreender o mundo, em toda a sua complexidade, a partir da incorporação das múltiplas narrativas, que não apaguem a memória de um processo de integração mundial que se deu forma violenta e excludente.

Antes de iniciar o resgate cultural de outros povos que compõem a sociedade brasileira, pretende-se traçar alguns aspectos relevantes sobre a formação do Estado Moderno eurocêntrico – e de suas instituições, em especial o sistema jurídico – a partir do desenvolvimento do arcabouço filosófico cultural europeu. Tal estudo pode propiciar uma maior compreensão das premissas excludentes que sempre estiveram presentes na elaboração e interpretação das normas jurídicas, inclusive do próprio Direito do Trabalho.

3 O DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA JURÍDICO EUROPEU

Cadê o Amarildo? Ninguém vai esquecer.
 Vocês não solucionaram a morte do DG.
 Afastamento da polícia é o único resultado
 Não existe justiça se o assassino tá fardado.
 Na televisão,
 A verdade não importa.
 É negro favelado, então tava de pistola.
 Na televisão,
 A verdade não importa.
 É negro favelado, então tava de pistola.
 Três dias de tortura numa sala cheia de rato.
 É assim que eles tratam o bandido favelado.
 Bandido rico e poderoso tem cela separada
 Tratamento VIP e delação premiada!
 (Trecho do Funk “Delação Premiada”, Mc Carol).

No capítulo anterior, buscou-se apresentar outra metodologia de análise dos conceitos necessários para se interpretar o valor do trabalho humano. A partir de uma narrativa que englobe a História do desenvolvimento mundial, bem como os valores culturais dos povos que compõem a teia social brasileira, que se pretende compreender os impactos dos novos movimentos sociais no sindicalismo e, conseqüentemente, no próprio Direito do Trabalho.

O capitalismo e o Estado Moderno contemporâneo fundamentam-se no tripé “Igualdade, Liberdade e Fraternidade”. No entanto, tal quadro representativo oculta um elemento que nos parece primordial. O desenvolvimento institucional, político e social deu-se a partir do arcabouço cultural europeu, negando toda a História e a cultura de outros povos.

As conseqüências sociais são profundas, uma vez que tudo aquilo que não é europeu tende a ser considerado inferior, no capitalismo que se apresenta como global. Nesse cenário de profundas mazelas sociais, especialmente em países vítimas da colonização europeia, pode-se afirmar que há a consagração dos ideários Iluministas? E seriam estes capazes de realizar a promessa civilizatória do capitalismo?

O intuito do presente capítulo é apresentar, mesmo que brevemente, como as ciências jurídicas desenvolveram-se na Europa. O objetivo é buscar apontar as premissas excludentes que ainda encontram-se enraizadas no sistema jurídico para, em um momento posterior, sugerir um alargamento dos conceitos interpretativos do trabalho.

3.1 O comunitarismo excludente: igualdade e justiça na Antiguidade Clássica Helênica

Galuppo (2002) descreve as sociedades “primitivas” como aquelas que possuíam um

único e indissociável sistema de normas de comportamento social com três esferas: a do Direito, a religiosa e a moral, todas fundamentadas nas tradições.²²

Em tal forma de organização social, o modelo comportamental é ditado pelo líder da comunidade, que representava, ao mesmo tempo, a figura do juiz – responsável pela ordem jurídica –, do sacerdote – que se incumbia da ordem normativa religiosa – e do ancião – que ditava a ordem moral, a partir de seu próprio comportamento, vez que ele seria o guardião da tradição.

A Antiguidade Clássica Helênica representou certa continuidade ao modelo “primitivo”²³, porém trouxe significativas rupturas, pois implicou o início do rompimento do Direito com a religião, ao possibilitar o surgimento de indivíduos distintos, exercendo funções diferenciadas na administração de tais esferas.

Além disso, a moral passou a ser ditada não mais pelo comportamento do líder e sim pela tradição. “Com isso, o conhecimento do direito começa a se separar do comportamento de uma pessoa específica e a identificar-se com a própria sociedade.” (GALUPPO, 2002, p. 33). Surge assim, o padrão cultural comunitário, tão caro à sociedade grega antiga.

Já nesta fase, observa-se um esforço filosófico grego para separar a fundamentação cosmológica e/ou teológica da sociedade da fundamentação racional.²⁴

Segundo Gontijo e Decat (2008), no século V a.C, quando a Grécia Antiga passava por profundas transformações com a renovação das crenças religiosas e a consolidação das últimas reformas políticas que deram origem à democracia ateniense, o dramaturgo Ésquilo inaugurou a tradição filosófica de teorização da Justiça.

Em *Prometeu Acorrentado*, Ésquilo utiliza a metáfora do “fogo libertador” para descrever a emancipação do ser humano, por meio da racionalidade.

No entanto, é com Aristóteles, de acordo com Galuppo (2002), que a teorização da justiça ganha corpo na Antiguidade Clássica Helênica.

Aristóteles, apontado como precursor da tradição comunitarista – ou republicana, segundo nomenclatura adotada pelos cientistas políticos – entendia que a vida em comunidade não é uma escolha humana, mas sim uma exigência da condição de ser humano. O Filósofo compreendia que a felicidade somente poderia ser alcançada na vida harmônica que

²² Galuppo utiliza citações do Levítico e do Deuteronômio, do Antigo Testamento, para descrever as sociedades “primitivas”, o que nos leva a crer que ele se refere às antigas sociedades hebraicas, anteriores à Antiguidade Clássica Helênica. Para aprofundamento, sugere-se o estudo de GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença** – estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, 232 p.

²³ Na Idade Média europeia tal ruptura foi suspensa, sendo retomada somente por volta do século XI.

²⁴ Tal separação apenas se conclui na Modernidade, o que será melhor debatido no item 2.2.

correspondia à auto realização dos fins dos homens na *polis*, ou comunidade grega.

O problema não é, portanto, harmonizar a convivência de seus habitantes, mas buscar aqueles fins comuns que os unem, o que significa que a *polis* grega caracteriza-se pela existência de apenas *um projeto de vida*. Este fim é um *dado* da *physis* e, no caso da *polis*, não é um objeto deixado à escolha daqueles que participam da comunidade. (GONTIJO; DECAT, 2008, p. 37).

Importante notar que o conceito aristotélico de *polis* não se relaciona com o conceito de sociedade, pois a *polis* - a comunidade - se estrutura a partir de fins comuns entre seus membros e não a partir de seus interesses divergentes. A comunidade, na teoria aristotélica, é o critério de julgamento da ação dos indivíduos.

Esse projeto aristotélico de vida comum baseia-se nos conceitos de igualdade e de justiça da Antiguidade Clássica Helênica. A *polis* grega é uma organização social hierarquizada e este fato acabou impulsionando a elaboração, por Aristóteles, de dois conceitos de justiça e, conseqüentemente, de igualdade.

Para Aristóteles (2002), justiça é a principal virtude do cidadão, pois é a partir dela que se preserva a *polis*. Mas a justiça se divide em duas, no pensamento aristotélico.

Justiça distributiva, pela qual cada um recebe o que lhe é de direito, de forma proporcional, segundo seu valor perante a sociedade. A justiça distributiva é responsável pela criação da ordem e da harmonia da *polis* e é verificada na relação entre o Estado (*polis*) e os indivíduos.

E justiça corretiva ou retificadora – ou justiça nas transações, conforme denominação de Aristóteles (2002) -, que nasce das relações dos indivíduos entre si.

Galuppo (2002) esclarece que os conceitos aristotélicos de justiça possuem distintas noções de igualdade e dignidade. Enquanto a justiça distributiva se baseia no conceito geométrico de igualdade, em que cada um recebe direitos de acordo com a sua posição social, ou seja, a sua dignidade é determinada pelo estamento social à qual pertence o indivíduo, na justiça corretiva, a igualdade é aritmética, ou seja, há equivalência entre retribuição e causa. A justiça corretiva só existe entre indivíduos de igual estamento social.

Todavia, em ambos os conceitos aristotélicos de justiça não se observa regra de reciprocidade, “pois a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual, e é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 112-113).

O conceito de justiça, na teoria de Aristóteles, varia de acordo com a posição social do indivíduo, o que a Modernidade rechaça, de forma veemente, conforme posteriormente se

buscará evidenciar.²⁵

3.2 A honra medieval e a preservação da noção de igualdade geométrica: o conceito de justiça na Idade Média europeia

Para Galuppo (2002), a Idade Média europeia também representou certa continuidade com relação à Antiguidade Clássica Helênica, embora o cristianismo tenha introduzido uma tendência de se conceber a humanidade como a totalidade dos seres humanos.²⁶

A racionalidade - com fundamentação cosmológica da natureza e da sociedade, da Antiguidade Clássica Helênica - é substituída, no período medieval, pela fundamentação teológica.

A fundamentação do Direito era a lei eterna que expressa a razão de Deus, sendo essa a medida da justiça e da moral.

Importante observar que o cristianismo se manifesta quando o Império Romano já tinha estendido seus domínios desde a Grã-Bretanha até o Oriente Médio, configurando-se enquanto poder político de vasta extensão.

A ideia de universalidade, herdada do Império Romano, influenciou na formação do conceito de igualdade, sendo esta a base do pensamento cristão primitivo, que pode ser observada na Epístola de Paulo aos Gálatas²⁷, na qual a dignidade é estendida a todos os cristãos, independentemente de serem livres ou escravos, homens ou mulheres, estrangeiros ou não.

Segundo Galuppo (2002), uma das grandes viradas conceituais da era medieval foi a releitura de Aristóteles por São Tomás de Aquino. Partindo do conceito aristotélico de “animal político”, São Tomás acaba edificando um novo conceito de dignidade.

Na teoria de Aristóteles (2002), o homem que possuía dignidade era o homem político, aquele considerado cidadão, ou seja, aquele que participava, ativamente, da vida política da *polis*.

Tal conceito, sem sombra de dúvidas, é excludente, pois só recebiam *status* de cidadania, na *polis* grega, aqueles indivíduos livres, do gênero masculino, que não eram estrangeiros.

São Tomás edifica outra concepção ao se referir ao “animal social”, estendendo o

²⁵ Item 2.2.

²⁶ Este tema será retomado no capítulo 4.

²⁷ Cartas de São Paulo: Carta aos Gálatas. Disponível em: <http://www.saopauloapostolo.net/cartas_paulo/galatas.pdf>. Acesso em: 10 de jul. 2015.

conceito de dignidade a todos os cristãos.²⁸

Mas outra mudança profunda é verificada ainda no período medieval. O estudo das ciências jurídicas, no Ocidente, inicia-se com o surgimento das primeiras universidades, ainda no século XI.²⁹

Até então, os objetos de estudo eram o Direito Canônico e o Direito Romano. O objetivo inicial não era teorizar sobre normas jurídicas, mas sim elaborar as *glosas*, ou seja, transcrições e comentários dos textos jurídicos romanos, sem a intenção de construir um sistema coerente de normas. O Direito - enquanto ciência - era descritivo e buscava apenas soluções tópicas para os conflitos.

A partir do século XI, os glosadores são utilizados como ponto de partida da reflexão e o Direito acaba absorvendo uma nova característica, a de prescrever comportamentos, o que marca, segundo Galuppo (2002), o início da ruptura moderna do Direito.

Antes de aprofundar esse debate é essencial, também, compreender como eram normatizadas as relações entre os indivíduos dos estamentos sociais menos privilegiados: os camponeses ou servos da gleba.

Apesar de a sociedade medieval ter sido organizada em estamentos – clero, nobreza, servos/trabalhadores – verifica-se, conforme relata Gontijo (2002), a existência de um sistema jurídico comum, a partir da estratificação social. Desta forma, o camponês possuía o mesmo direito comum, baseado em usos, costumes, tradições, em grande parte do território europeu. O mesmo ocorria com os demais estamentos sociais.

As classes sociais não estavam hierarquizadas dentro de um Estado, mas arqueavam-se naquilo que se chamou de *Direito Comum Europeu*, em estratificações ou camadas de abrangência continental, os denominados *estamentos*. Quer dizer que o *estamento* camponês, por exemplo, fazia com que os não nobres, os sem ascendência privilegiada, fossem ou tivessem os mesmos direitos e deveres em toda a Europa, de sorte que os camponeses eram grupos de pessoas oprimidas de maneira geral, no continente europeu, indiferentemente de que país provinham. E o mesmo sistema se reproduziu na América, no período colonial: a nobreza, o clero ou os camponeses teriam mais ou menos os mesmos privilégios e desprivilégios, indiferentemente dos Estados em que estivessem. (GONTIJO, 2002, p.4).

A norma jurídica vinha da tradição, do costume arraigado, da religiosidade cristã. Eram fontes passivas, voltadas para o passado, que garantiam a estabilidade social.

²⁸ Tal tema será abordado no capítulo 4.

²⁹ A primeira Universidade Ocidental é a Universidade de Bolonha, na Itália, fundada em 1088 d. C. No entanto, as primeiras Universidades surgiram no Oriente, sendo que a Universidade de Al-Karaouine, localizada no Fes, em Marrocos, foi fundada por Fátima Al-Fihri, em 859 d. C.

Por sua vez, Charles Taylor (2007) enfatiza que, no Antigo Regime, a honra, substituída, na Modernidade, pela noção de dignidade, estava intrinsecamente ligada às desigualdades. Para Taylor, a honra era uma questão de preferências, ou seja, para que uns tivessem honra – sujeitos que se destacam - é essencial que nem todos a possuíssem.

Observa-se, assim, que a lógica da justiça, baseada no conceito de igualdade geométrica aristotélica, sobreviveu na Idade Média, apesar da ampliação da ideia de dignidade, por meio do cristianismo, e somente foi substituída pela noção de igualdade aritmética com o advento da Modernidade, que transformou o Direito em ciência, como se pretende demonstrar a seguir.

3.3 Como o Direito se tornou ciência?

Ainda no século XV, René Descartes elaborou o método científico, tal como conhecemos hoje. O método cartesiano, posteriormente adotado, empiricamente, por Isaac Newton, consistia na busca pela verdade racional, deduzida por meio da decomposição do problema em partes menores.

Ao dividir as coisas, em suas unidades de composição fundamentais, e estudar essas coisas mais simples que aparecem, procede-se à análise. Posteriormente, inicia-se a síntese, que consiste em agrupar novamente as unidades estudadas em um todo verdadeiro e enumerar todas as conclusões e princípios utilizados, a fim de manter a ordem do pensamento.³⁰

O ceticismo metodológico cartesiano implica duvidar de cada ideia que pode ser duvidada. Assim, só se pode afirmar a existência de algo que possa ser comprovado. Tal premissa metodológica de Descartes leva a uma “constatação” de grande impacto para a Modernidade europeia: o conhecimento está no sujeito, porque somente há como ter certeza do EU, pois se “ele pensa, logo é”.

Mas é com Auguste Comte que o pensamento metodológico reflete impactos nas ciências sociais. Comte é considerado o fundador da Sociologia e da Escola Positivista das Ciências Sociais. Para imprimir credibilidade à nova ciência que surgia, o Pai da Sociologia importou os métodos de análise utilizados pelas ciências naturais, o que, posteriormente, também foi adotado pelas ciências jurídicas. Assim surge o positivismo nas ciências sociais e,

³⁰ Posteriormente, entre a segunda e a terceira década do século XX, o Círculo de Viena, que reunia um importante grupo de filósofos, desenvolveu o método indutivo que implica na consideração de um número suficiente de casos particulares, da experiência sensível, para concluir uma verdade geral.

consequentemente, no Direito.³¹

Mas até que ponto as leis que regem o mundo natural se aplicariam ao mundo da cultura dos seres humanos e, em especial, às regras de convivência social?

Galuppo (2002) considera Kant o mais expressivo filósofo do século XVIII, uma vez que a teoria filosófica moderna, de tradição europeia, converge para sua obra e a filosofia contemporânea elabora suas análises a partir dela.

Mas a opção, neste estudo, de conceituar as ciências jurídicas, no Iluminismo europeu, por meio da teoria kantiana, também se dá pelo fato de ser Kant o grande teórico da Justiça do século XX.

Assim como seus antecessores, Kant adota o método científico das ciências naturais para elaborar sua teoria jurídica. Partindo da concepção do físico e matemático Isaac Newton, sobre *ação*, Kant busca definir a liberdade humana.

Na teoria física de Newton, *ação* é a aplicação de uma força externa a um corpo, o que o fará entrar em movimento ou provocará a sua inércia.

Para Galuppo (2002), Kant inverte tal lógica ao afirmar que a *ação* humana só é realmente livre quando não submetida a uma força externa. Ou seja, a *ação* humana encontra sua causa no interior do sujeito, na racionalidade do indivíduo.

Para Kant, o ser humano possui uma característica universal e fundamental que é a sua racionalidade. Assim a liberdade humana está ligada, intrinsecamente, à não submissão a elementos externos à racionalidade, como os desejos, os temores da sanção e até mesmo a influência de outros indivíduos. O sujeito livre é, então, aquele que age segundo normas morais que sua racionalidade constrói. Ou seja, liberdade é agir moralmente.

A moralidade é a motivação da ação que, por sua vez, implica agir segundo os deveres. Por sua vez, a legalidade representa o agir humano em conformidade com o dever, em que tal conformidade pode ser expressa pelo temor da sanção normativa, que é um fator externo à racionalidade.

Ainda seguindo os passos de Newton, como esclarece Galuppo (2002), Kant elabora o conceito da *máxima* e do *imperativo categórico*. Na teoria de Newton existe a ideia de leis universais, que regem os elementos da natureza. Kant traduziu essa premissa das ciências naturais na ideia de leis morais universais, que são *máximas* morais, reconhecidas como

³¹ Observações propostas pelo colega Konrad Saraiva Mota, em seu seminário de pesquisa de doutorado, apresentado no Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 01/06/2015. Ressalte-se a discordância manifestada na pré-banca pelo prof. Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo com tal interpretação. Para ele há distinção entre positivismo filosófico e positivismo jurídico. Entretanto, optou-se por manter tal linha de raciocínio, vez que a autora entende que a sociologia possui ligação mais estreita com o Direito e, em especial, com os fenômenos relacionados ao trabalho humano.

legítimas por qualquer ser racional.

Todavia, para se tornar uma *máxima*, uma lei moral deve ser posta à prova pelo *imperativo categórico*, segundo o qual a regra moral não pode se contradizer. Nesse sentido, o furto, por exemplo, não se configura como uma *máxima*.

Se o furto for permitido a um indivíduo, ele deverá ser permitido a todos – devido à característica universal das *máximas* - e, assim, um indivíduo não poderia gozar os benefícios do furto porque outro indivíduo poderia furtar o objeto do primeiro, o que leva a uma contradição impossível de ser resolvida.

No sistema jurídico idealizado por Kant, as várias liberdades individuais devem ser harmonizadas na sociedade, de modo que todas sejam respeitadas. Mas tal premissa não significa o reconhecimento de diversas liberdades baseadas em distintos conceitos de vida, pois a liberdade idealizada por Kant deve se submeter à concepção universal de lei moral.

Gontijo (2002) esclarece que o discurso iluminista argumentava que o excesso de leis implicava privilégios a grupos específicos, advindos das tradições, dos costumes. Assim, o princípio da igualdade deveria se firmar por meio de uma sistematização jurídica enxuta, clara e objetiva. Neste contexto se verificaria o conceito político do princípio da legalidade, qual seja, a derrocada do Antigo Regime europeu, cuja característica era o pluralismo jurídico.³²

O Iluminismo europeu levou à ordenação social por meio de uma nova dinâmica jurídica, o monopólio, pelo Estado Liberal emergente, da sistematização das normas sociais, baseadas em supostas concepções morais “universais”. Isso porque o homem moderno, de “boa índole”, não poderia ser corrompido pelas tradições. Era necessário suprimir o passado e instaurar uma nova ordem política, simples e com unidade metodológica.

No entanto, as concepções morais decorrem da cultura e das experiências pessoais dos sujeitos e vice-versa. E, sendo assim, implicam a opção por certos conceitos culturais, em detrimento de outros. O que seria então universal dentro dessa lógica?³³

Se a própria Física ajudou a legitimar as ciências jurídicas, oferecendo-lhe instrumentos metodológicos de análise, hoje admite que possam ocorrer várias e concomitantes narrativas dos fenômenos por ela observados, é possível então afirmar que “as verdades universais” das ciências jurídicas são apenas uma das facetas da verdade e que

³² O pluralismo que aqui nos referimos diz respeito à coexistência de vários centros positivadores.

³³ A autora, por exemplo, é adepta do poliamor, uma identidade sexual que admite múltiplas relações afetivas-sexuais concomitantes, rejeitando a ideia romântica ocidental de exclusividade afetivo-sexual. Esse padrão de comportamento afetivo-sexual não era admitido pelo sistema jurídico, até o julgamento, pelo TJRJ, em outubro de 2015, que reconheceu a união estável entre três mulheres. No entanto, tal comportamento ainda é rechaçado pela sociedade, que o qualifica como vulgar. Por isso, a autora resolveu se auto identificar nesta tese, até mesmo para seu orientador.

outras também podem coexistir?

Antes de aprofundar esse tema, é necessário refletir sobre os impactos do Iluminismo na formação do Estado Moderno e as críticas a ele tecidas.

3.4 O Iluminismo em julgamento

A teoria clássica do Direito do Trabalho costuma adotar o método marxista de análise histórica, a partir da dialética, para explicar a evolução social que levou à construção desse ramo do Direito.

Da escravidão na Antiguidade Clássica Helênica à queda do sistema feudal, com o triunfo da democracia representativa na Revolução Francesa, percorremos a história europeia para compreender o surgimento do Estado Moderno.³⁴

Nesse quadro simbólico, o Estado Moderno - e até mesmo o Direito do Trabalho - seriam filhos legítimos dos ideais iluministas que, supostamente, consagraram a igualdade e a liberdade dos indivíduos.³⁵

Rüdger (2004) entende que a Modernidade é compreendida, pela Filosofia, como o momento de resgate da racionalidade humana. Isso porque sua principal característica é o que Weber³⁶ e Hegel denominaram de “processo de desencanto”.

O “desencanto” é a decadência da religião, que permite que as belas artes, a filosofia e o Direito se tornam autônomos, por meio da substituição da fé pela certeza científica, na elaboração do conhecimento.

O Moderno quer romper, radicalmente, com o passado, com a tradição, com o discurso religioso, para se aventurar nas inovações contínuas que buscam o progresso constante e racional. Mas a Modernidade europeia não eclodiu da noite para o dia. Ela representa o ápice de um lento processo cultural e econômico.

³⁴ Normalmente, os estudiosos do Direito do Trabalho não fazem referência ao Mercantilismo que, a nosso ver, é a etapa anterior ao capitalismo. Etapa de suma importância, na qual se desenvolveram as grandes navegações; o sistema escravocrata nas Américas, base de acumulação do capitalismo; o trabalho assalariado europeu e construíram-se os embriões do sindicalismo moderno: as corporações de ofício e de jornalheiros, sistema dual que sobrevive até os dias de hoje.

³⁵ As denúncias atuais dos movimentos sociais são no sentido de que os conceitos de liberdade e igualdade não se concretizaram no mundo fático, já que as desigualdades de gênero, de raça, de orientação sexual permaneceram no tecido social e, em alguns casos, até mesmo nas normas jurídicas e na aplicação destas.

³⁶ Gerth e Mills esclarecem que o termo “desencanto do mundo”, adotado por Max Weber, na verdade, é de Schiller. Para aprofundamento, indica-se GERTH, H.H.; MILLS, C. Wright. III Orientações Intelectuais. In GERTH, H.H.; MILLS, C. Wright. **Max Weber**: ensaios de sociologia. Tradução de Waltensir Dutra. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 63-94.

Costuma-se dizer que é com o Iluminismo, no século XVIII, que se edifica a sociedade moderna, em que a racionalidade humana possui um único fim: o progresso social, o olhar para o futuro.

Mas seria mesmo? E se pudéssemos nos abrir para outras interpretações?

Gontijo (2002) esclarece que o Iluminismo carregava uma forte carga humanística. E ele quase levou, na França, ao projeto de soberania popular. Isso porque não havia um *único* discurso iluminista. Havia percepções, interpretações que, por vezes, chegavam a ser antagônicas entre si.³⁷

No entanto, é o discurso iluminista liberal que prevaleceu, a partir da sistematização jurídica napoleônica. Ocorre, assim, o que Gontijo (2002) denomina de abandono do humanismo de cunho iluminista.

Mas os “desvios” iluministas são apontados, desde a sua consolidação. Os historicistas alemães iniciaram as críticas, antes mesmo da Revolução Francesa.

3.4.1. O Romantismo Alemão se opõe ao Iluminismo

A temática apresentada no presente tópico, por si só, enseja um aprofundamento para tentar-se buscar o verdadeiro impacto do Romantismo na cultura ocidental. No entanto, como este não é o escopo fundamental do presente trabalho, pretende-se apenas delinear as principais características de tal movimento filosófico. Para tanto, serão utilizados os conceitos apresentados por Safranski (2010).

Segundo Dussel (2005), a Alemanha ingressou no capitalismo, por meio do colonialismo, só no século XVII. E assim como no também tardio ingresso da França no sistema global capitalista, a estreia foi precedida de um profundo e intenso movimento filosófico, político e cultural.

O nascimento do Romantismo Alemão pode ser descrito a partir de uma viagem de Herder, aluno de Kant, em 1769, à França. “Fazer-se ao mar significou para Herder trocar o elemento vital: o firme contra o fluído, o certo pelo duvidoso; significou ganhar distância e amplidão.” (SAFRANSKI, 2010, p. 21).³⁸

³⁷ Sobre tal tema sugerimos a leitura de GOMES, Maíra Neiva; COSTA, Cynthia Lessa. Direito do Trabalho e constitucionalismo. In REIS, Daniela Muradas; MELLO, Roberta Dantas de; COURA, Solange Barbosa de Castro (orgs.). **Trabalho e justiça social: um tributo a Maurício Godinho Delgado**. 1ed. São Paulo: LTr, 2013, p. 257-267 e GOMES, Maíra Neiva. A dimensão republicana do sindicalismo. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 1, p. 01-37, 2014.

³⁸ Safranski utiliza a expressão “fazer-se ao mar” como metáfora para descrever uma viagem de longa distância para os padrões da época.

A Alemanha foi o último Estado Nação europeu continental a ser formado.³⁹ Seu capitalismo é tardio, se comparado aos países da península ibérica, mas sua identidade nacional também se formou a partir dos *Outros* na América, pois para os alemães também “o encontro com um mundo desconhecido torna-se autodescoberta.” (SAFRANSKI, 2010, p. 22).

No entanto, essa descoberta de seus *Outros* levou os alemães a um movimento filosófico cultural distinto. O Romantismo do século XIX foi uma reação à Revolução Francesa, tão cultuada e fomentada pelo Iluminismo europeu.

Distintamente da razão iluminista, tão presente em Kant, que separa a humanidade da natureza, Herder inicia o movimento da Filosofia alemã que liga a cultura à natureza, opondo-se à razão abstrata iluminista. O Romantismo não condena os impulsos e sentimentos, considerados irracionais pelos iluministas. Pelo contrário, o Romantismo os celebra e neles enxerga a potência criativa da natureza humana.

Mas, além disso, o Romantismo não rechaça o passado. A história e as tradições culturais são destacadas como elementos de extrema relevância para a razão e isso inclui a história do mundo natural.

A unidade básica de reconhecimento da comunidade é a cultura e não uma suposta “vontade geral universal”, como em Kant, pois a cultura é plural. Segundo Safranski (2010), Herder foi o primeiro a dar especial atenção à tal tema e passou a colecionar canções populares, em especial polonesas, alemãs e russas, que ele entendia revelar o espírito dos povos.

Eu persegui a maneira de pensar das nações, e o que eu, sem sistema nem reflexão constatei foi que: cada uma cria documentos, de acordo com a religião do país, das tradições de seus pais, e de acordo com os conceitos de nação; que esses documentos aparecem numa linguagem poética, em vestimentos poéticos, e em ritmos poéticos: cantos mitológicos nacionais sobre o início das suas mais remotas particularidades. (HERDER, apud SAFRANSKI, 2010, p. 29).

Nasce assim a filosofia da cultura, tão cara, até hoje, aos alemães. O ideal de Herder era a multiplicidade, em um sistema de trocas culturais. Foi a partir dos românticos que a filosofia passou a se dedicar ao contexto histórico e perante ela nada mais é estável e definitivo, pois a História é dinâmica.

³⁹ A formação do Estado Nação Alemão se dá apenas em 1871, com a proclamação de Guilherme, da Prússia, como Imperador Alemão.

Safranski (2010) esclarece que os primeiros românticos alemães, inicialmente, sentiram admiração pela Revolução Francesa, compreendendo-a - assim como fizeram os iluministas - como o nascimento de uma nova era, ou seja, a Modernidade.

No entanto, a Revolução Francesa ganhou uma face extremamente violenta a partir de 1792, com a instauração da Fase do Terror.⁴⁰ Em um primeiro momento, os românticos alemães entenderam justificável a violência imprimida na Queda da Bastilha, mas passaram a criticá-la, fervorosamente, após a queda dos girondinos e a ascensão do jacobino Robespierre.

A Revolução Francesa teve uma irradiação tão potente porque se esperou dela não apenas a extinção de um sistema injusto como do governo em geral. A mudança das instituições políticas, assim se esperava, traria à luz finalmente o homem livre. Acreditava-se que se era testemunha de um experimento histórico mundial que girava em torno da seguinte pergunta: quanto autogoverno é possível e quais as leis externas e ordens políticas necessárias para tal? Muitos daqueles que no princípio aclamaram com júbilo a revolução voltaram-se mais tarde contra ela, quando o terror e a nova opressão em nome da liberdade ganharam maior peso. (SAFRANSKI, 2010, p. 35).

Os românticos passaram a compreender que a razão cedera lugar para a tirania, que pretendia destruir todas as tradições e costumes. Ou seja, a razão iluminista que pretendia despejar o olhar apenas para o futuro, que condenava qualquer vínculo com o passado, como alerta Gontijo (2002), era, para os filósofos alemães dos séculos XVIII e XIX, uma razão anti-histórica.

Uma razão que apenas finge saber o que é de interesse geral, estabelecendo a opressão, em nome desse suposto bem comum, sem oferecer ao povo nenhuma proteção contra a arbitrariedade de seus representantes.

Segundo Safranski (2010), essa tirania da razão, para os românticos, era exercida por uma nova elite intelectual que utilizava um instrumento moderno na política: a mobilização das massas.

A política, até então, era a arte dos nobres e os temas sociopolíticos, como liberdade, igualdade eram de fundo religioso. O que os revolucionários franceses fizeram foi romper, brutalmente, com essa lógica. Nem as guerras eram mais de domínio dos nobres – com seus exércitos de mercenários e as disputas diplomáticas. Agora, o homem comum, o plebeu, o não burguês era também recrutado para defender o projeto das nações.

⁴⁰ Por vezes, parece que os franceses possuem uma queda pela extrema violência. A Greve Geral contra a Reforma Trabalhista, de 2016, assim como a Revolta dos Subúrbios, em 2006, lembram a violência do Verão Quente Francês de 1968 e, ousamos afirmar, da própria Revolução Francesa.

Goethe, o poeta alemão, precursor do movimento literário do Romantismo, passou a criticar a ascensão explosiva e violenta das massas que, para ele, eram manipuláveis, arrastadas para uma esfera desconhecida, pelos interesses das novas elites políticas e econômicas.

Embora seja possível considerar este pensamento de Goethe como algo excludente e até mesmo discriminatório – vez que apresenta as pessoas comuns como incapazes de compreender a política -, talvez suas concepções sejam atuais porque tais mecanismos de manipulação continuam extremamente vigentes nas sociedades.

O que na revolução, é tão terrível para Goethe?

Ele não se fixa nos interesses e opiniões dos nobres e da classe mais abastada; também nota a injustiça e a exploração.

[...]

A rejeição de Goethe à revolução é expressão da convicção de que uma politização generalizada no começo da era das massas teria por consequências uma confusão fundamental na percepção do que está próximo e do longínquo. (SAFRANSKI, 2010, p. 38/39).

Goethe acabou impulsionando uma resposta estética aos “horrores” da Revolução Francesa que, posteriormente, foi continuada por Schiller. Desta forma, os instintos brutos da Revolução Francesa seriam combatidos por uma revolução alternativa, do espírito, um jogo das artes e da literatura, a verdadeira forma de libertação humana, para os românticos.

Schiller entendia que a razão iluminista era apenas teórica e que, embora pública, não havia tocado o interior dos indivíduos e muitos menos os transformado. Tal razão seria algo externo aos indivíduos “bárbaros”, que se mantinham sob o controle da natureza, uma vez que eram incapazes de controlar a si próprios, mantendo-se dependentes dos desejos e instintos.

Para o romântico Schiller, antes de se desfazer das amarras do Estado, era necessário exercitar a liberdade, de modo a evitar a multiplicação da violência e a arbitrariedade dos egoísmos humanos. E como se daria tal exercício? Pela cultura, pela beleza das artes, ou melhor dizendo, pelos jogos da cultura, que são os rituais e elementos simbólicos de qualquer sociedade humana.

Desta forma, os desejos seriam sublimados pelos rituais. A violência seria superada por competições ritualizadas; a sexualidade, pelo jogo do erotismo; e assim por diante, de tal maneira que o lúdico dominaria os instintos.

Para o Filósofo, a sociedade burguesa tornava todos os atos humanos atos úteis, do ponto de vista mercantil, a partir de uma racionalidade instrumental. Desta forma, as artes haviam perdido a sua própria utilidade e, embora os progressos tecnológicos tivessem trazido

ganhos - ao procederem à divisão do trabalho - tinham deixado os indivíduos pobres, em relação aos seus talentos e forças pessoais. Assim, o indivíduo deixava de ser uma totalidade em si mesmo para se tornar apenas um fragmento.

Os filósofos alemães permaneceram seguindo essa lógica de raciocínio, que inclui uma crítica ferrenha às promessas iluministas.

Segundo Foucault (1997), ainda no século XIX, Marx, Freud e Nietzsche, os *Mestres da Suspeita*, deram continuidade às críticas ao Iluminismo, ao enfatizarem que, por trás do discurso iluminista europeu, havia outras intenções de controle social, fosse pela economia, pelo inconsciente dos indivíduos ou pelas concepções morais e religiosas.

Tais críticas foram retomadas por Hanna Arendt (2007), na segunda metade do século XX, mas atingem seu ápice na Escola de Frankfurt, em especial na Filosofia da Linguagem.

Galuppo (2002) esclarece que a filosofia sempre indagou sobre a relação entre razão e linguagem, uma vez que a primeira é estruturada linguisticamente.

No entanto, o pensamento filosófico moderno concebia a racionalidade como algo individual. É essa concepção que a filosofia começa a contestar, especialmente após a eclosão de novos movimentos sociais de juventude, nas décadas de 1960/70.

A Escola de Frankfurt inaugura uma nova metodologia para analisar os sentidos do sistema jurídico e os conceitos de igualdade, liberdade e justiça a ele inerentes. É a partir da relação linguística - entre os sujeitos e entre estes e o sistema normativo - que se busca extrair os elementos do regramento social.

Tanto o Iluminismo quanto o Romantismo acabaram influenciando, de maneira extremamente profunda, a formação do Estado Moderno. E tal Estado é fundamentado na ideia de democracia representativa, que se exerce por meio das instituições, sendo o sistema jurídico o responsável pela regulação social e pelo comportamento individual dos sujeitos sociais.

No entanto, naturalmente, a reflexão filosófica não é monopólio dos europeus. Vários outros sistemas de racionalização da convivência humana sempre estiveram presentes na História da humanidade, em diversas sociedades. Contudo tal diversidade é apagada da História, de modo a permitir que apenas os valores culturais europeus sejam abarcados pela normatização. Quais as consequências disso nas sociedades não europeias?

Nos dois próximos capítulos, buscar-se-á compreender o significado do valor trabalho para os europeus, para, posteriormente, sugerir outra interpretação, capaz de incluir as distintas raízes culturais brasileiras.

4 TRABALHO NA CULTURA EUROPEIA: ENTRE A NEGAÇÃO RELIGIOSA E A MONETARIZAÇÃO CAPITALISTA

Eu sou patrão, não funcionário,
Meu estilo te incomoda.
Só pego as melhores e ando sempre na moda
Bacana eu tiro é onda, vem no pique, olha só,
A nossa fé em Deus é a riqueza maior.
(Trecho do Funk “Eu patrão, não funcionário”, Mc Menor do Chapa)

As premissas metodológicas eurocêntricas que, usualmente, são utilizadas, acabam por encerrar o Direito do Trabalho dentro de uma lógica meramente econômica e que passa pela aceitação do trabalho enquanto valor mercadológico.

Como dito anteriormente, o debate econômico do Direito do Trabalho leva a contradições impossíveis de se resolver. Proteger o trabalhador pode ser apenas preservar o posto de trabalho, como o discurso empresarial vem propagando.⁴¹

Alguns teóricos têm se debruçado na problemática, buscando reafirmar a importância e centralidade do Direito do Trabalho, a partir de leituras keynesianas. Outros optam por reaproximá-lo do Direito Civil.

Mas ambas as leituras ainda concebem o trabalho a partir do seu valor econômico. Ora, o trabalho é muito mais do que uma mercadoria. Ele faz parte da sociabilidade humana. Então, como seu valor cultural foi tão reduzido e transformado? Tal concepção pode afetar a atuação sindical e a abrangência do próprio Direito do Trabalho? Provavelmente tais indagações não encontrarão respostas nos limites do presente texto.

A intenção do presente capítulo é delinear, a partir do pensamento europeu, como ocorreu a transformação do valor trabalho em valor econômico. Serão traçados apenas apontamentos gerais, para que se possa, no capítulo posterior, aprofundar nos sistemas filosóficos dos séculos XIX e XX.⁴²

⁴¹ Essa linha de raciocínio vem se repetindo desde que os empresários decidiram que a terceirização e a flexibilização trabalhista são as únicas formas do Brasil voltar a apresentar índices de crescimento econômico. Lamentavelmente, tal discurso tem sido propagado pela mídia tradicional e também se encontra presente no discurso de vários sindicalistas.

⁴² A autora dedicou um capítulo de sua dissertação, o de número 4, ao estudo desta temática. Para aprofundamento, sugere-se a leitura de GOMES, Maíra Neiva. **O sindicato reinventado: possibilidades de construção do sindicalismo cosmopolita no século XXI**. 2012. 406f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2012.

4.1 A decadência humana pelo trabalho ou a sua redenção?

Segundo Mariá Aparecida Brochado Ferreira (2011), o termo *ética* – *ethos* - tem origem grega e significa o exercício perene das virtudes morais e também uma reflexão sobre os costumes de determinados grupos sociais.

Historicamente, *ética* e *moral* são expressões sinônimas, mas a *moral* passou, na Modernidade, a designar a subjetividade de agir, ou seja, as escolhas dos indivíduos, ao passo que a *ética* vem designar, preferencialmente, a realidade histórica dos costumes sociais.

Os sujeitos agem de acordo com os valores sociais compartilhados em determinados agrupamentos, utilizando a *ética* social para guiar suas condutas individuais. Desta forma, as problematizações filosóficas dos conceitos sociais, que são efetuadas a partir do estudo da *ética* - desde os gregos – e da *moral* - a partir do advento do Cristianismo – acabam por revelar os valores culturais. Por tal motivo, o presente estudo está estruturado desta maneira.

O Oriente exerceu – e ainda exerce – muita influência cultural no Ocidente. Segundo Felice Battaglia (1958), a noção de dualidade entre bem/mal foi herdada dos Persas – povo que habitava o atual Irã, cujo Império viveu seu apogeu entre os séculos VI a.C. a V a.C.

O líder religioso dos Persas, Zaratustra⁴³, enxergava o trabalho como uma forma de expiação dos pecados, sendo que o seu produto era uma espécie de premiação divina para os indivíduos “bons”.

A cultura clássica grega, por sua vez, ora desprezava o trabalho enquanto valor cultural, imprimindo-lhe um caráter de pena divina – um dos presentes amaldiçoados que Zeus deu aos homens, na Caixa de *Pandora*⁴⁴. Ora lhe concebia um valor positivo, especialmente nos sistemas filosóficos não atenienses, como dos sofistas e do próprio Sócrates.

Para Battaglia (1958), essa dupla interpretação grega deve-se ao fato de que os filósofos sofistas eram descendentes de camponeses, não atenienses, sem, portanto, direito à participação política na vida da *polis*. O trabalho então passa a ser, para eles, um meio de se atingir a felicidade, o que, no sistema político ateniense, era restrito aos cidadãos, com participação política, como apresenta Aristóteles (2002).

Talvez se possa interpretar tal fato como a primeira evidência do trabalho – enquanto sujeito⁴⁵ - tentando se impor à política, que sempre o excluiu.

⁴³ Zaratustra é, comumente, apresentado como Profeta.

⁴⁴ Mito do *Prometeu Acorrentado*, presente no poema *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo.

⁴⁵ O Trabalho, enquanto sujeito, é uma categoria marxista que será, devidamente, debatida no capítulo 5.

Na mitologia judaica cristã, o trabalho é a pena infligida por Deus a Adão e Eva que experimentaram o fruto proibido do conhecimento. Entretanto, tal mito também contém a noção persa de que o trabalho poderia reconduzir o homem às graças divinas.

Battaglia (1958) descreve que no cristianismo primitivo, houve uma afirmação sócio filosófica do trabalho, a partir da narrativa do próprio Jesus e de seus discípulos – descritos nos textos bíblicos como trabalhadores manuais.

Além disso, o trabalho do cristão era uma afirmativa cultural religiosa frente ao poderoso Império Romano e sua ordem social, baseada – predominantemente – no trabalho escravo. Assim prescrevia São Paulo aos cristãos:

- 8.** nem temos comido de graça o pão de ninguém. Mas, com trabalho e fadiga, labutamos noite e dia, para não sermos pesados a nenhum de vós.
9. Não porque não tivéssemos direito para isso, mas foi para vos oferecer em nós mesmos um exemplo a imitar.
10. Aliás, quando estávamos convosco, nós vos dizíamos formalmente: Quem não quiser trabalhar, não tem o direito de comer. (II TESSALONICENSES, 3. 8-10).

As primeiras ordens religiosas cristãs, da Idade Média - como franciscanos e beneditinos - prescreviam o trabalho manual como obrigação religiosa, forma de exercício da fé, apta a afastar o fiel do ócio.

Tal ideia foi retomada, posteriormente - de maneira radical - na Reforma Religiosa do século XVI, momento temporal que coincide com o surgimento do capitalismo mercantil.⁴⁶

No entanto, talvez se possa descrever tal processo cultural de outra forma. Até que ponto a filosofia cristã influenciou o significado do trabalho? É somente na referência direta desta atividade humana que se pode conceber o valor filosófico do trabalho ou será possível extrair os elementos que sempre permearam as interpretações culturais filosóficas em momento anterior?

Como o indivíduo trabalhador europeu passou a se considerar mercadoria? A possível resposta a esta indagação – quase nunca levantada – pode estar na própria cultura ocidental cristã.

O dualismo é um elemento fundante da cultura ocidental. A suposta divisão entre corpo e alma (razão) está presente na cultura capitalista ocidental e talvez enseje a interpretação do trabalho enquanto mercadoria.

Se o trabalho é a operação do corpo, ele está dissociado da alma, da subjetividade do sujeito, de sua essência, podendo ser passível de ser comercializado. Esta é a ideia que parece

⁴⁶ Tal tema será aprofundado no item 4.5.

permeiar todo o Direito do Trabalho e que torna possível a construção teórica acerca da remuneração.

No entanto, o Direito do Trabalho é restrito à relação de emprego, cujo elemento caracterizador mais importante é a subordinação. Viana (informação oral)⁴⁷ sugere que a remuneração é a moeda de troca da subordinação, entendida como a perda da liberdade do trabalhador.⁴⁸

Seguindo tal premissa, é possível compreender – dentro da lógica dualista ocidental – que o Direito do Trabalho permite a venda do corpo, a partir da submissão da alma do sujeito.

A compreensão de que o trabalho é mercadoria foi rechaçada na primeira etapa do pensamento marxista.⁴⁹ No entanto, essa dualidade entre corpo e alma permaneceu – e ainda permanece – como a proposição inaugural de todo o pensamento ocidental, motivo pelo qual é necessária a compreensão deste processo, que pode permitir um alargamento das noções que acompanham o simbolismo cultural sobre o trabalho humano.

Para tanto, buscar-se-á traçar conceitos filosóficos que permitiram a compreensão da dualidade do ser na cultura ocidental, conforme se pretende expor abaixo.⁵⁰

4.2 O dualismo platônico

O dualismo entre corpo e alma não se evidencia, somente, com a filosofia cristã. Ele está presente no pensamento platônico e é a partir de tal concepção que Santo Agostinho desenvolve os conceitos presentes até hoje no pensamento ocidental.

Em Platão (2003), a alma é o lugar da verdade filosófica, ou seja, a verdade do conhecimento, enquanto o corpo é o cemitério da alma. O corpo representa, assim, a irracionalidade.

Segundo Thomas Robinson (1998), as obras de Platão são as primeiras a articularem a relação entre *psyche* – alma – e *soma* – corpo. No entanto, tal dualidade não era inédita no pensamento grego, ela pode ser encontrada nas obras de Homero, nas quais o corpo – *soma* – representava o “eu real” do indivíduo.

⁴⁷ Anotações de aula do professor Dr. Márcio Túlio Viana, ao longo do ano de 2013, no Programa de Pós-graduação em Direito da PUC Minas.

⁴⁸ Tal tema será aprofundado no capítulo 4.

⁴⁹ O Jovem Marx, anterior ao *Capital*, busca não atribuir valor econômico ao trabalho.

⁵⁰ A autora pede licença aos leitores e avaliadores, pois retornará ao pensamento filosófico grego e europeu medieval para tentar evidenciar as raízes filosóficas que se encontram presentes no valor trabalho. Metodologicamente, essa não seria a melhor opção, já que implica um retorno temporal. No entanto, o objetivo é reconstruir as bases do pensamento europeu, de forma didática, para facilitar a leitura de outros sujeitos, que não se encontram na Academia.

No século VI a.C., o “eu real” migrou para a alma, a partir de concepções religiosas. O Orfismo, segundo Brandão (2014), era uma escola de poetas místicos que se reuniam para cultuar o deus grego Zagreu e acabou se tornando uma religião popular na Grécia, que se opunha à religião olímpica dos aristocratas.

Os órficos pregavam a purificação da alma por meio de rituais líricos – o que é bem similar à interpretação dos românticos alemães.⁵¹ A alma deveria ser purificada, tanto pelos rituais, quanto pela limitação dos prazeres do corpo, pois ela seria eterna e se relacionaria com os deuses.⁵²

O Orfismo exerceu extrema influência sobre Platão, que passou a dedicar uma série de estudos sobre a dualidade corpo/alma. Inicialmente, Platão parte de uma teoria monista que enxergava o corpo como uma parte da alma, uma espécie de indivíduo interno, meramente instrumental.

Em um segundo momento, especificamente no diálogo de *Fédão* (2002), como esclarece Robinson (1998), Platão distingue corpo e alma, instaurando o dualismo, em que a alma tem supremacia sobre o corpo. A alma é o “eu real” do indivíduo, fonte de sua atividade cognitiva e moral e o corpo é a sua prisão.

A alma passa a ser o “contra-indivíduo”, que possui seus próprios prazeres, dores, desejos, que está em permanente guerra com o corpo – que também teria seus próprios sentimentos, como as necessidades de alimentação e de sexo. “A guerra, acrescenta-se é vista, literalmente, como guerra até a morte; a alma somente obterá sua vida autêntica quando finalmente separada do corpo.” (ROBINSON, 1998, p. 341).

Em um terceiro momento, especificamente em *A República* (2003), Platão adota uma visão tripartite. A alma passa a ser dividida em três – razão, animosidade e desejo visceral -, sendo que cada parte possui um papel autônomo e necessário para o bom funcionamento do todo.

A razão é a parte mais importante da alma e é a única que é imortal, pois é somente ela que conhece a “verdade”, presente nos deuses. Em sua *Alegoria da Caverna*, que consta em *A República*, Platão (2003) separa o mundo em dois: mundo sensível, terreno - captado por meio dos sentidos do corpo - e o mundo inteligível, divino - percebido pela razão.

⁵¹ Interessante notar que o Orfismo era religião popular e também entendia que os rituais artísticos populares eram mediadores da razão. No capítulo anterior, tal aspecto da cultura popular também foi destacado em relação aos românticos alemães.

⁵² Os órficos abstinham-se de comer carnes e ovos, pregavam a castidade e a instrução religiosa, por meio dos livros sagrados, *hieroi lóggoi*.

É a partir de tal dualidade que é construído todo o arcabouço filosófico ocidental. O que não está presente no pensamento cristão e que é de grande importância para a lógica platônica é a inexistência da separação entre homem e natureza.

Platão compreendia que a alma, por ser eterna, podia reencarnar em outros seres vivos. Porém, isso representava sua própria decadência, pois a reencarnação em animais ou até mesmo no corpo de mulheres significava que o indivíduo, em sua existência terrena anterior, não foi bom o bastante, devendo, então, haver punição da alma.

Tais noções são o ponto de partida para Santo Agostinho estruturar seu pensamento, o que se pretende demonstrar abaixo.

4.3 A cristandade como modo de vida em Santo Agostinho

Agostinho de Hipona⁵³, ou Santo Agostinho, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos do cristianismo então nascente. Bispo de Hipona, cidade romana localizada na África, hoje chamada Annaba, na Argélia, Agostinho desenvolveu suas obras entre os séculos IV e V d.C.

Santo Agostinho foi um dos teólogos da *Patrística*, que se estende do século II ao século VI. A *Patrística*, de acordo com Battaglia (1958), foi o momento filosófico em que eclesiásticos, conhecedores da cultura Helênica, desenvolveram doutrinas com implicações no comportamento social, político, no Direito e na ética.

Tal movimento representou a primeira tentativa cristã de criar uma suposta verdade que impunha e explicava os dogmas presentes no texto bíblico, institucionalizando a fé. Os patrísticos desenvolviam seus pensamentos a partir da cultura grega e romana. Santo Agostinho elaborou seus estudos a partir de Platão, Cícero e São Paulo.

Segundo Emmanuel Carneiro Leão (1987), Agostinho desenvolveu dois estudos de extrema importância para o cristianismo nascente. Em *Confissões*, Agostinho (2009a) descreve a Cristandade, como o caminho da libertação do fiel pelo exercício da fé.

Por sua vez, em *A Cidade de Deus*, o teólogo (2009b e 2010) se ocupa do Cristianismo, conceito que deu origem à Igreja Católica, e que acabou “substituindo” o Império Romano como instituição de poderio econômico e militar no medievo.⁵⁴ “O

⁵³ A proposta de estudo de Santo Agostinho é de Ernane Salles da Costa Júnior, mestre em Teoria do Direito pela PUC Minas e doutor em Filosofia do Direito pela UFMG, em uma descontraída conversa na Praça da Estação, em uma das manifestações de 2016.

⁵⁴ A Cidade de Deus existe no plano terreno e no plano espiritual, segundo a doutrina de Agostinho.

cristianismo vive da Crisandade para organizar e impor padrões fixos de comportamento nas ordens, nos rituais, nas respostas.” (LEÃO, 1987, p. 13).

A Crisandade, para Agostinho (2009a), é o caminho da libertação humana pela vontade de Deus. Mas tal libertação, como alerta Leão (1987), não é só de alguns indivíduos, mas sim de uma suposta universalidade, caracterizada pela aceitação da verdade divina.

As *Confissões* não proclamam a libertação de um homem nem de alguns ou de muitos homens. As *Confissões* proclamam a libertação de todos os homens e assim anunciam para todo o mundo a verdade libertadora de Deus. O Livro X apresenta desde o início o desafio dessa universalidade. A liberdade não é meramente outorgada, mas conquistada por um esforço não negativo de libertar-se. (LEÃO, 1987, p. 14).

Em *Confissões*, Agostinho (2009a) descreve o desenvolver humano, desde a mais tenra idade até a vida adulta, quando seria possível alcançar a felicidade. Esta felicidade proposta pelo teólogo significa a aceitação da verdade de Deus, ou, em outras palavras, do próprio cristianismo.

Longe de mim, Senhor, longe do coração deste Vosso servo, que se confessa a Vós, o julgar-se feliz, seja com qualquer alegria. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós. A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra, apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira. Contudo a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria... (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 239-240).

Leão (1987) esclarece que a libertação pela verdade divina é denominada por Agostinho (2009a) de “vida do espírito”, que consiste na aceitação da fé cristã. Nesse sentido, “um corpo só se torna humano quando e na medida em que se integra na realização e pela realização do espírito.” (LEÃO, 1987, p. 15).

O ser humano, então, só se tornaria humano ao aceitar a fé cristã. Mas esse caminho depende não só da vontade do indivíduo, mas também das prescrições que o próprio Agostinho (2009a) apresenta em *Confissões*. “Só assim as *Confissões* poderão dispor de acolhimento no próprio seio das diferenças.” (LEÃO, 1987, p. 15).

A liberdade, para Santo Agostinho (2009a), não é algo inerente à natureza humana e sim uma conquista, obtida no transformar-se em homem, que consiste na aceitação da verdade divina. “O homem é que sempre se realiza numa liberdade no sentido de só poder existir enquanto apropriado pelo processo escatológico da verdade de Deus.” (LEÃO, 1987, p. 19).

O cristianismo rompeu com a lógica, até então estruturada, de que as raízes culturais eram eternas, ao admitir que qualquer sujeito, independente de sua condição social, poderia a ele aderir. Porém, tal ruptura acaba por revelar um intento de tornar universal esse modo de vida, pois Agostinho (2009a) apresenta a libertação pela fé cristã como um objetivo comum da humanidade.

Embora não se possa negar que o cristianismo fez uma ampliação histórica importante, já que o cristão poderia ser convertido, não restam dúvidas de que atribuir humanidade somente àquele que professa a fé cristã é uma violência cultural que não se pode aceitar como premissa acadêmica, embora esteja introjetada culturalmente nos sujeitos.

Naturalmente que, em termos acadêmicos, possivelmente não se defende mais tal ideia. Mas as premissas foram alteradas em sua estrutura? A *máxima* kantiana, abordada no capítulo anterior, não é uma imposição cultural de um modo de vida?

Quando Kant se refere ao ser racional, adotando como conceito de racionalidade a descrição social elaborada por Locke e Rousseau, que caracteriza as sociedades não europeias como primitivas, não estaria ele entendendo que este indivíduo portador de racionalidade é apenas aquele que adota o modo de vida europeu?

E esse modo de vida não seria até hoje a base cultural filosófica que sustenta nossa interpretação sobre o trabalho humano? Talvez as possíveis respostas encontrem-se ainda em Santo Agostinho, motivo pelo qual abaixo buscar-se-á compreender a relação entre homem, natureza e divino.

4.3.1 A dualidade do ser em Santo Agostinho

Antônio Carlos Wolkmer (2001) adverte que o momento em que Santo Agostinho elabora suas obras é de extrema importância para a história da Europa Ocidental, uma vez que, no século V d.C., ocorreu a desintegração do Império Romano e a ascensão do Cristianismo.

A hegemonia da Igreja Cristã não só modulou a cultura europeia ocidental, mas também se constituiu enquanto poder político, econômico e militar.

Mas tal processo não se deu de forma uniforme e pacífica. O longo período da Idade Média que compreende quase mil anos – entre os séculos V e XV –, foi marcado por inúmeros conflitos, dentre os quais se destacam as invasões “bárbaras”, que acabaram por modelar a cultura europeia em tal período.

Para Wolkmer (2001), a cultura europeia da época foi construída a partir de elementos da cultura grega, da tradição jurídica romana, da matriz teológica judaica e da influência das culturas “bárbaras”.⁵⁵

As invasões nórdicas acabaram pondo fim ao modelo centralizado de poder do Império Romano, bem como enfraqueceram as instâncias públicas de poder político, tão caras às sociedades helênicas, de modo que:

As relações sociais se personalizaram e se hierarquizaram, sendo que o poder senhorial se contrapunha à vassalagem dependente. O mundo feudal estava profundamente marcado pela hegemonia e pelo controle eclesiástico que influenciava as relações sociais, os valores culturais e as formas de exercício dos poderes políticos. (WOLMER, 2001, p. 15).

Os eclesiásticos cristãos construíram seus pensamentos a partir de obras helênicas – greco e romanas -, mas permearam suas obras com interpretações bíblicas, que carregavam forte influência judaica. Temas como autoridade, leis, modelo de governo, normas comportamentais foram reinterpretadas pelos cristãos, à luz da tradição da Antiguidade Clássica Helênica e também dos textos bíblicos.

Esse giro interpretativo, bem como a estrutura econômica e política extremamente fragmentada pelas invasões nórdicas no medievo, possibilitaram o abandono da noção de que o indivíduo cidadão vivia em função do Estado – presente na Antiguidade Clássica - e, que, conseqüentemente, a religião era acessória a este.

O Cristianismo se consolidou como um poder imperial, exercido em todo o território Europeu, ao lado do poder político terreno, exercido pelos senhores feudais. A religião deixou de ser acessória ao poder, para se tornar parte constituinte deste.

A concepção cristã de governo, de autoridade legal e de obediência se solidifica de forma dual. O poder constituído provém de Deus, que legitima os governantes terrenos, cabendo ao fiel a obediência das normas e da autoridade. Desta forma, estabelece-se o plano terreno – o da sociedade – e o espiritual – a vontade divina.

Até então, a relação entre o plano divino e o plano terreno – no que diz respeito às formas de governo - não era problematizada pela Filosofia. A inovação cristã vem do fato de que havia uma dualidade de natureza do homem e do controle sobre a vida humana. Ou seja,

⁵⁵ A concepção de propriedade privada advém dos povos germânicos. Para aprofundamento do tema, sugere-se o estudo de ROUCHE, Michel. A alta idade média ocidental. In: VEYNE, Paul (Org.). **História da vida privada: do Império Romano ao ano mil.** Trad. de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 399-529. v. 1.

na tradição cristã coexistem “as coisas terrenas” e as “coisas espirituais”, de modo que o cristão deve seguir uma dupla normatividade: a terrena e a divina.

Tal dualismo não se refere apenas ao plano de organização social – normativas comportamentais terrenas e divinas. Ele está presente em todas as interpretações cristãs, o que levou a cisão do indivíduo em relação à natureza, mas também em seu próprio interior. O corpo do sujeito está, na teologia cristã, junto ao plano terreno, à natureza. Enquanto sua subjetividade, sua alma, está conectada ao plano divino.

Interpretando Platão, Santo Agostinho transmutou o mundo inteligível em mundo divino, orientado pela razão, que, no pensamento agostiniano, expressa a vontade de Deus.

Todas as coisas estão em Deus, inclusive o homem, que existe em Deus. E Deus está inteiro em todas as coisas, mas nada o contém por inteiro. A totalidade divina, expressa em sua onipresença e onisciência, é assim apresentada por Agostinho (2009a).

Mas se Deus está no homem, que é sua imagem e semelhança, segundo o *Gênesis*, como alcançar a felicidade e a graça divina?

Agostinho (2009a) apresenta esse longo trajeto, que se inicia ainda na infância, com a rejeição a todas as formas de amor que não sejam o amor em Deus e isso inclui o amor materno.

Ouvi-me, ó meu Deus! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala. Vós, Senhor, compadecei-Vos dele porque sois o seu Criador e não o autor do seu pecado. Quem me poderá recordar o pecado da infância já que ninguém há que diante de Vós esteja limpo, nem mesmo o recém-nascido, cuja vida sobre a terra é apenas um dia? Quem me trará esse pecado à memória? Será porventura algum menino, ainda pequenino, onde posso ver a imagem do que fui e de que não me resta lembrança?

Em que podia pecar, neste tempo? Em desejar ardentemente, chorando, os peitos de minha mãe? Se agora suspirasse com a mesma avidez não pelos seios maternos, mas pelo alimento que é próprio da minha idade, seria escarnecido e justamente censurado. (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 29-30).

Até o seio materno, na perspectiva cristã, passa a ser objeto de repulsa. E ainda o é, na visão cultural que prevalece nos países ocidentais. Leis para permitir o aleitamento materno em público e leis em sentido contrário ainda estão sendo debatidas no Brasil.⁵⁶ O ato de amamentar, tão natural entre todos os mamíferos, transformou-se em pecado, com o advento da Cristandade.

⁵⁶ Em 30 de junho de 2006, foi sancionada a Lei Municipal nº. 10.940, em Belo Horizonte, que prevê multa para quem constranger mulheres que amamentam em público. Chega a ser ultrajante, a nosso ver, ter que existir uma Lei que torna direito das mulheres serem simplesmente mulheres.

Mas qual a origem de tal interpretação? Uma resposta possível seria a própria repulsa da Críandade em relação às mulheres, seres inferiores, imagem e semelhança de Adão, como exposto no *Gênesis*.⁵⁷

Porém, é possível outra interpretação – que não exclui, necessariamente, a apresentada acima. O amor, em Agostinho (2009a) só pode estar em Deus. Nenhum outro ser vivo, inclusive seres humanos, podem ser dignos de tal sentimento. “E então, sendo eu homem, amo num homem o que me horroriza ser? Grande abismo é o homem, Senhor!” (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 89).

O cristão deve nutrir amizade por outros seres, de modo que lhes ofereça fraternidade, caridade, mas nunca o amor, cuja direção deve ser somente ao divino. É como se a amizade, esse sentimento racionalizado pela fé cristã, fosse um mediador das vontades humanas.⁵⁸

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiavam confusamente em mim. Arrebatavam a minha idade ainda frágil despenhadeiros das paixões e submergiavam em um abismo de vícios. Sem eu saber, Vossa ira contra mim aumentara. Ensurdeci com o ruído da cadeia da minha mortalidade, em castigo da soberba de minha alma. (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 45-46).

E por que mediar o amor seria tão importante? Porque o amor não racionalizado levaria os indivíduos a sentimentos incontroláveis, como os temores, os ciúmes, os ódios. E tais sentimentos seriam irracionais e, portanto, indesejáveis.

Assim, a única maneira de amar e contemplar o que há de externo nos indivíduos – outros seres vivos e a natureza – seria por meio da busca interior da verdade divina.

Se te agradam os corpos, louva neles a Deus e retribui o teu amor ao divino Artista para Lhe não desagrades nas coisas que te agradam.

⁵⁷ A Torá judaica – texto religioso central do judaísmo - apresenta outra mulher como primeira esposa de Adão. Lilith não nasceu da costela de Adão e sim do mesmo sopro originário do qual este surgiu. Mas Lilith foi expulsa do paraíso, pois se recusou à dominação masculina. A metáfora utilizada na Torá foi a relação sexual. Lilith deseja ficar por cima de Adão no ato sexual. Nem Deus – figura masculina, dentro da mitologia judaica cristã-, nem Adão gostaram de tanta ousadia e Lilith foi expulsa do paraíso, tornando-se um demônio. Posteriormente, Deus criou Eva, um ser inferior e dependente da figura masculina de Adão, e responsável pela expulsão dos seres humanos do Paraíso e pela pena eterna a nós aplicada: o trabalho. Para aprofundamento sugere-se o estudo de LARAIA. Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100005>. Acesso em: 22 de jun. 2016.

⁵⁸ Interessante notar que, no Romantismo, os desejos humanos também devem ser mediados, racionalizados, pelos jogos da cultura. No sistema hegeliano essa mesma ideia persiste. No entanto a mediação se dá pelo trabalho. Tal tema será abordado no capítulo 4.

Se te agradam as almas, ame-as em Deus porque são também mutáveis e só fixas n'Ele encontram estabilidade. (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 86).

Desde Agostinho até Kant, a natureza humana deve ser racionalizada, dentro de uma lógica que supostamente serve ao bem comum. Em Agostinho (2009a), tais sentimentos “externos” impedem que se concretize a verdadeira liberdade, presente somente em Deus.

Por sua vez, em Kant, impede-se que se acesse a dignidade humana, pois o sujeito livre é somente aquele que age de acordo com sua razão interna, desprovida de elementos externos, tidos como irracionais. O indivíduo digno kantiano age de acordo com as *máximas*, expressões morais de uma suposta “vontade geral”, como esclarecido no capítulo anterior.

É uma eterna luta do exterior – que contém os maus sentimentos – com o interior humano, repleto de racionalidade cristã. O externo é o lugar da carne, do desejo, da natureza e o interno é a alma humana, imagem e semelhança de Deus. “Vivia, porém, mais naquele que aprovava em mim (no desejo do espírito contra a carne), do que no outro que em mim condenava (no desejo da carne contra o espírito).” (SANTO AGOSTINHO, 2009a, p. 173).

A interpretação dual perpassa todo o pensamento europeu e foi essencial para a consolidação do capitalismo, conforme se buscará apontar. No entanto, antes de retomar esse tema, é necessário tecer algumas considerações sobre o conceito de racionalidade, presente em São Tomás de Aquino.

4.4 A razão divina em São Tomás de Aquino

São Tomás de Aquino elabora sua doutrina quase dez séculos após Santo Agostinho. Aquino pertencia à *Escolástica*, movimento filosófico cristão que se realizou entre os séculos XII e XIII, período no qual o feudalismo ingressa em seu declínio e a Igreja Católica já havia perdido sua unidade com o *Cisma do Oriente* - ruptura entre a Igreja Ocidental e a Igreja Oriental-, bem como seu grande poderio político, com a desintegração do Sacro Império Romano-Germânico⁵⁹ e o início da secularização de tal poder.

59 O Sacro Império Romano-Germânico formou-se no ano 800 d.C e perdurou até 1806. Seu território incluía, originalmente, o que hoje é Alemanha, Áustria, República Tcheca, Suíça, Holanda, Bélgica, Luxemburgo, Liechtenstein, Eslovênia, Países Baixos, grande parte da Polônia, a parte oriental da França e partes do norte e do centro da Itália. No ano de 476 d.C., a parte ocidental do Império Romano deixou de existir. Surgiram em seu lugar muitos reinos tribais germânicos. A parte oriental do Império Romano se transformou no Império Bizantino. Constituiu-se a partir da cidade de Constantinopla, que hoje fica na Turquia e tem o nome de Istambul. Um governante da tribo dos francos, chamado Carlos Magno, conquistou as terras vizinhas às ocupadas por sua tribo e tornou-se muito poderoso. No ano 800, o Papa Leão III, chefe da Igreja Católica Apostólica Romana, coroou Carlos Magno imperador, recriando o Império Romano, sob a designação de Sacro Império Romano-Germânico. O Papa desejava um novo Império forte, com profundos vínculos com a Igreja.

A *Escolástica* pretendia demonstrar a autenticidade dos dogmas cristãos, a partir dos pensadores gregos, como Aristóteles, de modo que a filosofia se punha a serviço da teologia.

Talvez a doutrina de Aquino seja o cerne do elemento cultural mais excludente do capitalismo, ao qual se referiu no capítulo anterior. Segundo Galuppo (2002), a ideia de dignidade da pessoa humana foi uma expansão do conceito de animal político de Aristóteles (2002), efetuada por São Tomás de Aquino, no século XIII d.C.

A afirmação de Aristóteles, como mostrado no capítulo anterior, significava que só o animal que participava da política, que exercia ativamente a liberdade, o poderia ser chamado de Homem. Como só o cidadão (e nunca a mulher, o escravo e o estrangeiro) poderia participar da política, apenas ele mereceria a designação de *Homem*. Já o pensamento de São Tomás de Aquino aponta em outra direção. Dizer que o homem é um animal social significa tão-somente que o homem possui naturalmente uma tendência para a vida gregária em sociedade. Portanto, com São Tomás de Aquino a dignidade do “Homem” é definitivamente estendida a todos (ou pelo menos a todos os cristãos), sejam eles livres, estrangeiros, escravos ou mulheres. (GALUPPO, 2002, p. 55).

Para Wolkmer (2001), Santo Agostinho empreendeu seus esforços no sentido de proclamar a fé como instrumento da compreensão teológica e filosófica, ao passo que Aquino, recuperando Aristóteles, apregoava a qualidade e o uso da razão humana.

Em Aquino, a razão humana é inspirada pela verdade divina – cristã – e é o instrumento pelo qual o indivíduo discerne entre o bem e o mal. A doutrina de São Tomás de Aquino inclui a reflexão sobre o papel do Estado e do poder, talvez devido à necessidade da Igreja Católica naquela época.

Tendo origem divina, o poder é captado e realizado no plano terreno, a partir das concepções cristãs. Seguindo o raciocínio aristotélico, Aquino entende que o poder visa o bem estar comum, a partir da moralidade divina.

Por consequência, os fins do Estado são fins morais (o bem-estar de toda a comunidade), sendo que os cidadãos estão comprometidos com um fim temporal (representado pela autoridade estatal) e com um fim espiritual (corporificado pela Igreja, que atua como instância maior). (WOLKMER, 2001, p. 23).

Porém, logo depois da morte de Carlos Magno, o Império se desintegrou. A parte ocidental ficou conhecida como França, pois era o território dos francos. A parte oriental tornou-se a Alemanha e continuou o Sacro Império Romano-Germânico. O título de imperador não passava automaticamente de pai para filho. Ele era conferido pelo Papa. Chefes germânicos locais elegiam um rei. Se o Papa concordasse com a escolha, coroava-o Imperador.

Em Aquino, a razão adquire primazia sobre a vontade humana e as normas sociais, como as leis, só podem derivar da razão. Mas qual seria essa racionalidade humana?

Imbuído do dualismo platônico que tanto marcou – e ainda marca - o cristianismo, Aquino entende haver uma lei eterna que representa a razão suprema de Deus. Tal razão suprema regula todos os fenômenos da natureza e a própria existência humana. No entanto, os seres humanos somente são capazes de compreender *parcialmente* a lei eterna, ou a razão divina.

As leis humanas derivam de tal racionalidade parcial e devem ser compreendidas por todos, cristãos e não cristãos. O que, no primeiro olhar, parece ser uma aceitação da diversidade religiosa, acaba se transformando em uma imposição da racionalidade cristã, pois, para São Tomás, segundo Wolkemer (2001), o pagão dotado de racionalidade é aquele que “não conflita com as Escrituras.” (WOLKEMER, 2001, p. 22).

Em outras palavras, ser racional significa aceitar a doutrina cristã, mesmo que o cristianismo não seja a religião praticada pelo sujeito. Implica, então, a aceitação das premissas culturais e filosóficas cristãs.

Mas quais seriam os impactos de tais premissas no valor cultural que se atribui ao trabalho? É o que se pretende analisar, após essa breve reflexão sobre as bases do pensamento ocidental.

4.5 O espírito do capitalismo na reforma protestante segundo Max Weber

Para Battaglia (1958), o Renascimento – entre os séculos XIV a XVI - foi um momento definitivo no desenvolvimento do pensamento europeu, vez que transferiu os interesses filosóficos do plano divino para o plano terreno. Desta forma, o homem se tornou o sujeito ativo da reflexão filosófica.

A separação do homem em relação à natureza se aprofunda com o humanismo renascentista, pois só o homem possui racionalidade para agir livremente, sem ser aprisionado pelos instintos, como seriam os animais. Pelas atividades racionais do homem, este se aproxima do plano divino. O ócio contemplativo, agora, ganha conotação negativa.

Mas o Renascentismo não celebra todas as formas de trabalho humano, e sim aqueles que possuem intelectualidade, pois seriam os trabalhadores que manipulam a natureza “[...] os humildes camponeses, escravos das paixões, incapazes de raciocinar e de fazer obra coerente [...]”. (BATTAGLIA, 1958, p. 105).

No entanto, é com a Reforma Protestante que o trabalho adquire um significado extremamente forte para o desenvolvimento do capitalismo.

A Reforma Protestante eclodiu no século XVI, com a fixação das 95 teses de Martinho Lutero, em 31 de outubro de 1517, na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, na Alemanha. Posteriormente, ela se desdobrou pela Europa, inaugurando uma nova forma de pensamento que modela até os dias de hoje o comportamento dos sujeitos no capitalismo.

Max Weber (2006) dedicou-se à análise dos componentes culturais do protestantismo que permitiram a consolidação do capitalismo e é a partir de seus estudos que se buscará compreender os simbolismos ligados ao trabalho que ainda acompanham o pensamento ocidental.

4.5.1 A economia de necessidade versus o espírito do capitalismo

Tal como os autores descolonialistas, mencionados no capítulo segundo, bem como Marx e Engels (2001), Max Weber localiza o nascimento do capitalismo nas Américas. No entanto, sua proposição não se restringe ao aspecto econômico – como o início da manufatura nas *plantations* norte-americanas, como apresenta Coronil (2005) e nem no mercantilismo, como exposto por Marx e Engels (2001).

Weber dedica-se ao elemento cultural – a religião - que permitiu que os indivíduos se amoldassem à lógica comportamental do capitalismo nascente.

Segundo Weber (2006), o que distingue a sociedade europeia das demais é a racionalização de todos os aspectos da vida. Nesse sentido, não seria o impulso da ganância pelo lucro que teria permitido o nascimento e a consolidação do capitalismo, mas sim a restrição racional, ou melhor dizendo, a moderação racional dos impulsos do “corpo irracional” que permitiu que o capitalismo se desenvolvesse.

As transações comerciais, o sistema de financiamento bancário, as organizações manufatureiras⁶⁰, as guerras, os “aventureiros capitalistas” sempre estiveram presentes na história mundial. Mas somente o Ocidente cristão transformou esse modo de vida – até então secundário – em um sistema político e econômico preponderante, a partir da organização racional do trabalho “livre”.

⁶⁰ Colégias romanas, na Antiguidade Clássica Helena e corporações de ofício e de jornaleiros, no fim da Idade Média.

A organização industrial racional, voltada para um mercado regular e não para oportunidades especulativas de lucro, tanto políticas como irracionais, não é, contudo, a única peculiaridade do capitalismo ocidental. A moderna organização racional das empresas capitalísticas não teria sido possível sem dois outros fatores importantes em seu desenvolvimento: a separação dos negócios da moradia da família, fato que domina completamente a vida econômica, e, estritamente ligada a isso, uma contabilidade racional. (WEBER, 2006, p. 29).

Weber (2006) identificou, estatisticamente, no século XIX, que os donos do capital e os trabalhadores mais especializados não eram católicos, mas sim protestantes e a partir de tais dados tentou explicar o porquê do capitalismo do século XVIII ter se desenvolvido com mais solidez em países protestantes.

O número de católicos em instituições de ensino técnico e em ocupações comerciais e industriais era muito inferior em relação ao número de protestantes. Os católicos preferiam instituições humanísticas e tendiam a permanecer em suas oficinas, do que tornarem-se mestres artesãos. O católico parecia preferir uma vida mais pacata, segura, previsível ao invés de uma vida repleta de riscos, porém com mais oportunidades de ganhos materiais.

O *ethos* da economia católica é definido por Weber (2006) como “economia tradicional da necessidade”, onde a produção de mercadorias é estritamente voltada para atender às necessidades básicas dos indivíduos e da comunidade.

O que Weber (2006) denomina de *espírito capitalista* seria o *ethos* de acumulação de capital, de forma racional e sistemática, que tanto marcou a sociedade norte-americana do século XVIII. Segundo o sociólogo, tal *ethos* nunca esteve presente como elemento fundante das culturas mundiais. “De fato, o *summum bonum* dessa ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver [...]; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo [...]” (WEBER, 2006, p. 51).

A aquisição econômica deixou de estar subordinada ao propósito de satisfazer as necessidades para se tornar o objetivo final, uma espécie de princípio-guia do capitalismo.

Assim, o indivíduo é inserido nessa dinâmica do sistema de relações sociais - transmutado pelo capitalismo em um sistema de mercado -, de modo que o sistema passa não somente a dominar a economia, mas também a educar e selecionar os indivíduos para observarem tal *ethos*, de modo que a obediência se torna um modo de seleção dos mais adaptados.

A tradicional doutrina cristã do livre arbítrio não servia ao capitalismo, pois ela não subordinava e nem disciplinava o trabalho e muito menos tornava o capitalista um homem de negócios.

Para Weber (2006), a utilização racional do capital e do trabalho foi um dos mais fortes obstáculos para a adaptação dos sujeitos ao sistema, razão pela qual o mais importante oponente ao *espírito capitalista* era o tradicionalismo católico.

Para exemplificar essa proposição, Weber (2006) descreve como se buscou disciplinar os trabalhadores por meio do salário. Ele descreve que o sistema remuneratório adotado na Europa, na agricultura, era o de pagamento por tarefa.

Inicialmente, os capitalistas, desejando intensificar a produção, aumentaram o valor da tarefa. No entanto, os trabalhadores diminuíram a intensidade do trabalho, mantendo o valor médio da remuneração que recebiam. “A oportunidade de ganhar mais foi menos atraente do que trabalhar menos.” (WEBER, 2006, p. 55-56). Ou seja, no modo de vida tradicional católico, bastava continuar vivendo como sempre se viveu.

Os capitalistas então adotaram a estratégia oposta. Diminuíram o valor da tarefa. No entanto, naquele momento histórico, tal medida tornou-se ineficiente, pois o aumento do exército de reserva de trabalhadores fez crescer quantitativamente a disponibilidade de mão de obra, mas não a incrementou qualitativamente. “Baixos salários não são sinônimo de trabalho barato. De um ponto de vista puramente quantitativo, a eficiência do trabalho diminui com um salário que seja fisiologicamente insuficiente [...]” (WEBER, 2006, p.56).

Desta forma, foi necessário que o capitalismo desenvolvesse um longo e profundo processo educativo para que seu *ethos* se firmasse no imaginário social e isso foi feito transformando a concepção do trabalho humano, que passou a ser um fim em si mesmo.

Até então havia um controle tênue e quase imperceptível da vida cotidiana dos sujeitos pela Igreja Católica. O protestantismo o aprofundou, de forma repressiva.

Weber (2006) chega a descrever como a proto-indústria ou fábrica descentralizada - embora tenha adotado a racionalização contábil - ainda possuía um espírito tradicionalista de negócios, não compatível com o capitalismo. A margem de lucro, o modo de realizar transações e até de organizar o trabalho mantinha-se tradicional, sem o ímpeto compulsivo para obtenção de lucro.

A tradicional forma de vida acabou sendo solapada. “O estado idílico desmoronou sob a pressão de uma amarga e competitiva batalha, criaram-se fortunas consideráveis que não foram aplicadas a juros, mas sempre reaplicadas no negócio.” (WEBER, 2006, p. 61). O tipo ideal de capitalista além de enxergar o objetivo de sua vida no trabalho sem descanso, evita a ostentação e gastos desnecessários.

Para Weber (2006), o desenvolvimento do *espírito capitalista* faz parte de um processo muito maior de desenvolvimento do racionalismo ocidental. Em outras palavras, a

questão não está circunscrita à economia. Ela envolve o modo de ser ocidental, onde a técnica substitui os valores sociais tradicionais cristãos.

No entanto, a própria religião foi um fator de extrema importância em tal processo. Desta forma, Weber (2006) localiza o *ethos* capitalista na Reforma Protestante, que se passará a analisar.

4.5.2 Não pense, trabalhe

Um dia após o afastamento de Dilma Rousseff, o presidente interino, Michel Temer, proferiu um discurso muito criticado pelos ativistas sociais brasileiros.⁶¹

Em seu discurso, Temer disse a seguinte frase: “Não pense em crise, trabalhe.” Logo em seguida, em várias cidades apareceram *outdoors* que a reproduziam. Imediatamente, os jovens engajados na luta social, passaram a criticar tais palavras, nas redes virtuais. Mas a controversa frase dita por Temer não é novidade na cultura ocidental.

“O trabalho liberta”. Essa era a inscrição no campo de concentração nazista de Auschwitz I. “O trabalho dignifica o homem”, repetem os aposentados que jogam damas no Café Nice, em Belo Horizonte.⁶² “O parça é gente boa, ele é trabalhador”⁶³, dizem os jovens, ao descreverem seus amigos.

A bancada pentecostal⁶⁴ – base de sustentação do Governo interino -, surgiu, no Brasil, pela primeira vez, como uma articulação política poderosa, dispersa em vários partidos e com uma pauta extremamente conservadora. Mas como isso se relaciona com o atual momento político brasileiro, onde os direitos sociais, especialmente os trabalhistas e previdenciários, correm sérios riscos?

⁶¹ Discurso proferido em 12 de maio de 2016, após a Câmara dos Deputados autorizar a abertura do processo de impedimento de Dilma Rousseff.

⁶² O Café Nice fica na Praça Sete, centro de Belo Horizonte, fundado em 1939, é uma cafeteria muito tradicional na cidade. O Café Nice é frequentado, especialmente, por homens aposentados que jogam damas ao lado do Café e também pela autora, que o considera o melhor café da cidade.

⁶³ Parça é o diminutivo de parceiro. Significa aquele indivíduo.

⁶⁴ Normalmente, o termo utilizado é bancada evangélica. No entanto, o termo evangélico designa todas as Igrejas Reformadas. A autora decidiu efetuar tal diferenciação, pois enxerga peculiaridades na expressão reformadora religiosa no Brasil, que não permitem a confusão com as Igrejas Reformadas Europeias, tais como a Metodista, a Luterana, a Batista. O movimento pentecoste é um fenômeno singular do Brasil e engloba Igrejas como a Universal, Assembleia de Deus, Deus é amor, entre inúmeras outras. Segundo o último censo do IBGE, de 2010, enquanto a proporção de católicos cai no país, a de evangélicos apresenta forte crescimento. Atualmente, cerca de 22,2% da população brasileira é composta de evangélicos, sendo que destes, 60% declaram-se pentecostes ou neopentecostes. Para leitura dos dados estatísticos, segure-se **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>> Acesso em: 13 de jul. 2016.

Ora, os valores atualmente atribuídos ao trabalho humano sofreram profundas mudanças com advento da Reforma Protestante e são esses valores que guiam as interpretações culturais, econômicas e jurídicas a respeito do trabalho, conforme já debatido no tópico anterior.

O intuito do presente tópico é analisar, a partir de Weber (2006), quais são esses valores simbólicos religiosos que parecem estar, novamente, penetrando no *ethos* social.

Vocação é um termo muito utilizado nas sociedades ocidentais capitalistas. Muitas vezes indica certa inclinação individual para uma profissão específica. Outras vezes, carrega um sentido religioso, algo similar a um suposto “chamado de Deus”, como é comum nas Igrejas pentecostais brasileiras.

Segundo Weber (2006), na Reforma Protestante *vocação* passou a significar o cumprimento dos deveres nos afazeres cotidianos, mundanos, seculares. Este conceito que se tornou central no protestantismo, passou a significar que “O único modo de vida aceitável por Deus não estava na superação da moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente no cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Essa era sua vocação.” (WEBER, 2006, p. 70).

Lutero desenvolveu tal conceito e o modificou, ao longo do tempo. De início, seguindo a tradição católica de São Tomás de Aquino, Lutero concebia as atividades cotidianas como algo eticamente neutro, que atende às necessidades do corpo. Mas na medida em que aumentavam as críticas de Lutero ao ócio monástico, a *vocação* passou a ganhar relevância.

A vida monástica passou a representar, para Lutero, renúncia aos deveres no plano terreno, uma espécie de egoísmo que levava a abstenção das obrigações seculares, ao passo que a *vocação* expressava o amor em Deus. “Essa justificativa moral para as atividades mundanas foi um dos mais importantes resultados da Reforma.” (WEBER, 2006, p. 71).

Em outras palavras, o efeito moral da Reforma foi aumentar, exponencialmente, a ênfase moral e a sanção religiosa em relação ao trabalho, organizado no âmbito da *vocação*.

No entanto, o próprio Weber (2006), destaca que o conceito de *vocação* de Lutero não é a semente vital do *espírito capitalista*. O que teria gerado o impulso psicológico para o trabalho, a partir das crenças e práticas religiosas, seriam as seitas protestantes ascéticas.

Weber (2006) localizou quatro seitas protestantes ascéticas que muito influenciaram a cultura ocidental, a partir do século XVII. O metodismo, surgido no interior da Igreja Anglicana Inglesa, a partir da sua separação desta, nos EUA. O pietismo, cisão interna do

calvinismo, o próprio calvinismo e o batismo, que tanto exerceu influência sobre os primeiros movimentos sindicais ingleses, como aponta E. P. Thompson (2004a).

O pietismo e o calvinismo se tornaram as seitas ascéticas mais radicais e receberam, nos EUA, a designação de puritanismo.

Mas até que ponto e como a religião acabou impulsionando nos sujeitos um comportamento compatível com a racionalização capitalista? É o que se pretende discutir a seguir.

4.5.2.1 Deus é mau. Deus é bom. Deus do trabalho. Deus da contemplação: a solidão calvinista e a vocação para o trabalho

O calvinismo é, para Weber (2006), o desenvolvimento radical do protestantismo luterano. Suas raízes estão localizadas entre os séculos XVI e XVII na Holanda, Inglaterra e França, países que ingressaram no capitalismo, na sua segunda fase, conforme exposto no capítulo anterior.

Mas o que seria tão importante na doutrina religiosa de Calvino que tornou possível introjetar nos indivíduos uma postura metódica para o trabalho? Talvez seja necessário iniciar pelo princípio – como diriam os cristãos -, ou seja, pelo próprio Deus.

Deus seria uma figura sanguinária ou piedosa? No Antigo Testamento, Deus parece não ter nenhum amor pela humanidade.

- 18.** Se um homem tiver um filho indócil e rebelde, que não atenda às ordens de seu pai nem de sua mãe, permanecendo insensível às suas correções,
19. seu pai e sua mãe tomá-lo-ão e o levarão aos anciãos da cidade à porta da localidade onde habitam,
20. e lhes dirão: este nosso filho é indócil e rebelde; não nos ouve, e vive na embriaguez e na dissolução.
21. Então, todos os homens da cidade o apedrejarão até que ele morra. Assim, tirarás o mal do meio de ti, e todo o Israel, ao sabê-lo, será possuído de temor. (DEUTERONÔMIO, 21. 18-21).

Pais e mães levando os filhos à morte pelo apedrejamento. Essa é a prescrição do Deus do Antigo Testamento para a desobediência.

- 23.** Mas, se houver outros danos, urge dar vida por vida,
24. olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé,
25. queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe. (ÊXODO, 21. 23-24).

Violência é a medida da justiça e a estratégia da guerra contra os não “escolhidos”, para o Deus sanguinário.

25. Farei cair sobre vós a espada para vingar a minha aliança. Se vos ajuntardes em vossas cidades, lançarei a peste no meio de vós e sereis entregues nas mãos de vossos inimigos.
26. Tirar-vos-ei o pão, vosso sustentáculo, de tal sorte que dez mulheres o cozerão em um só forno e vo-lo entregarão por peso; comereis e não ficareis saciados.
27. Se, apesar disso, não me ouvirdes, e me resistirdes ainda,
28. marcharei contra vós em meu furor e vos castigarei sete vezes mais, por causa dos vossos pecados.
29. Comereis a carne de vossos filhos e de vossas filhas.
30. Destruirei vossos lugares altos e quebrarei vossas estelas solares; amontoarei vossos cadáveres sobre os de vossos ídolos, e minha alma vos abominará.
31. Reduzirei a deserto as vossas cidades, devastarei vossos santuários e não aspirarei mais o suave odor de vossos perfumes.
32. Desolarei vossa terra e vossos inimigos ficarão estupefatos com ela quando a habitarem.
33. Eu vos dispersarei entre as nações, e desembainharei a espada atrás de vós; vossa terra será devastada e vossas cidades se tornarão desertas. (LEVÍTICO, 26. 25-33).

A descrição da versão de Deus no Antigo Testamento destoa, de sobremaneira, do Deus apresentado no Novo Testamento e cultuado pelos católicos.

O Deus católico, o do Novo Testamento, é repleto de bondade e prega a inclusão universal dos indivíduos, a partir da aceitação do cristianismo. Por sua vez, o velho Deus, do Antigo Testamento, parece ser bom apenas para o povo hebreu e desde que este povo siga à risca a sua vontade. Ele não perdoa. Ele aniquila.

Essa distinção é de suma importância no calvinismo, uma vez que Deus deixa de ser compreensivo e amoroso e retorna a sua faceta malvada. Mas esse elemento, por si só, não oferece noções hábeis para aprofundar a discussão aqui proposta. É necessário compreender como, na doutrina religiosa dos reformadores, age esse Deus.

A *predestinação* é considerada o dogma mais característico do calvinismo. Segundo esta doutrina, Deus tem um plano divino para cada um de nós e a tal plano não devemos nos opor, pois ele representa a sua vontade.

No período medieval, este conceito sustentou a sociedade feudal, estratificada em três estamentos – nobreza, clero e campesinato – impedidos de alterar sua condição social - e, portanto, suas obrigações delas decorrentes.

Com o calvinismo, essa ideia toma uma conotação radicalmente distinta, tanto que, segundo Weber (2006), a teoria da *predestinação* foi alvo de intensos debates entre os membros da nobreza e os puritanos.

A ideia de que o destino dos indivíduos não pode ser alterado no plano terreno acompanhou o pensamento cristão. O que é inovador é que Calvino transforma essa impotência humana em impulso para o trabalho, o que, de fato, possibilitou a mobilidade social, até então, inadmissível.

Para Calvino, só Deus é livre – o que contraria a doutrina católica do livre arbítrio – e a vontade de Deus não pode ser revelada, estando tudo, inclusive, a existência dos sujeitos, envolto no mistério da verdade divina. Deus escolhe os indivíduos que serão abençoados pela sua graça – a salvação eterna da alma - e a parcela desses indivíduos é pequena. Os demais estão já condenados.

O retorno do Deus voluntarioso e misterioso acabou empurrando os indivíduos reformistas para uma solidão. Vez que os seres humanos seriam incapazes de compreender a vontade divina, que seria imutável, só resta ao indivíduo caminhar sozinho para encontrar o seu destino misterioso.

No tocante à coisa mais importante da vida para o homem do tempo da Reforma – a sua salvação eterna – era ele forçado a seguir sozinho o seu caminho para encontrar um destino que já fora determinado para ele e para a eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum padre, já que quem era escolhido só poderia entender a palavra de Deus em seu próprio coração. Nenhum sacramento, pois, apesar dos sacramentos terem sido instituídos por Deus para aumento de Sua própria glória, devendo por isso ser escrupulosamente observados, não eram meios para se obter a Graça, mas apenas a *externa subsidia* subjetiva da fé. (WEBER, 2006, p. 87).

Pode-se visualizar aí um impulso muito profundo para o individualismo. Sem um intermediador da fé – sacerdote -, sem rituais religiosos – os reformadores eram avessos a qualquer ritual religioso, entendendo-os como pecado e superstição – restava ao indivíduo caminhar só, sem saber se seria salvo ou se estava destinado à punição severa de Deus.

Para Weber (2006), esta é a grande distinção do calvinismo em relação ao catolicismo e até mesmo ao luteranismo. A Igreja e os sacramentos agora são incapazes de salvar o indivíduo. O que resta então? Um profundo isolamento interior.

Diziam os calvinistas que o mundo só existe para glorificação de Deus. Se o mundo existe só com esse propósito, os fiéis eleitos por Deus estão no mundo somente para obedecer à vontade divina e aumentar a glória de Deus. Mas Deus quer uma prova dessa devoção, uma prova de que seus mandamentos estão sendo cumpridos no desenrolar da vida social no plano terreno. Mas se seríamos incapazes de conhecer a verdade divina e, portanto, saber se estamos cumprindo os mandamentos, como fazer?

Restaria aos fiéis, apenas, viverem glorificando a Deus. Mas o meio de se fazer isso não é beneficiando o corpo, mas sim, exercendo a *vocação* determina pela vontade divina, ou seja, trabalhando de forma ascética e racional.

O fiel teria o dever de confiar na vontade divina. Deveria se considerar salvo. E para obter essa confiança, o “remédio calvinista” prescrito é uma intensa atividade no plano terreno, o trabalho de forma metódica.

Segundo Weber (2006), no catolicismo, o fiel sentia seu estado de graça, a partir dos simbolismos religiosos. A participação nos rituais – sacramentos – o fazia sentir como uma espécie de instrumento da vontade divina, ao passo que, no calvinismo, tal sentimento de pertença em relação ao divino se daria pela adoção de um comportamento ascético.

A fé verdadeira no calvinismo se expressa por meio de uma conduta que se preste a aumentar a glória em Deus. “Na prática, isso significa que Deus ajuda a quem ajuda a si mesmo.” (WEBER, 2006, p. 94). A salvação corresponde à adoção de um modo de vida ascético, com autocontrole sistemático, que inibe quaisquer prazeres carnis.

O fazer ético se transformou. No catolicismo, ele implica condutas isoladas. O fiel poderia viver em um ciclo de pecado e redenção. Além de seus deveres tradicionais, o fiel católico praticaria boas ações, mas de forma isolada. Ações isoladas sucessivas, para expiar pecados individuais e melhorar as chances de salvação. Uma ética de intenções, onde cada ação isolada é determinada pelo seu valor. De forma que a absolvição de sua Igreja recompensaria as próprias imperfeições do indivíduo. O sacerdote distribuía redenção, esperança de graça, certeza do perdão.

No calvinismo, por sua vez, prega-se um sistema de vida conexo. A ausência do sacerdote faz com que o fiel viva em uma eterna tensão, já que há uma prévia condenação à qual não se poderia escapar.

O Deus calvinista não espera boas ações isoladas, mas sim toda uma vida metódica, que combina as boas ações em um sistema unificado, racionalizado. A vigilância comportamental do sujeito passa a ser ativa, em todos os instantes da vida cotidiana. Só uma vida baseada na reflexão religiosa constante poderia fazer o estado de natureza ser superado. Desta forma, a racionalização da fé deu à religião reformada uma tendência peculiar de ascetismo.

O ascetismo não é uma conduta inovadora dos calvinistas. Ele esteve presente na Idade Média e também buscava libertar os homens do poder dos impulsos irracionais e da sua dependência em relação ao mundo terreno e à natureza, buscando sujeita-lo à supremacia da vontade divina.

A intenção era de que o monge católico fosse treinado para ficar a serviço de Deus. No entanto, embora o ascetismo católico não ficasse restrito aos monges – houve a tentativa dos

franciscanos de tornar tal comportamento um modo de vida católico – ele se opunha à cultura popular.

Há uma evidente distinção do ascetismo medieval com o ascetismo calvinista, pois o calvinismo transformou o modo de vida ascético em atividade terrena, o que antes era restrito aos sacerdotes. Quanto mais ascético, mais separado da vida cotidiana o indivíduo se encontrava. Na Reforma, todo cristão passou a se tornar monge, segundo Weber (2006).

A ideia de comprovar a fé do indivíduo pelas atividades seculares foi o impulso necessário para tornar popular – de forma inédita na cultura ocidental - a vida ascética.

Porém, o ascetismo trazia consigo uma postura totalmente distinta em relação ao outro. No catolicismo, sentia-se simpatia com relação aos pecadores, talvez baseada na consciência das próprias fraquezas do indivíduo.

Por sua vez, no calvinismo, o sentimento é de desprezo para com os inimigos de Deus, que carregam os sinais de condenação eterna. Esse tipo de sentimento, conforme esclarece Weber (2006), por vezes provocou a formação de seitas – comunidades religiosas isoladas.

A doutrina calvinista manteve os preceitos morais do Antigo Testamento, especialmente, os livros os Provérbios e os Salmos, os mais lidos pelos puritanos. Foi o caráter peculiar do ascetismo calvinista que o fez adotar o Antigo Testamento.

- 16. Seis coisas há que o Senhor odeia e uma sétima que lhe é uma abominação:
- 17. olhos altivos, língua mentirosa, mãos que derramam sangue inocente,
- 18. um coração que maquina projetos perversos, pés pressurosos em correr ao mal,
- 19. um falso testemunho que profere mentiras e aquele que semeia discórdias entre irmãos. (SALMOS, 6. 16-18).

A pregação de um comportamento reto, sem desvios, para que o ódio de Deus não se atraia para o indivíduo permeia todo o Antigo Testamento. Mas, a submissão à vontade divina, inclusive pelo trabalho, pode ser o caminho pelo qual se alcança a felicidade.

- 3. Confia teus negócios ao Senhor e teus planos terão bom êxito.
- 7. Quando agradam ao Senhor os caminhos de um homem, reconcilia com ele seus próprios inimigos.
- 9. O coração do homem dispõe o seu caminho, mas é o Senhor que dirige seus passos.
- 17. O caminho dos corretos consiste em evitar o mal; o que vigia seu procedimento conserva sua vida.
- 20. Quem ouve a palavra com atenção encontra a felicidade; ditoso quem confia no Senhor.
- 26. A fome do trabalhador trabalha por ele, porque sua boca o constringe a isso.
- 32. Mais vale a paciência que o heroísmo, mais vale quem domina o coração do que aquele que conquista uma cidade.
- 33. As sortes lançam-se nas dobras do manto, mas do Senhor depende toda a decisão. (PROVÉRBIOS, 16. 3; 7; 9; 17; 20; 26; 32-33).

Outro elemento interessante da Reforma protestante, segundo Weber (2006), foi a contabilidade religiosa, que consistia em livros, nos quais os fiéis lançavam as tentações que sentiam, os pecados, os progressos religiosos, uma espécie de santificação da vida que transformou o caráter da Igreja, agora quase uma empresa de negócios que racionaliza e categoriza os mínimos detalhes cotidianos. “A cristianização total da vida completa era a consequência (*sic*) dessa qualidade metódica da conduta ética, à qual, diferentemente do luteranismo, o calvinismo obrigada os homens.” (WEBER, 2006, p. 101).

A doutrina da *predestinação*, como arcabouço teórico mais importante do calvinismo, e que impulsionou a adoção do modo de vida ascético ampliou-se para muito além de grupos religiosos, transformou-se em doutrina utilitária, habilmente articulada pelo capitalismo.

Por sua vez, o pietismo acabou introduzindo a noção de que a recompensa divina poderia se dar no plano terreno.

O pietismo foi uma seita ascética da Europa continental – especialmente Holanda e Alemanha - que se desenvolveu no interior do calvinismo e também possuía, como ponto de partida de seu arcabouço ético, a adoção do ascetismo. O que o diferenciava do calvinismo, segundo Weber (2006), era a doutrina da prova.

Para os pietistas, o simples conhecimento da teologia não garantiria a prova da fé, o que gerou uma descrença nos teólogos e os levou a se isolarem do mundo, em comunidades semicomunistas, onde os fiéis poderiam viver livres de todas as formas de tentações mundanas, segundo Weber (2006). O objetivo religioso que levou a intensificação do ascetismo era desfrutar a graça divina ainda no plano terreno, ao contrário da espera futura do plano divino, pregada pelo calvinismo.

O pietismo conservava alguns elementos do luteranismo, como, por exemplo, a admissão de demonstrações emocionais – inclusive histéricas -, o que a racionalização calvinista rejeitava veementemente. E trouxe outra inovação que foi a *doutrina do terminismo*, segundo a qual a graça divina pode ser oferecida a todos, em algum momento de sua vida terrena.

No entanto, a graça só poderia se tornar efetiva se houvesse o arrependimento prévio. Elaboraram-se, assim, métodos para introduzir nos sujeitos o arrependimento, um dos quais dizia que a graça obtida por meio dele possibilitaria a absolvição. Em outras palavras, a graça poderia ser comprovada. A sorte, por exemplo, era uma prova da graça divina.

O trabalho também aparece, no pietismo, como a atividade ascética por excelência, pois o valor mais importante para as comunidades petistas era a vida cristã ativa, desenvolvida pelo trabalho dos missionários e pelo trabalho profissional guiado pela *vocação*.

Segundo Weber (2006), o pietismo poderia ser detectado em empregados fervorosos e nos empregadores piedosos, predominantemente patriarcais. Ao passo que o calvinismo é observado nos capitalistas que defendiam um rigoroso legalismo e possuíam um comportamento direcionado para os investimentos nos negócios.

Já o metodismo conservou as bases do pietismo e se desenvolveu no mundo anglo e norte-americano, onde introduziu a noção de que o fiel deveria ter absoluta certeza do perdão divino. Ou seja, não bastava a conduta ética, era necessário portar o sentimento de graça. Assim como no puritanismo continental, no metodismo a certeza emocional da salvação era resultado imediato da fé. Uma vez despertada tal emoção, a conduta do indivíduo era direcionada para a busca racional da perfeição.

Weber (2006) esclarece que, para batistas, menonistas e quacres a salvação era exclusividade dos fiéis. A comunidade religiosa consistia naqueles que haviam atendido ao chamado de Deus, os *renascidos*. Isso gerou, nas primeiras comunidades batistas, um rígido afastamento do mundo, sendo que o intercâmbio com o mundo mundano só deveria se dar em situações estritamente necessárias. Tais Igrejas nutriam um profundo desprezo com relação ao mundo exterior e prescreviam uma incondicional submissão a Deus.

Essa levou ao ascetismo, a partir de bases completamente distintas do calvinismo. De acordo com ela, somente os indivíduos adultos poderiam ser batizados, após adquirirem a fé. E a justificação da fé “[...] consistia mais na tomada de posse espiritual de Seu dom da salvação. Mas isso ocorria mediante a revelação individual, pelo trabalho do Espírito Divino sobre o indivíduo, e apenas desse modo.” (WEBER, 2006, p. 115).

Ou seja, restaria ao fiel esperar pelo despertar gracioso. Uma espera silenciosa e solitária. Um aspecto importante que se deve destacar é a ideia de tomada da salvação. Ao contrário dos calvinistas, que entendiam que Deus já houvera determinado quem estava ou não salvo, os batistas, menonitas e quacres entendiam que a salvação era oferecida a todos e deveria ser tomada pelo fiel. O Espírito Santo falaria com qualquer um que desejasse ouvi-lo.

Outro elemento, no mesmo sentido, que se deve destacar é que tais religiões, de certa forma, buscaram resgatar os modos de vida do cristianismo primitivo, baseado na humildade e rejeição a qualquer idolatria mundana, inclusive com relação aos prazeres carnis. O modo de vida prescrito se assimilava à radicalidade franciscana, com uma rigorosa ruptura com

qualquer forma de alegria de viver. Ou seja, aqui se encontra inexistente o impulso para a acumulação de capital.

Talvez esse seja um aspecto que possa indicar o porquê da influência dos quacres e batistas no movimento sindical. Havia, *a priori*, no plano de Deus, uma igualdade – inexistente no calvinismo. Todos possuíam a salvação e deveriam tomar sua posse.⁶⁵

Os quacres desenvolveram a ideia de que o Espírito Santo se revela na razão e na consciência do fiel e é a única autoridade da Bíblia. Assim, eliminaram radicalmente, o que restava da doutrina da salvação por meio de um intermediário – sacerdote ou Igreja.

Os sacramentos também não eram meios de salvação, pois só a consciência interior, abençoada pelo divino, poderia conduzir o fiel. E essa consciência adquire uma força até então não atribuída, pois, na doutrina quacre, era impossível perder a graça alcançada e reincidir em atos pecaminosos. O estado de graça não era uma regra a ser seguida e sim uma obrigação prescrita.

Rejeitando a doutrina da *predestinação*, a doutrina batista apoiou-se na ideia da iluminação da consciência individual pelo Espírito que deveria refutar qualquer tipo de impulso irracional, emotivo. “Deus fala apenas quando a carne se cala!”

Os batistas rejeitavam qualquer atuação de seus fiéis nos serviços do Estado, pois o repúdio a coisas mundanas, o que incluía a recusa a idolatria da materialidade, era um dever religioso.

O ascetismo batista tornou tal prática uma máxima, o que contrastava com a ideia calvinista que autorizava a liberação de energia para aquisição privada, aceitando a conduta de obtenção do lucro. Como consequência, toda a racionalidade batista era direcionada para coisas apolíticas e antipolíticas. Na primeira fase do sindicalismo, tal característica aparece suplantada pelo Cartismo, mas continua no imaginário social que condena o sindicalismo político.

Em que medida a doutrina protestante, concretamente, contribuiu para a consolidação do capitalismo? É o que se tentará evidenciar abaixo.

⁶⁵ Tal tema foi aprofundado na dissertação da autora. GOMES, Maíra Neiva. **O sindicato reinventado: possibilidades de construção do sindicalismo cosmopolita no século XXI**. 2012. 406f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2012.

4.5.2.2 Das mãos de Deus nasce o capitalismo

Weber (2006) ressalta que a disciplina autoritária das Igrejas Reformadas foi substituída, nas seitas, pela adesão voluntária ao modo de vida ascético. Tal fato teria permitido a formação do *espírito do capitalismo* que, aliado à regulação mercantilista do Estado, propiciou a formação do sistema. Assim, nenhum fator explica-se sozinho.

Ainda para Weber (2006), as forças religiosas teriam sido influências decisivas na formação do caráter dos povos que viviam em países capitalistas. A verdadeira objeção protestante não era com relação à riqueza e sim ao ócio e aos prazeres terrenos. Só a atividade glorifica Deus. E a atividade, por excelência, era o trabalho.

Uma perspectiva interessante é com relação ao tempo. No catolicismo, o tempo pertence a Deus, daí resulta a condenação da prática de usura. A perda de tempo, para os reformadores, também é um pecado. O tempo pertence a Deus e não se pode desperdiçá-lo. “Cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus.” (WEBER, 2006, p. 127). Tempo é dinheiro, dizem os adeptos do capitalismo como *ethos* social único.

A ascese sexual é outro ponto de forte influência. Sexo é só para a reprodução, de forma a cumprir o mandamento do Antigo Testamento “crescei e multiplicai-vos”.

Enquanto na doutrina católica o trabalho se presta apenas para sobrevivência pessoal e da comunidade, no reformismo, o trabalho passou a ser considerado a própria finalidade da vida. “A falta de vontade de trabalhar é sintoma da falta de graça.” (WEBER, 2006, p. 125).

O trabalho era prescrito a ricos e pobres, pois, para todos, sem exceção, a vontade divina se revela por meio da *vocação*.

No luteranismo, a formação de classes sociais, a partir das ocupações expressava a vontade divina, algo semelhante a doutrina católica. A permanência no lugar designado por Deus era um dever religioso. Na visão puritana, tal preceito adquire novo significado, pois a vontade de Deus de dividir o trabalho deve ser reconhecida pelos seus frutos e não pela sua intenção.

O trabalho irregular, sem *vocação* determinada, era visto como uma transição necessária, já que a *vocação* se revela pela adoção do trabalho metódico e sistemático. “Deus requer não é o trabalho em si, mas um trabalho racional na vocação.” (WEBER, 2006, p. 126).

Desta forma, o protestantismo legitimou a moderna divisão do trabalho, a partir de um preceito ético, o da *vocação*. E a interpretação de que o lucro é manifestação de graça justificou o capitalismo.

Uma vida ascética, sem prazeres, com impulsos metódicos para o trabalho e a promessa de uma vida plena no futuro é o dogma atual do capitalismo. Assim, a *predestinação* tomada pelo fiel foi substituída pelo dogma capitalista da meritocracia, e o ascetismo, de uma forma distinta, ainda é a receita para a felicidade.

“Treine enquanto eles dormem, estude enquanto eles se divertem, persista enquanto eles descansam, e então, viva o que eles sonham”, diz o *meme* da internet.⁶⁶

Assim como a *predestinação*, agora transmutada em meritocracia, a *vocação* permanece como elemento chave do sistema. Dizem os mais velhos para os mais jovens: “estude e escolha uma profissão, nela você irá se realizar.”

Normalmente, essa “realização” não é acompanhada da noção de prazer e sim de ganhos monetários. A *vocação* dos sujeitos parece ser pré-determinada, em idade ainda muito tenra, pela possibilidade de se obter uma estabilidade financeira, mesmo que isso custe a sua felicidade.⁶⁷

Será que os sujeitos estão destinados a permanecer estáticos por uma vida inteira? Sem poder se reinventar ou desenvolver outras aptidões? Um adolescente de dezessete anos tem mesmo a capacidade de definir, em um vestibular, o que será para o resto da vida? Ou seria isso uma necessidade do sistema capitalista para que se possa organizar a produção a longo prazo, inclusive com formação técnica adequada?

Além disso, a Reforma Protestante aprofundou as dualidades ocidentais cristãs: corpo/alma e homem/natureza. O trabalho passou a ser o meio de disciplinar a irracionalidade do corpo, meio ético de aproximar a alma do plano divino.

⁶⁶ Na Parte II, aprofundaremos nos vocabulários das redes sociais. Para facilitar a compreensão do presente capítulo, optamos por apenas esclarecer que *meme* é uma mensagem curta, direta que é espalhada pelas redes virtuais. Geralmente, ela é acompanhada de imagens, na plataforma Facebook e se limita a utilização de 140 caracteres na plataforma Twitter.

⁶⁷ A *vocação* da autora foi definida aos 10 anos de idade, por meio de um teste psicológico que mediu seu QI – coeficiente intelectual. Filha de uma médica e de um engenheiro, o teste revelou duas coisas: a autora tremia ao ver sangue e não possuía nenhuma afinidade com as ciências exatas. Portanto, estava destinada para as ciências humanas. Mas e se fosse aplicado à autora outro método educacional? A autora possui enormes dificuldades com relação ao método pedagógico de decorar. Foi assim que lhe foi “ensinada” a matemática. Mas a matemática deriva da filosofia, ciência sem certezas e repleta de porquês. Talvez, sua rejeição à matemática tenha sido causada pelo método educacional e não por sua suposta falta de aptidão. Em sua adolescência, a autora sonhava ser professora de História. Mas sua mãe não permitiu que a autora fizesse matrícula no curso, mesmo aprovada no vestibular. Restou à autora, que até então era anarquista, justamente o Direito, uma das ciências clássicas das humanidades. Mas a autora nunca se identificou com o Direito, pois sempre o percebeu como um conjunto de regras que limitam a liberdade. Como explicar então sua *vocação*, que lhe trouxe até aqui? E se a autora resolvesse abandonar o Direito, mesmo após o seu doutoramento, e dedicar-se às artes, sua grande paixão, mas cujas aptidões nunca lhe foram desenvolvidas? Seria aceito pela sociedade ou a autora seria classificada como uma pessoa “anormal”?

O corpo ficou subordinado, em todos os aspectos da vida, à alma e ao desejo de purificação desta. Repressão sexual, repressão dos prazeres mundanos, condenação e instrumentalização do corpo, eis a fórmula capitalista.

Se o corpo trabalha pela purificação da alma, o corpo é submisso a essa. Nesse sentido, o corpo é um mero instrumento, completamente dissociado da subjetividade humana – alma (razão) – e, que pode, assim, ser comercializado, o mesmo valendo para todos os elementos da natureza. Transformar o corpo em mercadoria é apenas uma consequência da dissociação do indivíduo.

Partindo de todas essas premissas culturais, o Iluminismo e o próprio Romantismo Alemão transformaram o trabalho no elemento primordial da reflexão filosófica. E assim, o trabalho ganhou vida própria na cultura europeia, conforme se pretende demonstrar no capítulo posterior.

5 A COROAÇÃO DO TRABALHO NA CULTURA OCIDENTAL

Dako é bom!
Dako é bom!
Calma minha gente, é só a marca do fogão!
Calma minha gente, é só a marca do fogão!
Dako é bom!
Entrei numa loja, estava em liquidação.
Queima de estoque, fogão na promoção.
Escolhi da marca Dako porque Dako é bom!
(Trecho do funk “Fogão Dako”, Mc Tati Quebra Barraco)

Não é de forma despropositada que o presente capítulo inicia-se com uma epígrafe repleta de duplos sentidos. O fogão da marca Dako é destinado ao consumo popular. Seu preço médio é bem inferior em relação aos produtos de marcas similares. Além de expressar o ingresso das populações segregadas de favelas no mercado consumidor de massas, no Brasil, no início dos anos 2000, a letra da música ainda indica outros sentidos importantes.

A música é cantada pela Mc Tati Quebra Barraco, que pode ser considerada a primeira *funkeira* a expor, publicamente, no século XXI, o papel das mulheres nas favelas. Essa mulher descrita pela Mc é autônoma financeiramente. A ela cabe a escolha dos produtos que serão adquiridos por meio do dinheiro obtido com o seu trabalho. Sendo ela autônoma financeiramente, deseja afirmar sua liberdade sexual.⁶⁸

Mas por que a autora deseja fazer essa referência?

Conforme já exposto na introdução, a escolha de epígrafes que contém letras de *funk* e *rap* deve-se ao fato de ser o presente texto uma afirmativa do arcabouço cultural afro. Mas, além disso, a autora compreende que a observação da cultura popular pode ser um importante instrumento para se buscar entender como certos valores se expressam na sociedade.

Foi demonstrado, no capítulo anterior, que a Reforma Protestante generalizou o modo de vida ascético, permitindo que o *ethos* capitalista se interiorizasse nos sujeitos. Após tal movimento político religioso, o trabalho ganhou vida própria na cultura ocidental.

Mas, paralelamente ao processo de valorização cultural do trabalho humano, observou-se um intenso processo de vigilância comportamental sobre os sujeitos, que inclui também a sexualidade destes.

Seria o enaltecimento do trabalho humano uma continuidade dos processos de luta pelo reconhecimento da liberdade e da igualdade na Revolução Francesa? Ou seria um

⁶⁸ A repetição da palavra Dako não indica apenas a marca popular, mas também é uma mensagem de duplo sentido, que expressa a liberdade sexual feminina, que inclui uma ressignificação do sexo anal.

instrumento de disciplinamento para o trabalho assalariado, no sistema capitalista? Ou ambas as hipóteses?

O objetivo do presente capítulo é demonstrar como a entronização filosófica cultural do trabalho ocorreu, nos sistemas europeus, a partir do século XVIII.

Será destacado o papel da filosofia alemã que enraizou a concepção do trabalho como cultura, ou seja, transformação da natureza pelas mãos humanas. Para tanto, analisar-se-ão as contribuições de Hegel e Marx.

No entanto, pretende-se apontar a dualidade de tal processo. Ao mesmo tempo em que foi reconhecido como a atividade humana por excelência, o trabalho transformou-se em mercadoria.

A exaltação do trabalho na cultura ocidental pode ter auxiliado as classes populares a reivindicarem direitos relacionados ao assalariamento, mas parece não ter sido capaz de superar as dicotomias elementares que ainda acompanham as concepções sobre tal atividade humana, conforme se pretende debater abaixo.

5.1 A disciplina do trabalho liberta? Hegel e a dialética do reconhecimento

Segundo Battaglia (1958), é no século XVII que o trabalho se desvincula de suas premissas religiosas. Os iluministas buscaram conferir-lhe um sentido humano, conectado ao racionalismo da época.

Para Battaglia (1958), o trabalho, em Rousseau, adquire o sentido de aproximar o indivíduo de seu hipotético estado natural bondoso - corrompido pela propriedade privada ou pela dependência em relação à indústria -, por meio do estabelecimento do contrato social. Já Montesquieu enxergava vantagens sociais no entusiasmo do capitalismo pelo enriquecimento, ao passo que Voltaire entendia ser o trabalho um imperativo categórico que permitiria o progresso da civilização. Por sua vez, Locke considerava o trabalho um dos fatores econômicos essenciais, uma atividade individual que está na base de todo valor econômico atribuído às riquezas. Hume compreendia o trabalho como atividade que diferenciava a humanidade dos demais animais.

Mas é com o economista inglês Adam Smith que o trabalho adquire, definitivamente, um valor utilitário. Partindo da concepção de Locke, Smith concebe o valor das mercadorias como resultado do trabalho produtivo.

Entretanto, é a filosofia alemã e sua peculiar preferência pela cultura humana que moldará o conceito de trabalho, sob uma perspectiva humanística. Hegel é o principal

articulador do centralismo do trabalho na dinâmica do Estado Moderno. Seu sistema filosófico concebe ao trabalho um valor até então inédito.

De acordo com Mariá Brochado (2010), no sistema hegeliano, a liberdade não se dá apenas por meio do processo do conhecer, mas também, e especialmente, por meio das relações que os indivíduos estabelecem entre si no desenrolar histórico.

O Estado idealizado por Hegel se constitui, para Brochado (2010), por meio de dois processos dialéticos interconectados. No primeiro, evidencia-se um processo cognitivo que forma a certeza do indivíduo e revela a verdade do objeto. No segundo, revela-se a liberdade.

Hegel opõe-se à certeza da verdade no “eu”, na subjetividade, como defendido por Kant. Kant reconhecia o *cogito* cartesiano, ou seja, o “eu” portador de todo o conhecimento, como as raízes da alma (razão), impossível de se conhecer com profundidade e incapaz de exteriorizar-se.

A teoria por Hegel elaborada, por sua vez, prevê uma conexão do interior do indivíduo com o seu exterior, formando uma unidade. E tal conexão, como esclarece José Henrique Santos (1993), dá-se pelo trabalho, pois é a partir dele que o ser humano apropria-se da natureza, transforma-a em cultura. Nesse sentido, a passagem da natureza à cultura é um processo de humanização, no qual o indivíduo torna-se consciente de sua liberdade e busca o reconhecimento social.

Santos (1993) destaca que, no pensamento hegeliano, o indivíduo, ao produzir cultura, produz a si mesmo. Esse processo de exteriorização do “eu”, verdadeira objetivação de si mesmo é acompanhado pelo processo inverso, de interiorização, que corresponde à formação de si mesmo como sujeito consciente e educado pelo trabalho.

De certa forma, Hegel opõe-se ao individualismo exacerbado de sua época, ao compreender que o processo de reconhecimento da liberdade prescinde do *Outro*, que é a mediação do sujeito, ou seja, é a partir do *Outro* que se reconhece a si mesmo.

Em sua *Dialética do senhor e do escravo*,⁶⁹ Hegel apresenta o trabalho como necessidade imposta pelo reconhecimento. O trabalho é o mediador do reconhecimento da igualdade e da liberdade de todos os sujeitos.

Mas se, de fato, ao definir nesta passagem o trabalho como o “fazer de todos”, Hegel esboça sua concepção da sociedade civil como “reino da necessidade” ou “sistema

⁶⁹ A *Dialética do senhor e do escravo* não é a descrição dos processos históricos europeus, que levaram à derrocada do Antigo Regime e à consolidação do capitalismo. A *Dialética do senhor e do escravo* é uma metáfora. A respeito do tema, sugere-se o estudo de BROCHADO, Maria. A dialética do reconhecimento em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). **Hegel, liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 87-103.

de carências”, ao mesmo tempo a igualdade teórica e o intercâmbio de papéis entre produtores e consumidores no mercado permitem-lhe realizar a passagem para o Estado ético ou “reino da liberdade realizada”, pois a igualdade dos produtores e consumidores suprime dialeticamente a figura da dominação e da servidão. (SANTOS, 1993, p. 12).

E como se dá esse processo na teoria hegeliana?

O “eu” possui um saber sensível, imediato, produzido por ele mesmo. Ele avalia que detém todo o conhecimento. A consciência é “em-si” e “para-si”. É independente, livre, detentora da certeza absoluta de si mesma. Mas tal certeza, como adverte Brochado (2010), é uma certeza inocente, ingênua, pois não há reflexão da consciência sobre si mesma. Ela não se coloca como objeto de sua inteligência.

No entanto, o “eu” age, ele efetua ações no mundo exterior.⁷⁰ Ao sair de si, a consciência-de-si se depara com *Outras* consciências-de-si. Em um primeiro momento, todas elas se comportam como seres únicos, que se bastam em si mesmas. A consciência-de-si transforma a *Outra* em objeto, negando-lhe a subjetividade.

Como a consciência-de-si estabelece com a *Outra* uma relação de sujeito e objeto, ela passa a desejar o objeto, a querer consumi-lo e passa a efetuar esse ciclo repetidamente. No entanto, a consciência-de-si passa a desejar uma estabilidade, um conhecimento concreto e isso só pode ocorrer se *Ela* reconhecer a existência de *Outra* consciência-de-si.

Mas ao enxergarem a *Outra* consciência que é, ao mesmo tempo, idêntica e diferente dela, ambas travam a luta de vida ou de morte. A luta, segundo Brochado (2010), não é apenas pela sobrevivência material da consciência-de-si, mas também uma luta para confirmar a sua humanidade, a sua existência, o reconhecimento de que ela é livre.

A luta de vida ou de morte é travada porque a consciência-de-si se vê abalada pela existência da *Outra* e precisa readquirir a certeza de sua própria existência, a partir da eliminação da *Outra*.

Em sua luta, a consciência-de-si suprime a *Outra*, mas ao fazer isso suprime a si mesma, porque a *Outra* é ela mesma. As consciências-de-si então retornam para si mesmas, para sua interioridade. Ao fazer tal retorno, a consciência-de-si se restitui e restitui a *Outra*. É um movimento de reciprocidade.

⁷⁰ Opondo-se à Kant, que negava a capacidade do “eu” de se auto conhecer, Fichte reúne o “eu” teórico com o “eu” prático, que age, ao enfatizar que todo pensamento é uma ação e que toda ação é um agir moralmente, que implica no conhecimento do “eu”. Desta forma, Fichte inaugurou a tradição da filosofia alemã de pensar a consciência como uma ação que se externaliza e se depara com *Outras*, iguais a ela. Para aprofundamento do tema, sugere-se a leitura de SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993. 172 p.

No entanto, a luta de vida ou de morte foi travada e teve uma vencedora e uma perdedora. E é nesta passagem que o trabalho ganha um forte significado. A consciência-de-si vencedora nega a reciprocidade, ou seja, o reconhecimento da liberdade da *Outra* e a escraviza. O trabalho, então, passa a ser imposto à consciência-de-si perdedora.

A escravização da consciência-de-si perdedora ocorre porque a consciência-de-si vencedora precisa do reconhecimento de sua existência própria e isso só se dá pela *Outra*. Um objeto não reconhece um sujeito, só outro sujeito pode reconhecer um sujeito. Desta forma, manter viva a consciência-de-si perdedora implica a própria existência da consciência-de-si vencedora.

Forma-se assim a consciência-para-si – do senhor – e a consciência-para-o-outro – escravo. O senhor coloca o escravo para mediar a si mesmo e a natureza. O escravo que era então dependente do senhor – pois sua vida foi mantida pelo senhor – torna-se o grande mediador da consciência-para-si do senhor com o mundo exterior. A relação de dependência se inverte.

Tudo que o senhor consome é fruto da transformação da natureza efetuada pelo escravo, por meio do trabalho. Mas a relação do escravo com a natureza é também mediada pelo senhor, pela submissão do escravo ao senhor.

O escravo depende do senhor para se manter vivo. Como a relação é de submissão, o escravo não pode mais consumir como se fosse livre. Ou seja, seu desejo é reprimido. Desta forma, o escravo desenvolve uma relação de independência em relação à coisa que o senhor não possui.

Ao retardar o consumo da coisa pelo trabalho - já que o escravo deve alterar a coisa para o senhor que vai consumi-la -, o escravo retorna a sua própria consciência. O trabalho então adquire novo significado. Ele passa a ser o desejo reprimido, o consumo retardado, a mediação necessária entre homem e natureza.

Em outras palavras, o trabalho educa. “A pedagogia de Hegel é uma pedagogia do trabalho e da disciplina: a verdadeira transformação do mundo está no trabalho e na educação pelo trabalho.” (SANTOS, 1993, p. 96).

A relação do escravo com o objeto torna-o independente, ao passo que o senhor, agora, é dependente do escravo. Assim, pela mediação do trabalho, o escravo torna-se livre, enquanto o senhor se faz escravo. Mas quando o escravo reconhece a si mesmo no senhor, a reciprocidade se instaura e ambos reconhecem as liberdades. Ou seja, para que se saia do “reino das necessidades” para ingressar no “reino das liberdades”, é necessária a mediação

dos desejos pela disciplina do trabalho. Em outras palavras, trabalho é disciplina, que conecta a subjetividade do sujeito com o mundo exterior, a natureza.

Não se possa negar a grande carga humanística presente no sistema hegeliano. No entanto, é possível apontar que as premissas culturais e filosóficas permaneceram inalteradas.

O mundo da cultura, no sistema hegeliano, corresponde à natureza transformada pela subjetividade humana, pelo trabalho. Dessa forma, permanece a dualidade homem/natureza, na qual a natureza é apenas um instrumento da realização do suposto progresso da humanidade. A natureza continua sendo encarada como um objeto, totalmente disponível e subserviente às vontades humanas.

Por sua vez, a formação da consciência-para-si livre significa a exteriorização da subjetividade. Ou seja, permanece a dualidade corpo/alma, na qual o corpo que trabalha é um mero instrumento da realização da alma. É, portanto, secundário e pode, como consequência, ser comercializado.

Por fim, como se disse, trabalho é disciplina, e a própria disciplina é condição para se alcançar a tão almejada liberdade. Interessante notar que, apesar da tentativa de afastar a filosofia das reflexões meramente especulativas, carregadas de simbolismos religiosos, as premissas cristãs, inclusive as introduzidas pela Reforma Protestante – como a ideia de trabalho ascético, disciplinado, por exemplo – permanecem presentes no arcabouço filosófico dos séculos XVIII e XIX.

O impacto da teoria hegeliana é inegável. No entanto, é a continuidade de tal teoria que vai modular a ação dos sindicatos e o próprio Direito do Trabalho, no século XX, a partir da releitura marxista. Karl Marx foi discípulo de Hegel e deu continuidade à sua teoria, modificando alguns aspectos relevantes, conforme se pretende demonstrar a seguir.

5.2 Karl Marx e a coroação do trabalho: o trabalho enquanto objeto e sujeito

Antes de iniciar a exposição sobre o papel do trabalho na teoria marxista, é necessário, como bem lembra Leandro Konder (1992), situar Marx em seu próprio tempo.

Como já exposto anteriormente, Marx era hegeliano⁷¹ e fez parte do movimento da filosofia alemã que entronizou o trabalho como referencial e premissa teórica. Mas Marx também era europeu e viveu na Era Vitoriana⁷², quando o cientificismo atingia seu ápice.

⁷¹ Marx integrou o movimento de jovens hegelianos de esquerda.

⁷² Período que compreendeu o reinado da Rainha Vitória, no Reino Unido, entre 1837 e 1901. Durante o Reinado de Vitória, a Inglaterra liderou o capitalismo mundial, por meio de sua indústria têxtil, abraçou políticas

Segundo Konder (1992), é necessário compreender que Marx era um indivíduo europeu do século XIX e, assim como toda a sociedade europeia daquela época, entendia a evolução cultural desta não como um fenômeno intra-europeu, mas sim, supostamente, universal.

Dáí porque o mercantilismo, como primeira etapa do capitalismo, surge em Marx como um fenômeno secundário, algo como um simples pontapé inicial no sistema capitalista de produção.

A célebre frase “trabalhadores do mundo, uni-vos”, do *Manifesto Comunista*, elaborado por Marx e Engels (2001), na verdade, era uma espécie de convocação para os trabalhadores europeus apenas, pois lá já estariam consolidadas as premissas revolucionárias: trabalho assalariado “livre”, reunido em um mesmo espaço físico fabril.

Marx e Engels, ao criticarem a historiografia alemã de sua época, acabaram dando pistas do que entendiam por História. Enaltecendo os estudos franceses e ingleses que davam ênfase à modernidade capitalista, chegaram a afirmar que “a ‘história dos homens’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e do intercâmbio.” (MARX; ENGELS, 2009, p. 55-56).

A classe trabalhadora somente pode reivindicar sua emancipação quando já transformada em classe operária – organizada na fábrica centralizada –, segundo Marx (2006c).⁷³ Ocorre que, no século XVIII, tal fato histórico estava longe de ser realidade para trabalhadores sul-americanos e africanos, ainda submetidos ao trabalho forçado nas Américas – seja pela fórmula servidão indígena, seja pela fórmula escravidão africana. Assim sendo, não havia como ocorrer a tão aclamada revolução mundial em uma parte ínfima do planeta.

Konder (1992) ainda aponta que Marx vivenciou, em sua juventude, o ápice do Romantismo Alemão e, embora tenha se oposto aos românticos conservadores, sua obra é permeada por tais referências.

econômicas liberais e também expandiu sua política imperialista na África. Tal período também é descrito como o período do puritanismo. Em 1840, a Rainha Vitória optou por casar-se de branco. Até então, as cores dos vestidos de noivas variavam e o branco era raramente usado, pois com facilidade se sujava. Vitória optou pelo branco e esta cor passou a representar a pureza e a virgindade das noivas, devido ao próprio caráter extremamente conservador da Rainha. Para aprofundamento, sugere-se LINS, Regina Navarro. **O livro do amor**: do iluminismo à atualidade. Rio de Janeiro: Best Seller, 2012. v. 2. 297 p.

⁷³ A premissa revolucionária de Marx é a mesma do Iluminismo, qual seja, a libertação dos indivíduos das tradições e isso somente é possível no capitalismo. O camponês não era revolucionário, ele apenas revoltava-se, mas continuava preso à estrutura social do feudalismo. É necessário ser livre de tais amarras para engendrar uma ação revolucionária e fazer História.

Para compreendermos o timbre romântico dessas expectativas desmesuradas, devemos lembrar que o Romantismo exasperava os anseios, enfatizando, drasticamente, as energias da subjetividade.

Em sua essência, a “filosofia do sujeito” que a nosso ver se encontra em Marx não é romântica; ela nos parece (conforme esclareceremos adiante, neste livro) estar fundada sobre uma concepção bastante realista e notavelmente original da práxis humana. Entretanto, as condições em que o pensador procurava “traduzi-la” na ação política revolucionária, as potencialidades da intervenção do sujeito na história eram envolvidas pelas pressões da atmosfera do Romantismo. (KONDER, 1992, p. 23).

Assim como os demais de seu tempo, Marx empenhou-se para aplicar os métodos das ciências naturais no estudo do mundo social, o que demonstra seu cientificismo. Konder (1992) chega até a descrever o entusiasmo de Marx com a teoria evolucionista de Darwin que pode tê-lo influenciado no desenvolvimento da ideia de ditadura do proletariado como etapa necessária para abolição de todas as classes sociais.

Por fim, Konder (1992) visualiza em Marx o conservadorismo comportamental da Era Vitoriana e salienta que tal fato não o impedia de elaborar uma teoria revolucionária, do ponto de vista econômico, enquanto mantinha costumes conservadores.

É importante também recordar que Marx buscou explicar o capitalismo de seu tempo. O capitalismo industrial que utilizava o corpo do trabalhador, de forma metódica, para gerar lucro, o que hoje, tende a parecer não ser a forma predominante do capitalismo.⁷⁴

Situar Marx no século XXI é uma tarefa árdua, pois muitas das premissas foram alteradas. Atualmente, o capital que lidera o sistema é o capital financeiro, como apontado por Márcio Pochmann (2007).⁷⁵ E além deste capital alterar sua fórmula de obtenção de lucros, ele busca reorientar as forças de trabalho para o setor de serviços, que mercadoria – em sua forma física, tal como era no século XIX - alguma produz.⁷⁶

Assim sendo, faz-se necessária uma releitura de Marx, no século XXI, de modo que sua teoria adeque-se à nova realidade social.

5.2.1 Karl Marx e o trabalho enquanto objeto

O que torna o ser humano, humano? Essa indagação persiste na história da humanidade há alguns milênios e se encontra presente em diversos sistemas filosóficos. No sistema ocidental, a resposta parte da concepção grega de que os seres humanos são seres políticos.

⁷⁴ Tal tema será retomado na Segunda Parte.

⁷⁵ O capital especulativo financeiro sempre esteve presente no sistema. Mas nunca atingiu o patamar de ser a principal forma de acumulação do capitalismo, como é hoje.

⁷⁶ Estes temas serão retomados na Segunda Parte.

Com o advento do cristianismo, a “humanidade” passou a ser a semelhança entre os seres humanos e Deus. A partir do Renascimento, tornou-se a capacidade humana de transformar e dominar a natureza. Tal capacidade, no século XVIII, identifica-se com o trabalho.

Conforme demonstrado no tópico anterior, o trabalho adquiriu valor central no sistema filosófico europeu e Karl Marx partiu dessa premissa para elaborar seu complexo sistema.

Roberto Lyra Filho (1993) aponta que Marx inverteu a dialética de Hegel, baseada na abstração histórica, substituindo a consciência por um objeto real, o trabalho. Desta forma, o ponto central de toda teoria marxista é o trabalho humano, enquanto objeto e enquanto mediador da consciência do sujeito com outras consciências e com a natureza.

A dialética proposta por Marx parte da distinção entre o momento positivo da alienação⁷⁷ - quando o ser humano se reconhece em suas obras - e o momento negativo do estranhamento - degradação ocasionada pela propriedade privada, quando o ser humano deixa de se reconhecer em suas obras, tendo sua essência – trabalho - contraposta e negada por sua existência social, conforme será demonstrado abaixo.

5.2.1.1 A permanência das dualidades alma/corpo e homem/natureza no sistema marxista

Inicialmente, é importante fazer uma distinção. Normalmente, como advertem Ricardo Antunes (2003) e Celso Frederico (1995), os tradutores de Marx confundem os termos “alienação” e “estranhamento”, dando-lhes o mesmo significado.

A palavra *entäusserung* significa alienação ou exteriorização, que implica a objetivação da atividade trabalho. Ela não pode ser eliminada do contexto histórico do *fazer-se homem* do homem.

Alienação é a exteriorização da potência transformadora do trabalho humano, ou seja, é a atividade criativa que permite a transformação dos objetos. Em outras palavras, é a forma pela qual a essência humana – trabalho – manifesta-se e se plasma em um objeto que passa a possuir existência externa ao próprio trabalhador.

Nesse sentido, trabalho é a exteriorização da subjetividade humana. É o processo cultural de transformação e dominação da natureza pela alma.

Quando Marx utiliza o termo *entfremdung* dá-lhe um sentido negativo forte. Desta

⁷⁷ Alienação é a exteriorização da consciência humana, o modo pelo qual o sujeito imprime a sua subjetividade no objeto, o que ocorre por meio do trabalho, de acordo com a própria filosofia hegeliana. Marx utiliza esse conceito elaborado por Hegel, mas acrescenta uma nova forma de alienação em sua análise: a alienação negativa ou estranhamento. Esse tema será abordado no próximo tópico.

forma, sua melhor tradução seria estranhamento, uma forma específica de exteriorização do trabalho humano, em especial sob o domínio do trabalho assalariado no capitalismo. Trabalho estranhado seria, então, a transformação do fruto do trabalho em elemento subordinado à troca e à propriedade privada.

Ou seja, no trabalho estranhado o sujeito é separado do objeto, o que o impede de se reconhecer neste e formar a unidade necessária – sujeito e objeto – para que o sujeito tenha consciência-de-si.

Mas quando se dá a produção humana livre? Marx acreditava que esta somente ocorreria quando os antagonismos de classes fossem superados. Ou seja, quando o trabalho deixasse de ser estranhado, deixasse de ser uma prisão. E isso somente seria possível com uma profunda transformação social que seria efetuada pelo viés revolucionário, sendo o proletariado o agente histórico transformador que levaria a cabo tal processo.

Para Marx - assim como era para Hegel -, o produto do trabalho é a consciência humana que se fixou em um objeto (objetivação, alienação do trabalho). O trabalho estranhado retira isso do produtor imediato - trabalhador -, pois lhe arranca o produto. Desta forma, o ser humano deixa de poder se contemplar, assim como contemplar o mundo que criou.

Celso Frederico (1995) explica que, na teoria marxista, a exterioridade do trabalho - no capitalismo - aparece para o trabalhador como não sendo seu, mas de outro. O produto não lhe pertence e o trabalhador, no trabalho, pertence a outro. É a perda de si mesmo. Por consequência, o ser humano só se sente livre em suas funções “animais” - como beber, comer, procriar - já em sua função humana – trabalho - sente-se animal.

Trabalho estranhado converte o trabalho em simples meio de subsistência. O fruto do trabalho não pode mais ser contemplado e livremente disponibilizado pelo real produtor, uma vez que o objeto no qual foi plasmada a essência do trabalhador não lhe pertence.

A força de trabalho torna-se então mera mercadoria com a finalidade de produção de mais mercadorias. A forma de realização humana se reduz à única possibilidade de subsistência do despossuído, o que acarreta a desrealização do ser social.

No capitalismo, o trabalhador, na medida em que produz mercadorias em geral, produz a si mesmo como mercadoria. O objeto que ele produz se lhe defronta como a um ser estranhado, independente do produtor.

Talvez se possa abstrair das obras de Marx que a relação essencial do trabalho é a relação do trabalhador com o seu produto. No capitalismo, o produto é externo ao trabalhador, não lhe pertence, é apropriado pelo não produtor – detentor dos meios de produção.

Assim, o trabalhador nega-se no trabalho, sente-se infeliz. O trabalhador só se sente junto a si quando fora do trabalho e se sente fora de si quando está trabalhando. Seu trabalho não é voluntário, é forçado.

Há uma nítida intenção de Marx de efetuar a unidade entre sujeito e objeto. No entanto, a unidade pretendida por Marx é a unidade da consciência, ou seja, é a mesma teorizada por Fichte que, segundo Santos (1993), corresponde à reunião do “eu” teórico, com o “eu” prático, que age moralmente.

Na teoria marxista não se visualiza a unidade entre a subjetividade – alma – e o corpo, tanto que o “Velho Marx”, autor de *O Capital*, concebe outro tratamento ao corpo que trabalha, dando-lhe sentido monetário.⁷⁸ Desta forma, a dicotomia permanece, mesmo no “reino das liberdades” idealizado por Marx, em que o sujeito que trabalha não é separado do objeto que sua subjetividade construiu.

E as mesmas premissas cristãs se encontram quando Marx situa o ser humano na natureza.

Para Marx (2006b), o ser humano tem ideado, em sua consciência, a configuração que quer imprimir ao objeto do trabalho, antes de sua realização. Isso o difere, essencialmente, dos outros animais, uma vez que os seres vivos alteram a natureza⁷⁹, mas somente o homem a modifica e domina, por meio de uma ação conscientemente idealizada: o trabalho.

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. (MARX, 2006b, p. 211-212).

O animal produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente. O ser humano o faz universalmente; produz mesmo livre da carência física e só produz - primeira e verdadeiramente - na sua liberdade com relação à carência imediata para si mesmo.⁸⁰

Segundo Coronil (2005), uma das características do pensamento eurocêntrico – e Marx não foge a essa regra - é a separação do homem da natureza. A fórmula trinária elaborada por

⁷⁸ Conforme se verificará no item 4.3.1.

⁷⁹ Os animais podem efetuar ações planejadas, como uma “emboscada” a uma presa numa caçada, mas o fazem seguindo instintos que visam suprir suas necessidades imediatas.

⁸⁰ Aqui se pode notar uma referência indireta à ideia de superação do “sistema de necessidades e carências” que, em Hegel, seria superada pela sociedade civil e pelo Estado Ético, conforme já foi abordado anteriormente.

Marx para se compreender o capitalismo abarcaria as relações capital/lucro; trabalho/salário e terra/renda.

Porém, poucos analistas sociais, nem mesmo Marx, de acordo com Coronil (2005), aplicaram tal fórmula à resolução do enigma do papel da terra no capitalismo.

Haveria uma relação constitutiva entre capitalismo e colonialismo que tornaria necessário incluir a terra na dialética capital/trabalho. No entanto, a teoria marxista teria optado por um estrondoso silêncio com relação aos agentes sociais vinculados à terra, que contribuíram para a formação do capitalismo. Isso porque:

Incluir a terra na dialética capital/trabalho permite-nos reconhecer que o processo da criação de riqueza envolve um intercâmbio transformativo entre os seres humanos e o mundo natural do qual formam parte. A partir desta perspectiva, pode-se apreciar mais amplamente o papel da natureza como uma força geradora de riqueza e de modernidade, sem reduzi-la, como faz a economia convencional, a um fator de produção. (CORONIL, 2005, p. 51)

Marx chega a afirmar que as propriedades físicas – naturais - da mercadoria não se relacionam com sua existência enquanto mercadoria. Para Marx, terra significa natureza, em sua materialidade socializada, sem existência independente.

A noção marxista de que é o trabalho que atribui valor à mercadoria deriva do pensamento econômico inglês, em especial da teoria de Adam Smith (1996). No entanto, antes mesmo que este fizesse tal afirmação, John Locke (2001) já justificava a propriedade privada da terra, pelo trabalho. “A superfície da terra que um homem trabalha, planta, melhora, cultiva e da qual pode utilizar os produtos, pode ser considerada sua propriedade. Por meio do seu trabalho, ele a limita e a separa do bem comum.” (LOCKE, 2001, p.43).

Locke (2001) entendia que Deus havia dado aos indivíduos a terra comum. Ou seja, todos os elementos da natureza, indispensáveis para a sobrevivência humana, seriam de propriedade comum. Mas o trabalho, ao remover tais elementos de seu estado natural, determinaria a propriedade privada. “Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e qualidade.” (LOCKE, 2001, p. 42).

O trabalho, ao qual se referia Locke (2001), não é apenas aquele realizado diretamente pelo proprietário de terras, pois também o trabalho do servo legitima a propriedade do senhor. Além disso, em sua teoria não se encontra uma justificativa para que os índios, por exemplo, não sejam detentores do direito de propriedade privada.

A qual trabalho se referia Locke?

Deus deu o mundo aos homens em comum; mas desde que lhos deu para seu benefício e para que dele retirassem as comodidades da vida que se fossem capazes, não se poderia supor que Ele pretendesse que ela permanecesse sempre comum e inculta. Ele a deu para o uso industrioso e racional (e o trabalho deveria ser o título) [...] (LOCKE, 2001, p. 43).

Parece que Locke pretendia justificar a propriedade privada pelo trabalho racional, organizado e direcionado a um fim específico e não aquele trabalho coletivo de subsistência, tão característico das sociedades “pré-modernas”. Assim sendo, o que a teoria lockiana fez não foi prestigiar o trabalho – ao contrário do que parece, em um primeiro momento -, mas sim justificar uma estrutura social já existente.

Ora, uma vez que é impossível mensurar quanto de trabalho humano foi empregado por cada indivíduo proprietário – ou não proprietário -, como se determinaria a propriedade privada da terra?

Talvez o efeito da teoria de Locke não tenha sido o de afirmar a propriedade dos indivíduos trabalhadores, mas sim justificar o fim da ideia de terras comuns, que era a base de organização do espaço produtivo no feudalismo.

Nesse sentido, os indivíduos estariam realmente “livres de tudo”, como diria Marx, pois sem ter direito ao acesso comum à terra e aos demais elementos da natureza - vez que estes agora seriam propriedade privada -, restar-lhes-ia apenas vagar pelo mundo com o único bem que possuíam - desde o Estado Natural pré-moderno – ou seja, o seu trabalho, segundo o próprio Locke (2001).

A economia convencional enxerga a natureza apenas como condição necessária para a existência do capital. Mas, ao se reconhecer o papel da natureza no capitalismo, seria possível expandir e modificar as referências temporais e geográficas que delimitam as narrativas dominantes da Modernidade.

A proposta de análise de Coronil (2005) permite re-situar as atrizes e os atores sociais, diretamente associados à terra. Não se restringe, como fez Marx, aos agentes de poder - senhores feudais ou latifundiários.

A visão ampliada dificultaria reduzir o desenvolvimento do capitalismo a uma dialética binária entre o capital/trabalho disciplinado, que se realiza nos centros urbanos e que se estendem às periferias. Seria possível, por exemplo, ampliar a aplicabilidade do Direito do Trabalho, como proposto por Gaspar Andrade (2007) e Gabriela Delgado (2006), para os

trabalhadores que atuam na agricultura familiar e que são responsáveis por cerca de 70% do abastecimento do mercado consumidor brasileiro.⁸¹

De acordo com Regina Camargo e Julieta Oliveira (2010), em alguns países europeus, como a França, a agricultura é praticamente sinônimo de produção familiar. No Brasil, embora ainda não haja consenso sobre esse conceito entre cientistas sociais e instituições públicas, a matéria já se encontra regulamentada pela Lei nº 11.326/2006.

O art. 3º, II da Lei, esclarece que para tal caracterização é necessária a utilização predominante de mão de obra familiar. Já o inciso V do mesmo artigo exige que a direção técnica da atividade esteja no âmbito da família, o que excluiria a relação de emprego protegida, devido à ausência do elemento subordinação, bem como o da onerosidade, entendida como contraprestação contratual salarial.⁸²

Um aspecto interessante desta norma é que ela assegura seus benefícios – dentro os quais se incluem direitos previdenciários - a comunidades tradicionais indígenas e quilombolas. No entanto, sob o ponto de vista trabalhista, não há garantia de direitos aos membros da família de trabalhadores rurais.

Ao se ampliar os conceitos de trabalho a serem protegidos pelo sistema jurídico, talvez, não fosse possível conter os fluxos migratórios do campo para a cidade, que geram o inchaço desta e inúmeros conflitos urbanos?

Ainda poderia ser viável abarcar as populações e instituições que dependem da mercantilização de bens intensivos de natureza, por meio de políticas públicas mais amplas, capazes de assegurar a efetivação de outros direitos fundamentais, tais como a preservação ambiental e cultural.⁸³

⁸¹ A agricultura familiar caracteriza-se pela produção agrícola em pequena escala, em pequenas propriedades rurais e pela policultura. Atualmente, cerca de 70% dos produtos alimentares consumidos no Brasil são provenientes da agricultura familiar. Pesquisas têm destacado que tais produtos possuem preços mais baixos, pois são produzidos de forma dispersa, o que aproxima os produtores dos consumidores que não estão nos centros urbanos, bem como estabiliza os preços dos produtos, vez que são menos suscetíveis às pressões do mercado internacional. Além disso, a produção da agricultura familiar, em termos socioambientais, apresenta maior sustentabilidade porque utiliza em menor escala produtos químicos. 84% dos estabelecimentos agropecuários são caracterizados como agricultura familiar, gerando trabalho para 74% de trabalhadores do campo. Para aprofundamento, sugere-se a leitura de CODAF/Unesp. **A importância da agricultura familiar.** Disponível em: <http://codaf.tupa.unesp.br/informacoes/a-importancia-da-agricultura-familiar>>. Acesso em: 03 de ago. 2016.e PORTAL BRASIL. **Agricultura familiar produz 70% dos alimentos consumidos por brasileiro.** Disponível em <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2015/07/agricultura-familiar-produz-70-dos-alimentos-consumidos-por-brasileiro>>. Acesso em: 03 de ago. 2016.

⁸² Como a relação não se dá na forma bilateral contratual, não existe o pagamento de salário. Porém, há a presença de formas remuneratórias distintas, como a divisão dos valores gerados pelo trabalho ou até mesmo valores fixos estipulados. O que afasta o elemento fático-jurídico onerosidade é o fato de não existir contrato bilateral.

⁸³ Talvez fosse, até mesmo, possível evitar conflitos no seio dos movimentos sociais, tais como ocorreram durante o crime ambiental em Mariana, em novembro de 2015, quando o Sindicato dos Mineiros defendeu a manutenção das atividades da Samarco/BHP/Vale na região, enquanto todos os demais movimentos exigiam o

Tratar a natureza como mero fator de produção, dissociando-a, por completo, de sua relação com os seres humanos, não só compromete a sobrevivência imediata dos indivíduos de comunidades tradicionais, mas também impede a coexistência de referências culturais distintas do *ethos* capitalista.

Para Coronil (2005), a exploração social é indissociável da exploração natural. Tal premissa pode permitir o reconhecimento da fórmula trinária proposta por Marx, trabalho/capital/terra, em que a terra não é um mero fator da produção capitalista. E quais poderiam ser os efeitos disso?

Talvez um efeito possível seja a ampliação da própria noção dos movimentos sociais, em que os agentes históricos transformadores não estariam enclausurados somente na fábrica capitalista, mas dispersos no multifacetário tecido social. É o que se pretende debater nos tópicos a seguir.

5.2.2 Marx e o trabalho enquanto sujeito

Seguindo a premissa hegeliana de unidade entre o sujeito e o objeto, bem como o antropocentrismo típico do século XIX, Marx e Engels (2006 e 2009) sustentaram que os indivíduos formam ideias falsas sobre si mesmos, instituindo relações sociais baseadas em representações divinas e, por isso, é necessário libertar-se do domínio das ideias.

No entanto, os redatores do *Manifesto Comunista* (2001), já influenciados pelo materialismo de Feuerbach, opunham-se ao idealismo hegeliano, ao entenderem que a conquista da liberdade não se daria pela razão - formação da consciência-para-si que reconhece a liberdade da *Outra*, segundo Hegel – e, sim por meio de ações concretas.

Contra o ciclo histórico idealista de Hegel – dialética - propõem o materialismo histórico, baseado em premissas empíricas, ou seja, na realidade vivenciada pelos sujeitos. “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.” (MARX; ENGELS, 2006, p. 26).

Em outras palavras, na teoria marxista, a liberdade não é conquistada pela subjetividade, pela contemplação filosófica, e sim pela ação dos indivíduos na realidade concreta. E os sujeitos destacados nesse desenrolar histórico são aqueles que trabalham.

fim imediato das atividades. Nesse contexto, o que seria progresso? A oferta ampla de postos de emprego em regiões de mineração, ao custo da sustentabilidade ambiental? Ou a preservação de todo o ecossistema do Rio Doce, que inclui também populações ribeirinhas que vivem da pesca, nos moldes da agricultura familiar?

Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e tudo mais que se quiser, mas esta distinção só começa a existir quando os homens começam a produzir os seus meios de vida, passo que é conseguido devido à sua organização física. (MARX; ENGELS, 2006, p. 17).

Assim, inauguraram uma nova forma de se compreender a história, por meio de sua materialidade, a partir dos modos de produção que organizam o trabalho na sociedade e que permitem a reprodução da vida.

Sob essa ótica, a maneira de se produzir a vida depende da natureza dos meios de produção, que não pode ser considerada apenas como a reprodução da existência física dos sujeitos, mas também o modo de vida destes.

Além disso, tal história não pode ser narrada de forma individual, visto que a produção depende de um intercâmbio entre os sujeitos, cuja forma é condicionada pela própria produção.

O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam que haja a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato esse é um ato histórico, uma exigência fundamental de toda a história, que tanto hoje como há milênios deve ser cumprido cotidianamente e a toda hora, para manter os homens com vida. (MARX; ENGELS, 2009, p. 52).

Apontam ainda aqueles autores que a divisão do trabalho define o grau do desenvolvimento das forças produtivas e que tal divisão se inicia com a oposição entre trabalho industrial na cidade e trabalho agrícola no campo.

Assim como os demais autores da época, Marx e Engels se apoiam no conceito de que o desenvolvimento histórico teve uma pré-história, que consiste nas organizações sociais encontradas nas Américas - as quais denominavam de tribais -, sucedida pela Antiguidade Clássica Helênica escravocrata, pelo sistema feudal e pela Modernidade capitalista, quando, como já demonstrado, iniciaram-se os tempos históricos.

No entanto, o processo histórico descrito por Marx e Engels é um processo de superação das necessidades, pois a primeira premissa histórica seria justamente estar vivo para fazer História.

A teoria marxista evidencia a formação de dois grandes polos sociais que se opõem devido aos seus interesses econômicos. Nesse sentido, toda a história da humanidade – europeia, a nosso ver – seria a história dos conflitos cíclicos dos possuidores e dos não possuidores dos meios de produção.

Cada processo revolucionário, que altera todas as estruturas sociais e institucionais, representaria, nesse quadro, a vitória de um dos polos sociais. A história seria, então, a síntese de um processo dialético, eclodido por interesses econômicos.

No quadro marxista, as individualidades desaparecem. Não há um agente histórico personificado. As forças sociais são a mola da história e o agente histórico transformador é a classe trabalhadora.

Mas o que é classe trabalhadora e como ela pode defender seus interesses? Para conseguir enfrentar tal questão, inicialmente é necessário tentar delinear o conceito de classe da filosofia marxista, conceito esse que se encontra disperso na obra de Marx, mas que ainda assim pode ser apontado.

Analisando a situação política da França, em 1848, Marx compreendeu que:

Os pequenos camponeses constituem uma imensa massa, cujos membros vivem em condições semelhantes mas sem estabelecerem relações multiformes entre si. Seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de criar entre eles um intercâmbio mútuo. [...] Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe. (MARX, 1997, p. 127-128).

Abstrai que a formação da classe resulta de um intercâmbio das relações produtivas e dos interesses comuns. Mas, se no capitalismo os trabalhadores são isolados devido ao estabelecimento de relações puramente monetárias que negam a essência humana, como se formaria então a classe trabalhadora?

Para Marx, é a própria indústria capitalista que propicia a sua formação:

A grande indústria aglomera num único lugar uma multidão de pessoas desconhecidas umas das outras. A concorrência divide os seus interesses. Mas a manutenção do salário, esse interesse comum que possuem contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – coligação. Por isso, a coligação tem sempre um duplo objetivo, o de fazer cessar a concorrência entre os operários, para que possam fazer uma concorrência geral ao capitalista. (MARX, 2006c, p. 150).

Marx (2006c) compreende que a dominação do capital possibilita a criação de uma massa de indivíduos com interesses comuns. Nesse momento, ao se identificarem em outros trabalhadores, com os mesmos interesses, os indivíduos produtores percebem-se como “classe-em-si”.⁸⁴ Ao defenderem seus interesses, reconhecendo-os como interesses da classe trabalhadora, formando consciência de classe, cuja organização é expressa por meio de

⁸⁴ No pensamento marxista, a burguesia se constituiu enquanto classe durante o feudalismo.

greves, coligações, entre outras variadas formas, transformam-se em “classe-para-si”, que trava uma luta política.

Ou seja, a classe trabalhadora transforma-se concretamente nos processos históricos, nas ações que engendra. Ela “[...] não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente ao seu próprio fazer-se.” (THOMPSON, 2004, p. 9).

Apesar de a definição de classe de Marx (2006c) focar-se apenas no aspecto econômico, sua própria visão sobre o proletariado, enquanto agente revolucionário, descrita no *Manifesto Comunista* (2001), demonstra que não importa a forma de organização institucional. A luta dos trabalhadores é social e também política, pois visa não somente as melhorias nas condições de trabalho, mas a emancipação da classe.

Mas será que o pensamento totalizador de Marx, que enxerga a classe operária como um todo homogêneo, adequa-se à sociedade do século XXI?

[...] a subjectividade coletiva da classe tende igualmente a reduzir à equivalência e à indiferença as especificidades e as diferenças que fundam a personalidade, a autonomia e a liberdade dos sujeitos individuais. Marx reconheceu isso mesmo mas pensou que tinha a evolução histórica do capitalismo do seu lado. O desenvolvimento das forças produtivas conduziria à proletarização da esmagadora maioria da população e à homogeneização total do trabalho, da vida e, portanto, da consciência dos trabalhadores. O conceito de classe visava precisamente contrapor à homogeneização reguladora do capitalismo a homogeneização emancipadora da subjectividade colectiva dos produtores directos.

[...]

Sabemos hoje que o capitalismo não proletarizou nos termos previstos por Marx e que, em vez de homogeneizar globalmente os trabalhadores, se alimentou das diferenças existentes ou, quando as destruiu, criou outras em seu lugar. (SOUZA SANTOS, 2010, p. 242).

Como dito anteriormente, Karl Marx era um homem do século XIX e, como qualquer outro, era influenciado pela visão de mundo de sua época. Considerando tal fato, seria necessário adaptar as ideias marxistas à sociedade de hoje, que possui parâmetros distintos. Antes de enfrentar tal questão, é necessário compreender o que significa classe trabalhadora na teoria marxista, o que se passa a fazer.

5.2.2.1 *O animal laborans conquistou a política*

Hannah Arendt (2007) propõe uma interessante classificação das atividades humanas que considera essenciais, sendo todas elas condicionadas ao fato de que se vive em coletividade. Recorrendo à Antiguidade Grega, identificou *ação, labor e trabalho*.

A *ação* corresponderia à atividade humana, por excelência, entre os gregos: a política. Para Arendt (2007), tal atividade não se relaciona com a vida em sociedade, como foi traduzido para o Latim.⁸⁵ “A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal.” (ARENDR, 2007, p 33).

No pensamento grego, a política se opõe à associação natural dos indivíduos imposta pela necessidade de sobrevivência física. Tal associação ocorre na vida privada, na *oikia* – casa -, ao passo que a política pertence à esfera pública.

Na organização social da Grécia Antiga, a vida pública pertencia aos cidadãos – indivíduos do gênero masculino, não estrangeiros e não escravizados. Assim, a *ação* era restrita a um pequeno grupo social e não englobava a dominação.

A política possuía duas esferas, no pensamento grego: a *praxis* – ação – e o *lex* – discurso. Com o passar do tempo, foi dada ênfase ao discurso, de modo que “o ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência.” (ARENDR, 2007, p. 35).

Forçar alguém mediante violência não pertencia à esfera pública da política e sim à vida na *oikia*, na qual o chefe da casa possuía poderes despóticos em relação aos membros desta: mulheres, crianças e escravos.

A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional. (ARENDR, 2007, p. 37).

A Modernidade fez eclodir uma nova esfera - a da sociedade -, na qual não se distinguem mais as atividades políticas daquelas relacionadas à manutenção da vida, divisão esta que, até então, sustentava o pensamento filosófico.

A emergência dessa nova esfera tornou centrais duas outras atividades humanas: o *labor* e o *trabalho*. Hoje, tais vocábulos ganharam conotação de sinônimos, mas Arendt (2007) esclarece que possuem etimologia distinta.

⁸⁵ *Zoon politikon*, em Aristóteles, não significa *animal socialis* - animal social – como aparece no romano Sêneca e em São Tomás de Aquino e, sim, animal político.

A palavra *labor*, ao contrário de *trabalho*, jamais designa o produto final, o resultado da ação humana. O *labor* seria o que Locke (2001) denomina de “trabalho do corpo”. O seu desprezo cultural remonta à Antiguidade Grega e baseia-se no fato de que o *labor* destina-se à superação das necessidades vitais dos indivíduos.

Os produtos do labor, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não duram no mundo o tempo suficiente para tornarem parte dele, e a própria atividade do labor, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, é tão indiferente ao mundo que é como se não existisse. (ARENDDT, 2007, p. 130).

O *labor* não deixa vestígios que possam permitir a contemplação da “superioridade humana” pelos indivíduos. Seu produto é de consumo imediato porque se vincula à existência física dos sujeitos.

Os gregos não atribuíam humanidade aos indivíduos que praticavam o *labor* e utilizavam o termo *animal laborans* para designá-los. Entre eles se incluíam – além dos escravos da *oikia* -, os camponeses que cuidavam da terra. “O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.” (ARENDDT, 2007, p. 95).

Na verdade os gregos tinham aversão àquilo que aproximava os seres humanos dos demais animais, ou seja, às atividades voltadas às necessidades vitais. Daí a razão pela qual reservavam, para eles, a classificação de *animal laborans* – e lhes recusava a cidadania.

Arendt (2007) emprega o termo *trabalho* para designar o fazer do *homo faber*. A expressão latina *faber* significa fazer algo, no sentido de produzir. Era aplicada, na Antiguidade, aos fabricantes e artistas que trabalhavam com materiais duros. As coisas produzidas pelo *trabalho* do *homo faber* possuíam durabilidade e eram destinadas ao uso – e não ao consumo imediato. “Devidamente usadas, elas não desaparecem, (*sic*) e emprestam ao artifício humano a estabilidade e solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem.” (ARENDDT, 2007, p. 149).

O *homo faber* é um destruidor da natureza, pois, ao contrário do *animal laborans* - que se insere no ciclo natural -, pretende dominá-la. O processo do *homo faber* não se repete em ciclos, determinado pelas forças do meio ambiente, como ocorre com o *animal laborans*. Ele tem um fim, que é a durabilidade daquilo que foi produzido para permanecer no mundo como unidade independente em relação ao próprio indivíduo.

Segundo Arendt (2007), o desprezo sócio cultural sempre acompanhou o *labor*, pois este se submete - como já foi dito - aos ciclos incontroláveis da natureza, enquanto o *trabalho*

torna eterno, no mundo das coisas, a suposta superioridade humana em relação a todos os demais seres vivos.

A ideia que percorreu o Ocidente, desde a Antiguidade Clássica até o século XIX, é de que o *labor* é servil, escravo das necessidades do corpo, ou seja, do que é “animal” nos indivíduos.

Ao contrário da Modernidade, a escravidão na Antiguidade Grega não se destinava à exploração para fins de lucro, e sim para, primordialmente, excluir o *labor* das condições da vida, a fim de que todas as energias se destinassem a *ação*.⁸⁶

A sugestão de interpretação de Arendt (2007) nos permite visualizar que, até mesmo em Hegel, o desprezo pelo *labor* permanece. O trabalho cultuado por Hegel é aquele que possui mediação humana, ou seja, que decorre da restrição imediata do consumo da consciência-para-outro do escravo e que deixa vestígios duradouros no mundo das coisas, como já debatido acima.

Arendt (2007) observa que, de todas as teorias da modernidade sobre a distinção entre as modalidades de trabalho, a que se aproximou mais da diferenciação clássica foi a de *trabalho produtivo versus trabalho improdutivo*, elaborada por Marx.

Segundo David Harvey (2013), trabalho produtivo, na teoria marxista, é aquele que gera mais-valia para o capitalista. É aquele que gera lucro. Desta forma, o *trabalho improdutivo* é aquele que não gera lucro ao capitalista. A priori, podemos afirmar que o *trabalho improdutivo* corresponde ao *labor*.

No entanto, o desenvolvimento da indústria fez com que esta passasse a produzir, em larga escala, mercadorias destinadas ao consumo imediato, à sobrevivência da espécie humana. Em outras palavras, o *labor* que, na Antiguidade, era restrito ao espaço privado, ganhou o espaço público.

A súbita e espetacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o <<labour>> é a fonte de toda a propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo <<labour>> era a fonte de toda a riqueza; e atingiu o clímax no <<system of labor>> de Marx, no qual o labor passou a ser a origem de toda a produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. (ARENDR, 2007, p. 113).

⁸⁶ Existiam escravos cuja mão de obra era utilizada na extração de minérios, sendo que tal atividade, segundo relatos históricos, era organizada como verdadeiras empresas capitalistas. No entanto, essa realidade não era generalizada.

Sendo assim, por meio de qual operação teórica de Locke, Smith e Marx a cultura ocidental substituiu o *trabalho* pelo *labor*?

Dando-lhe o caráter de permanência, ou seja, equacionando o *labor* como *trabalho*. Em Locke, o *labor* adquire o caráter de permanência por meio do dinheiro e da propriedade privada da terra. Em Smith, por meio da acumulação de riquezas e, em Marx, por meio da objetivização da consciência humana, plasmada em objeto.

Para Arendt (2007), a emancipação pretendida pelo sistema marxista não é a da classe trabalhadora, e sim dessa mesma classe trabalhadora *em relação ao labor*. Somente quando o trabalho forçado - para satisfazer as necessidades de sobrevivência física - é abolido, os indivíduos ingressariam no “reino das liberdades”.

Quando Marx fala da real natureza humana – a capacidade de se contemplar nas obras que constrói –, ele nos remete à permanência que tanto caracteriza o *trabalho*. A prisão do trabalhador, no capitalismo, é a sua separação forçada do objeto que construiu com sua consciência, para satisfazer suas necessidades imediatas, por meio do salário.

O que o projeto revolucionário de Marx pretendia é eliminar tal separação, de modo que o produtor imediato pudesse ter o seu *trabalho* como algo permanente, objetivado e não como simples meio de subsistência.

O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans* para levá-lo depois a uma sociedade na qual este poder, o maior e mais humano de todos, já não é necessário. Restamos a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva. (ARENDR, 2007, p. 117).

A evolução histórica, para Arendt (2007), teria guinado à esfera pública justamente o *labor*. Marx reconhece a produtividade do *labor* na mais-valia, uma vez que o excedente do trabalho gera o lucro, que é algo permanente.

Além disso, Marx caracteriza o *homo faber* como *homo laborans*, pois a necessidade do artífice de vender o seu próprio corpo para sobreviver – mediante a fórmula salário – faz com que ele ingresse em um ciclo de repetição do trabalho, o que na Antiguidade, era característica do *animal laborans*.

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo e nem fim. (Arendt, 2007, p. 156).

A vida do *homo faber* sempre foi pública. Ele estava na *agora* grega exibindo e comercializando os seus produtos, ao passo que o *animal laborans* permanecia na esfera privada – seja na *oikia*, seja no campo -, longe da cidadania das cidades.

Mas permanecer no espaço público não tornava o *homo faber* um indivíduo público. Na *agora* ele não participava da *ação*. Ele permanecia em seu isolamento, construindo e fabricando e limitava-se às trocas comerciais, em que o contato interpessoal era feito por fabricantes de produtos e não entre indivíduos que possuem qualidades próprias. No mercado de trocas, o que importa não é o indivíduo, e sim a mercadoria.

Foi essa ausência de relacionamento humano e essa preocupação fundamental com mercadorias permutáveis que Marx denunciou como desumanização e auto-alienação da sociedade comercial que, de fato, excluiu os homens *enquanto* homens e, numa surpreendente inversão da antiga relação entre público e privado, exige que eles se revelem somente no convívio familiar ou na intimidade dos amigos.

[...]

A suposição de que a identidade de uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir é elemento indispensável da dignidade humana.

(ARENDRT, 2007, p. 222-223).

Mas a acentuação da divisão do trabalho, com a adoção do emprego de aprendizes e jornaleiros, começou a destruir o isolamento do *homo faber*. Segundo Arendt (2007), tanto *animal laborans* quando o *homo faber* seriam apolíticos, a princípio, e tendiam a denunciar as atividades da *ação* – *praxis* e *lex* – como ociosidade, sem utilidade.

No entanto, a transformação gradual do *homo faber* em *animal laborans*, que inevitavelmente trabalha em coletividade, tornou-os, necessariamente, seres políticos. Porém, “a sociabilidade que há nessas atividades, resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia em igualdade, mas em uniformidade; [...]” (ARENDRT, 2007, p. 225).

Essa uniformidade teria relação íntima com a experiência de laborar em conjunto na fábrica capitalista, de forma que o ritmo de trabalho uniria o grupo de operários até que todos deixariam de se sentir indivíduos para se tornarem membros de um grupo, sem identidade individual.

Ocorre que, segundo Arendt (2007), é justamente a identidade individual que sempre foi imprescindível para a *ação* política, entre os gregos.

Mas a conquista dos trabalhadores do direito ao voto indicaria, para Arendt (2007), a vitória do *animal laborans*. Ao contrário da Antiguidade, na qual a emancipação enquanto cidadão do *animal laborans* dava-se por meio de sua libertação pessoal da escravidão, na Modernidade, é a sua própria condição de *animal laborans* que lhe garante o *status* político.

A principal diferença entre o trabalho escravo e o trabalho livre não é a posse de liberdade pessoal – liberdade de ir e vir, liberdade de atividade econômica e inviolabilidade pessoal -, mas o fato de que o operário moderno é admitido na esfera pública e é completamente emancipado como cidadão. (ARENDR, 2007, p. 229).

Neste sentido, a “vitória” do *animal laborans*, que se tornou o principal ator político na segunda metade do século XX – por meio de seus sindicatos – seria uma vitória parcial, pois careceria de um elemento primordial: o reconhecimento de sua própria heterogeneidade.

Inegável que o século XX representou a conquista de vários direitos, a partir do reconhecimento político do *animal laborans*. Mas tais conquistas representaram o ingresso no “reino das liberdades” ou teriam alterado as restrições destas?

5.3 Direito ao trabalho ou direito ao disciplinamento do corpo?

Quantas vezes as/os operadoras/es do Direito do Trabalho escutam que esse ramo é paternalista e que se destina a proteger somente o trabalhador? Esse é o senso comum, que se tem generalizado, como se o Direito do Trabalho fosse um empecilho para o desenvolvimento econômico.

Mas esses críticos realmente conhecem a lógica desse ramo do Direito? Sabem explicar o porquê de duas grandes temáticas – jornada e salário - serem o eixo da normatização da relação de emprego?

Atrever-se-iam a explicar o porquê de o sistema capitalista de produção aceitar – pelo menos até os anos 90 do século passado – que o Direito do Trabalho se consolidasse no Estado Moderno?

Muitos fatores sociais contribuíram para isso. No entanto, talvez a própria teoria marxista possa indicar outros fenômenos que auxiliariam o nascimento e consolidação do Direito do Trabalho.

Após as considerações tecidas a respeito do trabalho, enquanto objeto e sujeito, na teoria marxista, é necessário aprofundar a pesquisa a respeito da relação entre trabalho, tempo e corpo no capitalismo, o que se passará a fazer abaixo.

5.3.1 Trabalho e tempo: a teoria da mais-valia

O carro mais rápido do mundo, um Hennessey Venom GT, atinge impressionantes

435,31 km/por hora. Usain Bolt, o jamaicano que encanta o mundo - o único tricampeão olímpico na modalidade -, corre os cem metros rasos em 9.58 segundos.⁸⁷ Michael Phelps, o gigante das águas, coleciona medalhas de ouro olímpicas e inúmeros recordes mundiais. Possivelmente, é o nadador mais rápido da história.

Bolt e Phelps⁸⁸, na busca pela perfeição, representam bem o que as novas gerações compreendem por tempo. O tempo é uma barreira física a ser derrubada pelos seres humanos e desde muito jovens aprendemos isso.

Pense Bem era um brinquedo que poderia ser um protótipo de um computador. Ficou popular no Brasil no fim dos anos 1980. Ele ensinou a geração da autora desta pesquisa a administrar o tempo, em uma espécie de competição individual. Jogos virtuais de gerenciamento do tempo continuam extremamente populares e se multiplicam infinitamente.⁸⁹

“Unibanco, 30 horas”, diz a propaganda. “Tempo de 8 minutos para essa série de exercícios. É você, contra você”, diz o treinador de *Crossfit*.⁹⁰ “O PJ-E estará disponível 24 horas por dia, ininterruptamente, ressalvados os períodos de manutenção do sistema”, é o que prevê o art. 7º da Resolução Administrativa nº 1.589/2013 do TST.

O que diriam os sindicalistas ingleses – cartistas - que lutavam pela racionalização do tempo, com a conseqüente redução da jornada de trabalho, a partir da fórmula: “Oito horas para o trabalho, oito horas para o lazer, oito horas para o descanso, oito shillings por dia!”⁹¹ de nossa relação com o tempo no século XXI?

Inclusive, é interessante notar como essa reivindicação dos trabalhadores serviu para o próprio capitalismo reorganizar, racionalmente, o tempo, de acordo com seus interesses. Até o século XVII, o costume era dormir em dois, três períodos e, não de forma continuada – oito horas - como o fazemos hoje em dia.

O tempo não pertence a Deus. Ele pertence ao capital. E é um dos elementos mais preciosos para o capitalismo na organização do espaço de trabalho. Tanto que Marx atribui ao tempo a função de gerar lucro.

De acordo com Marx (2006a), mercadorias são produtos do trabalho que satisfazem necessidades humanas. Cada mercadoria possui uma determinada utilidade, o que lhe gera um valor de uso que somente se realiza com a utilização ou consumo.

⁸⁷ Recorde mundial estabelecido em 16 de agosto de 2009.

⁸⁸ Os/as amantes de esportes, como a autora, ficaram vidrados/as na Rio 2016, aguardando os/as atletas comprovarem que somos quase iguais aos deuses.

⁸⁹ A autora é viciada nesse tipo de jogo, até os dias de hoje. Em sua infância, não houve brinquedos ligados a seu gênero, como bonecas, e sim muitos brinquedos que a prepararam para a vida adulta no capitalismo.

⁹⁰ Modalidade de exercícios físicos que se tornou bastante popular no Brasil, a partir de 2010.

⁹¹ “eight hours to work, eight hours to play, eight ours to sleep, eight shillings a day!” (tradução nossa).

O valor de uso é subjetivo, varia de indivíduo para indivíduo. O valor de troca, por sua vez, implica a relação quantitativa – monetária - entre valores de uso de espécimes diferentes que podem mudar no tempo e no espaço.

Por exemplo, o valor de troca de um *smartphone* pode ser, em Belo Horizonte, o equivalente a cem litros de boa cachaça mineira e, em São Paulo, corresponder a trezentos quilos do delicioso tomate japonês. Mas seu valor de uso permanecerá o mesmo para um indivíduo em ambas as cidades.

“Na própria relação de permuta das mercadorias, seu valor-de-troca revela-se, de todo, independente de seu valor-de-uso.” (MARX, 2006a, p. 60). No entanto, um produto só possui valor – de uso ou de troca - porque nele está materializado o trabalho humano, que é a própria subjetividade do sujeito.

Assim, na teoria marxista - assim como o era para Smith (1996) -, o valor da mercadoria é determinado pelo trabalho nela despendido.

Para Marx (2006b), tal valor é medido por meio do tempo de trabalho necessário para criar um produto, ou seja, pela disponibilidade do corpo do sujeito que trabalha. Tal medida de tempo possui caráter médio, devendo ser considerado socialmente e não de forma individual.

No capitalismo, a produção visa criar um valor de uso que possua valor de troca. Mas o capitalista busca um valor de troca que seja superior ao conjunto das mercadorias que necessitou para produzir, ou seja, valor superior aos custos da produção – meios de produção e força de trabalho.

A produção capitalista então busca a criação de um valor excedente, denominado por Marx (2006b) de mais-valia, que corresponde à diferença entre o valor da mercadoria e os custos da produção, inclusive o custo com o trabalho.

No capitalismo, o trabalhador recebe apenas o necessário para se manter vivo e reproduzir a força de trabalho. Esse valor corresponde apenas à parte do trabalho executado – trabalho necessário. No restante do tempo trabalhado, o sujeito continua produzindo, sem remuneração, efetuando trabalho excedente. Este trabalho produz um determinado valor - a já citada mais-valia -, que é base do lucro do capitalista.⁹²

Quanto maior a produção, motivada por inovações tecnológicas e/ou pelo aumento da jornada, maior será a extração de mais-valia, pois a remuneração do trabalhador não aumenta proporcionalmente.

⁹² Outros valores podem ser agregados à mercadoria, aumentando o lucro do capitalista, tal como os valores simbólicos construídos pelo marketing.

Tempo disponível para o trabalho e salário, em um ciclo repetitivo e indeterminado. Eis a fórmula capitalista absorvida pelo próprio Direito do Trabalho e pelo sistema jurídico coercitivo, como se demonstrará abaixo.

5.3.2 O controle do tempo e do corpo pelo capitalismo

Foucault (2009) sustenta que a racionalidade capitalista introduziu nos sujeitos posturas disciplinares, que controlam seu estereótipo e, conseqüentemente, sua intimidade, mediante um sistema de vigilância constante. O indivíduo passa a não ser limitado pela sua conduta, e sim pelo potencial de sua periculosidade.

O Direito não seria instrumento apenas para subsidiar o desenvolvimento econômico, mas também uma fonte ativa que transforma hábitos, doutrina, adentra, molda para o capitalismo industrial. A norma jurídica seria norma de comando, sendo que o Estado estabelece punições e recompensas, conforme o comportamento do sujeito.

O conceito de *biopolítica*, formulado por Michel Foucault (2009), compreende que o poder é plural e relacional. Ele se dá no conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, que atuam por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos.

Laura de Oliveira (2017) esclarece que, na teoria de Foucault, o poder não se constitui enquanto objeto e, portanto, não pertence a ninguém – nem a pessoas e nem mesmo a instituições. Isso porque o poder é exercido nas relações entre os sujeitos, das mais simples às mais complexas. Desta forma, o poder não é algo estático e sim algo que se movimenta e que se reelabora.

Ao contrário do poder soberano, personificado no rei do Estado Absolutista, que atuava de maneira apenas vertical - de cima para baixo -, por meio da repressão e do conjunto de leis, o poder disciplinar não nega e não reprime explicitamente, mas produz, discretamente, realidades através de processos disciplinares. “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’.” (FOUCAULT, 2009, p. 113)

Foucault assevera que o poder é garantidor da execução de um modo de produção e, mais que isso, ele é um dos elementos que constitui e que funciona no cerne dos modos de produção. Dessa forma, é possível depreender que o poder irá funcionar também no momento em que o modo de produção está sendo constituído e, mais do que isso, que ele será determinante para a própria criação dos modos de produção. A esse respeito, Foucault fornece alguns exemplos do que pretende explicar e, para

isso, fala sobre o sistema de sequestração.

Esse sistema, em apertada síntese, tem como objetivo submeter o tempo dos indivíduos ao sistema de produção, ou seja, fazer com que o tempo das pessoas se transforme em força de trabalho. Isso porque o tempo dos indivíduos não é, por natureza, força de trabalho. (OLIVEIRA, 2017, p. 30-31)

O poder disciplinador ou *biopoder* surge no século XVIII, momento no qual se consolidava o capitalismo industrial, que tendia a utilizar como força de trabalho grandes massas de trabalhadores e maquinário energético. Tal poder é massificador e individualizante, constituindo um corpo único e moldando a individualidade de cada um de seus membros. Mas ele não atua somente sobre os corpos individualizados; produz e reproduz mercadorias, subjetividades e consciências.

Esses processos disciplinadores são produzidos em locais de confinamento ou instituições, como a escola, a Igreja, a fábrica, o hospital, o exército. Assim, a subjetividade forma-se no campo das forças sociais, sendo construída pelas instituições.

O poder disciplinador manipula o próprio espaço físico para atuar sobre o corpo. Ele o cerca, depois o quadricula para permitir a localização imediata de cada indivíduo e assim evitar a distribuição por grupos e, conseqüentemente, aglomerações, deserções ou comunicações espontâneas.

O poder disciplinador também busca controlar a atividade, moldando o corpo de forma que ele se torne útil, e não ocioso. Por meio do controle do horário, é possível garantir o ritmo e a regularidade das atividades. Ao se decomporem as unidades temporais, buscou-se a precisão dos gestos e movimentos, ajustando-se o corpo a imperativos temporais. Isso tornou possível a imposição de um ritmo coletivo e obrigatório de trabalho.

Por fim, o poder disciplinador instaura localizações funcionais que permitem a criação de espaços de vigília. Tais elementos, para Foucault (2009), são intercambiáveis, permitindo a composição dos lugares a serem ocupados pelos indivíduos em uma espécie de série. Tal método cria, assim, espaços complexos, funcionais e hierárquicos.⁹³ Ou seja, transforma multidões confusas em multiplicidades organizadas.

Esses métodos disciplinadores do ambiente físico e da atividade, presentes nas instituições, podem ser percebidos – até mais claramente – na própria fábrica taylorista/fordista.

De fato, não seriam as técnicas de alocação dos trabalhadores em postos fixos de trabalho e de estabelecimento de movimento e tempo pré-determinados, propostas por Frederick W. Taylor (1990), e aperfeiçoadas pela esteira de produção de Ford, um exemplo

⁹³ Foucault denomina tais espaços de panótipo.

contundente de tais métodos? Assim, “[...] a fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência.” (DELEUZE, 1992, p. 221).

O processo de disciplinamento do corpo, no capitalismo, para Foucault (2012) possui duas dimensões: a do Direito - que delimita, formalmente, o poder - e as próprias técnicas disciplinares que introduzem, nos indivíduos, os códigos de comportamento necessários.

Embora Foucault (2012) avalie que a teoria elaborada por Marcuse (1969) dê ênfase exagerada à repressão, admite que haja a articulação entre o disciplinamento do corpo para a produção capitalista e o controle do tempo e da sexualidade. Passemos a analisar os dois fenômenos.

5.3.2.1 A tomada do tempo pela fábrica capitalista e pelo sistema punitivo penal

Foucault (2015), ao analisar o surgimento do sistema penal punitivo, tal qual o conhecemos, no século XVIII, relaciona-o ao surgimento do próprio capitalismo.

Até então, o criminoso era julgado em um sistema privado de obrigações e litígios, mas em seguida se transforma em inimigo social, cuja conduta se opõe à totalidade da sociedade.

Como tal processo ocorreu?

No século XVIII, surgiram as primeiras análises econômicas a respeito da criminalidade, pobreza e mendicância, bem como críticas aos meios de assistência medievais. Tais análises não se relacionavam à massa de bens que poderiam ser subtraídas dos proprietários, legitimados pelo Direito.

Elas relacionavam a delinquência, aos mecanismos e processos de produção capitalista. “[...] no exato momento em que os fisiocratas definem o delinquente [pelo ângulo da] produção, também o caracterizam como inimigo da sociedade: é a própria posição do delinquente relativamente à produção que o define como inimigo público.” (FOUCAULT, 2015, p. 43).

Nessa perspectiva, o ócio – vagabundagem – passa a ser categoria fundamental da delinquência, uma espécie de elemento a partir do qual os outros crimes se especificarão, uma matriz geral do crime. E o ócio passa a ser analisado não pela perspectiva individual, mas sim como um crime social.

Dessa forma, o delinquente passa a ser aquele que não se fixa em lugar algum pelo trabalho. Ele é um errante ocioso, que usurpa o trabalho alheio. E é assim não porque lhe falta trabalho, mas sim porque optou por uma vida improdutiva.

[...] a multiplicação dos vagabundos era então imputada a essa espécie de erro econômico que consiste em dar uma parcela do consumo possível sem exigir em troca uma parcela de trabalho necessária; agora, se os vagabundos subsistem e se multiplicam, não é porque alguém lhes dá algo, mas porque eles tomam. Eles estabelecem uma relação de poder selvagem, fora da lei, com as pessoas da sociedade civil no meio das quais eles existem. (FOUCAULT, 2015, p. 45)

O que fazer então com esse indivíduo? A resposta seria reformular todo o sistema de punição penal, no qual o trabalho forçado tornar-se-ia um elemento de ameaça social para aqueles que tendiam a pensar em recusá-lo. Uma forma imposta de fazer o indivíduo aceitar o contrato social – baseado na reciprocidade - e reestabelecer seus laços com a sociedade.

Mas esse tipo de punição possui em elemento de extrema relevância para o capitalismo: o tempo. A prisão tornou-se a punição exemplar e ela, segundo Foucault (2015), possui vinculação direta com o assalariamento.⁹⁴

Se o salário recompensa o tempo de trabalho, a prisão cerceia o tempo do indivíduo. “Assim como o salário retribui o tempo durante o qual a força de trabalho foi comprada de alguém, a pena responde à infração não em termos de reparação ou ajustamento exato, mas em termos de quantidade de tempo de liberdade.” (FOUCAULT, 2015, p. 65).

Foucault (2015) não quis dizer que a fórmula prisão deriva, diretamente, da relação tempo/salário, mas sim que há uma correlação de oposição. Tendia-se a organizar a prisão como se organizavam as fábricas – tanto em relação ao espaço físico, quanto às formas de vigilância introduzidas -, ao mesmo tempo em que, em termos ideológicos e institucionais, negava-se salário ao prisioneiro submetido ao trabalho forçado, pois seu tempo de restrição de liberdade seria o salário que o indivíduo reembolsaria à sociedade.

Seria esse o elemento cultural que gera críticas tão árduas ao auxílio reclusão? Será que até os dias de hoje os criminosos são enxergados como aqueles que se recusam à disciplina do trabalho? E o que dizer do discurso dos movimentos sociais tradicionais de que a miséria e a criminalidade são frutos da falta de emprego?

⁹⁴ De acordo com Foucault (2015), até o fim do século XVII, a sanção penal abarcava a ideia de exclusão – banimento do indivíduo da comunidade; compensação imposta ao ofendido; marcação corporal, que deixava no sujeito infrator uma marca simbólica como elemento de memória e reconhecimento. O encarceramento passou a ser adotado a partir do século XVIII.

O que se vê aparecer, por essas duas formas, é a introdução do *tempo* no sistema do poder capitalista e no sistema penal. No sistema de penas: pela primeira vez na história dos sistemas penais, já não se pune por meio do corpo, dos bens, mas pelo tempo de viver. O tempo que se resta para viver é aquilo de que a sociedade vai apropriar-se para punir o indivíduo. O tempo é permutado com o poder. [E], por trás da forma-salário, a forma de poder posta em prática pela sociedade capitalista tem essencialmente por objeto exerce-se sobre o tempo dos homens: a organização do tempo operário [na] fábrica, a distribuição e o cálculo desse tempo no salário, o controle do lazer, da vida operária, a poupança, as aposentadorias etc. Essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente e [em termos de] relações de poder, a existência da forma-salário. Foi preciso essa tomada de poder global sobre o tempo. Assim, o que nos permite analisar de forma integrada o regime punitivo das penas e o regime disciplinar do trabalho é a relação do tempo de vida com o poder político: essa repressão do tempo e pelo tempo é a espécie de continuidade entre o relógio de ponto, o cronômetro da linha de montagem e o calendário da prisão. (FOUCAULT, 2015, p. 66-67).

Foucault (2015) esclarece que foi o modelo de apreensão de tempo da forma salário que foi transferido para a prisão, de modo que a medida tempo tornou-se a quantificação da troca, seja em relação ao trabalho prestado, seja em relação à gravidade da culpa de um delinquente. “Essa forma remete àquele fenômeno essencial que é a introdução da quantidade de tempo como medida, não só como medida econômica no sistema capitalista, mas também como medida moral.” (FOUCAULT, 2015, p. 78). Para que tal fórmula se tornasse eficaz foi preciso que o sistema tomasse o poder sobre o tempo. E como isso foi feito?

Parece que a doutrina religiosa dos reformadores foi essencial neste processo. A teoria da predestinação tomada dos *quackers*⁹⁵ - que permite que o fiel se arrependa e adote uma conduta compatível com a moralidade divina e assim alcance a salvação - favoreceu a criação do imaginário de que a prisão é capaz de regenerar o indivíduo.

Mas como o sistema articulou a negativa ao trabalho com a ideia de crime social?

Pode-se dizer que, ao se proletarizar, a plebe transferiu para a propriedade burguesa as técnicas e as formas de ilegalismo por ela criadas, em cumplicidade com a burguesia, durante todo o século XVIII. Por conseguinte, quando a burguesia constatou a transferência desse ilegalismo para a sua propriedade e temeu os seus efeitos, foi preciso reprimi-lo. (FOUCAULT, 2015, p. 137)

O *ilegalismo* seria condutas anti-jurídicas das camadas populares – camponeses e artesãos -, que violavam as normas estabelecidas, mas eram toleradas socialmente porque atendiam aos interesses da burguesia nascente.

Tomando como exemplo a proto-indústria têxtil do século XVIII, Foucault (2015) descreve o regulamento da profissão de tecelão, no qual estavam descritas as qualidades

⁹⁵ Conforme esclarecido no capítulo anterior, os *quackers* defendiam que a predestinação à salvação poderia ser alcançada pelos indivíduos, em vida. Ou seja, não havia um rígido e inalterável plano divino, como defendiam os calvinistas.

mínimas que a mercadoria deveria apresentar para ser comercializada e que deveriam ser fiscalizadas por pessoas da própria região, que recebiam remuneração para tanto.

Embora a proto-indústria possuísse, naquele momento histórico, um espaço de liberdade maior - já que não se submetia ao controle exercido pelas corporações de ofício e jornaleiros nas cidades e nem se subjugava ao poder dos senhores feudais no campo -, havia regras de proteção aos próprios artesãos, que deveriam ser cumpridas.

No entanto, tanto artesão quanto mercador *passavam por cima* das regras estabelecidas, firmando contratos diretos entre si, fora do mercado oficial. Era uma ilegalidade dupla, que lhes permitia escapar do poder controlador - especialmente o tributário - dos senhores feudais ainda remanescentes. “Não era um roubo, era uma *fraude* antifeudal, que servia à burguesia. Era uma espécie de linha avançada da luta da burguesia por uma nova legalidade.” (FOUCAULT, 2015, p. 131).

Tal comportamento era sistemático e estava presente não somente entre camponeses e artesãos, mas entre comerciantes. O *ilegalismo* diminuía a renda feudal e a arrecadação do próprio Estado. Porém, a própria nobreza passou a compactuar com ele, em troca de alguns privilégios obtidos perante o sistema jurídico, como isenção de impostos, pensões, etc.

Ora, talvez esse tipo de *ilegalismo* seja ainda tolerado socialmente. Especialmente quando se trata de direitos sociais e de arrecadação estatal vinculada à efetividade de tais direitos. Anistia e/ou renegociação de dívidas perante o órgão previdenciário ou junto ao órgão gestor do FGTS ainda são realidade para grandes empregadores - assim como foi, pelo menos até meados de 2015 -, a fraude ao seguro desemprego efetuada pelo próprio trabalhador. O que dizer, então, dos acordos judiciais, perante a Justiça do Trabalho, que, frequentemente, implicam verdadeiras renúncias de direitos, a princípio, indisponíveis?

Tais condutas seriam, ao mesmo tempo, econômicas e políticas.

Sem dúvida, quando uma lei é evitada, quando se estabelece uma relação de mercado que escapa ao sistema regulamentar, seria possível dizer que nisso nada há de política, que se trata apenas de um jogo de interesses econômicos. No entanto, cada vez que alguém passa por cima de uma lei, viola um regulamento, o que se ataca não são tanto as coisas quanto a arrecadação sobre elas, a operação de poder exercido sobre elas, a instância regulamentar. Assim, entre o ilegalismo propriamente econômico e a transgressão quase política da autoridade do poder, há um *continuum*, e é difícil fazer a distinção entre eles [...]. (FOUCAULT, 2015, p. 132-133).

O jogo legalismo *versus* ilegalismo era praticado pelos trabalhadores e pela burguesia. Quando um *ilegalismo* resultava em prejuízos para uma das partes, rapidamente, elas recorriam ao poder judiciário.

Entretanto, o *ilegalismo* popular passou a adotar uma forma coletiva, que se expressava em greves, saques – e outras formas de luta - e isso não interessava à burguesia nascente. Foi neste momento, segundo Foucault (2015), que a burguesia adotou outra estratégia. Primeiro apropriou-se do aparato judicial, por meio de compra de cargos. Posteriormente, passou a compor o aparato estatal. Por fim, deixou que outras classes sociais praticassem o mesmo *ilegalismo*.

A coroação de tal processo foi a tomada do Estado pela burguesia, a partir da Revolução Francesa. Agora, como detentora prioritária do poder, no Estado Moderno, a burguesia poderia definir o que era e o que não era lícito. O que era antes tolerado passou a ser tipificado como crime.

Se o artesão da proto-indústria, que era proprietário do maquinário produtivo, poderia praticar *ilegalismos*, o mesmo não ocorria com o indivíduo que o substituiu, o proletário industrial.

O operário possuía apenas uma propriedade privada, qual seja, a sua própria força de trabalho. Os demais fatores de produção – maquinário, matéria-prima, espaço produtivo – pertenciam aos capitalistas. Mas tais fatores de produção ficavam expostos e poderiam, facilmente, ser furtados, danificados ou de algum outro modo submetidos às violências dos próprios trabalhadores.

Foucault (2015) descreve que, nos portos comerciais do século XVIII, rapidamente se consolidaram redes de *ilegalismo* que permitiam o contrabando de mercadorias, com a cumplicidade dos agentes alfandegários e dos próprios trabalhadores. Porém, tal *ilegalismo* afrontava diretamente a burguesia, pois agora não se direcionava contra os direitos feudais, mas sim contra a materialidade econômica burguesa.

Em outras palavras, o *ilegalismo* popular - praticado durante a Primeira Revolução Industrial - quebrava a principal regra do sistema que se implantava: a propriedade privada dos meios de produção.

Enquanto, no sistema de artesanato, o operário estava em contato com coisas que lhe pertenciam em grande parte e através das quais lidava com um mundo regulamentar de poder, do qual ele podia tentar escapar precisamente praticando o ilegalismo, a partir do momento em que só tem uma riqueza diante de si, a única maneira de praticar o ilegalismo é depredando-a. (FOUCAULT, 2015, p. 136).

Desta forma, os *ilegalismos* tolerados no fim da Idade Média, se tornaram crimes e o indivíduo “delinquente” passou a ser visto – como já apontado acima – como um inimigo

social, pois agora sua conduta antijurídica não se caracterizava como uma afronta a privilégios pessoais, mas sim como um ataque à própria lógica do sistema estabelecido.

Articulando a nova noção de tempo, o sistema capitalista implementou um grande aparato punitivo, capaz de disciplinar a totalidade do sujeito para o trabalho assalariado – seja ele considerado individualmente na dualidade alma/corpo, seja visto como uma massa uniforme disponível para a produção.

No entanto, tal aparato punitivo não se restringiu ao sistema estatal coercitivo, ele se infiltrou também na relação contratual assalariada e atingindo a esfera íntima dos indivíduos, inclusive sua sexualidade.

5.3.2.2 A tomada do corpo e da alma pela fábrica capitalista

O jogo de legalidade/ilegalidade criado pelo sistema jurídico - após as pressões populares darem origem ao Direito do Trabalho – permanece até hoje. A insubordinação coletiva tornou-se, juridicamente, um direito: direito à greve. Direito, inclusive, reconhecido nos textos constitucionais, desde que exercido de forma temporária e que não implique depredação da propriedade privada capitalista. Já a insubordinação individual permanece associada à delinquência, tanto que é causa de rompimento contratual, na modalidade mais dura para o trabalhador: justa causa.

Após articular o sistema penitenciário com o assalariamento e, desta forma, modular, coletivamente, o comportamento dos sujeitos que trabalham, foi necessário discipliná-los, individualmente. E o mecanismo utilizado foi a moralidade, que criou o imaginário social do sujeito insubordinado como um elemento de alta periculosidade social.

No século XIX, intensificou-se o processo de industrialização e urbanização na Europa. E, paralelamente a isso, a expulsão dos camponeses – por meio do cercamento de terras comuns – acelerou-se, provocando grandes ondas migratórias.

Instalou-se um medo generalizado, normalmente atribuído à própria urbanização e à chegada da população flutuante do campo na cidade: os proletários. Essa população era descrita como perigosa, marginal, ociosa, que se opunha, publicamente, à população laboriosa das cidades.

Para Foucault (2015), as raízes do medo não estavam apenas no processo de urbanização, mas no próprio método de produção, que, ao incorporar massas disciplinadas em seu interior, ao mesmo tempo deixava de fora indivíduos indisciplinados – e, portanto, “perigosos”.

A materialidade da riqueza agora estava exposta e passou a ser perceptível no maquinário, na matéria-prima, nas mercadorias produzidas. O assalariado estava em permanente contato com tudo aquilo que não lhe pertencia. E esse indivíduo era perigoso, não somente em relação aos demais fatores de produção, mas também em relação a si mesmo, ou melhor dizendo, em relação à sua própria força de trabalho.

Perigoso era o operário que não trabalhava o suficiente, que era preguiçoso, embebedava-se, ou seja, tudo aquilo com que o operário praticava o ilegalismo, dessa vez não em relação ao corpo da riqueza patronal, mas ao seu próprio corpo, àquela força de trabalho de que o patrão se considera uma espécie de proprietário, pois a comprava mediante o salário, sendo dever do operário oferecer sua força de trabalho num mercado livre.

Por conseguinte, tudo aquilo que podia atingir não só o capital acumulado da fortuna burguesa, mas também o próprio corpo do operário como força de trabalho, tudo o que podia subtraí-la à utilização pelo capital seria considerado como tal ilegalismo infralegal, grande imoralidade, aquilo sobre o que o capitalismo tentaria exercer domínio: um ilegalismo que não era infração à lei, que era uma maneira de subtrair as condições do lucro. (FOUCAULT, 2015, p. 159).

O operário ocioso afronta a moral burguesa ao se esquivar da lei de mercado que o obriga a disponibilizar toda sua força de trabalho em troca da sua subsistência. O aparato penal já havia inserido o corpo operário no sistema de tomada do tempo pelo capitalista, mas era necessário refinar, aprofundar os mecanismos de disciplinamento e uma série de instrumentos foi utilizada com tal intuito.

Mas como seria possível isso, se os operários estavam próximos à miséria e conviviam cotidianamente com a abundância de bens materiais? Como superar tal contradição? Não bastava o sistema penal, que agia como um alerta constante.

O uso ostensivo da força militar poderia apresentar empecilhos para que a produção se desenvolvesse normalmente. Por outro lado, o retorno das associações – proibidas logo após a Revolução Francesa - poderia conturbar o livre mercado.

A solução foi individualizar os comportamentos - e a caderneta de anotações operárias poderia ser um grande instrumento para tanto. Integrar, na penalidade, todo um conjunto de condicionamento moral - por meio da relação contratual assalariada - é, até os dias de hoje, uma ferramenta extremamente hábil para a *docilização* dos corpos que trabalham.

Enquanto o sistema penal qualificava como crime o delito de vagabundagem, entendido como a falta de domicílio fixo e o deslocamento sem documentação, as cadernetas operárias destinavam-se a registrar o comportamento do sujeito trabalhador.

O corpo do operário deixou de ser o seu instrumento de desejo, de vontade para se tornar um fator de produção, submetido às necessidades do proprietário – aquele que o compra, mediante a fórmula salário.

Surgiram, assim, *ilegalismos* vinculados ao corpo do sujeito que trabalha, das quais destacaremos a recusa ao trabalho e a não conservação da força de trabalho, ou seja, sua utilização em atividades desnecessárias ao sistema, como festas, por exemplo, ou o sexo sem fins de reprodução.

Era necessário moralizar a classe operária e isso coube ao Poder Público e aos próprios empregadores. Os tempos de folga passaram a ser organizados no espaço produtivo e a irregularidade da força de trabalho passou a ser punida, na relação contratual. Faltas, atrasos não poderiam ser tolerados.

De acordo com Foucault (2015), os trabalhadores apresentavam uma caderneta aos proprietários dos meios de produção que pretendiam contratá-los. Em tal documento eram lançadas anotações sobre o comportamento do indivíduo. Se consumia ou não bebidas alcoólicas, se era ou não casado e possuía filhos, se era ou não pontual e frequente ao trabalho, se acatava ou não ordens.

Era uma espécie de carta de apresentação que também possuía a função de registro estatal de identidade. Assim como ocorria na ditadura militar brasileira, em relação à CTPS⁹⁶, quem não portasse a caderneta era preso, sob a acusação do crime de vagabundagem.

Foucault (2015) denomina as condutas “imorais” dos trabalhadores, tidas como ilegais, de *ilegalismo de dissipação*, que consiste na recusa da preservação ou de disponibilização do fator de produção força de trabalho.

O *ilegalismo de depredação* – ataque aos demais fatores de produção - seria punido pelo sistema penal. Por sua vez, o *ilegalismo de dissipação*, ou seja, a falta de fixação do indivíduo no aparato produtivo, seria punido com anotações das imoralidades praticadas na caderneta.

O trabalhador que não estivesse quite com seu empregador não tinha sua caderneta devolvida. Como, então, apresentar-se-ia para outro empregador? Ele estaria condenado a vagar, ociosamente, assombrado pela possibilidade do aparato estatal coercitivo lhe aprisionar.

⁹⁶ A CTPS foi criada em 1932 e foi o primeiro documento de identidade, válido em todo o território nacional.

A ociosidade, que sempre esteve presente no trabalho submetido às regras da natureza, agora não seria mais tolerada na sociedade onde o controle do tempo não pertencia a Deus, e sim aos proprietários dos meios de produção.

E o corpo do trabalhador agora havia se transformado em um objeto que não lhe pertencia, como já dito anteriormente. Ele mesmo passou a ser mais um fator de produção, cuja propriedade era negada ao indivíduo, já que este, “livremente”, o havia comercializado, mediante a fórmula salário.

Foucault (2012) adverte que a cultura ocidental não tratou de negar a realidade do corpo em proveito da alma. O que ocorreu, desde o século XVII, foi o disciplinamento do corpo, por meio de processos extremamente rígidos, constantes, meticulosos e tal disciplinamento incluiu a sexualidade dos sujeitos.

Nesse sentido, por exemplo - e ao contrário do que sustenta Marcuse (1969) - não haveria uma proibição rigorosa da sexualidade, mas sim um controle desta, de modo que ela não se direcionaria ao prazer, e sim para cumprir os objetivos da racionalidade capitalista.

Seja disciplinamento, seja repressão/proibição à sexualidade dos indivíduos parece ser vigiada desde o advento do cristianismo e se tornou um mecanismo poderoso do sistema capitalista.

As *work houses*⁹⁷ inglesas, descritas por Regina Lins (2012b), onde os intermediadores da produção da fábrica descentralizada buscavam mão de obra, eram o local de confinamento de mulheres que haviam feito sexo fora do casamento, entre outros indivíduos que violavam as regras comportamentais impostas.

Mas o controle da sexualidade feminina e masculina persiste até hoje, seja no discurso sexista que condena as mulheres livres sexualmente e exige dos homens uma alta performance sexual, seja na discriminação em relação aos indivíduos que possuem orientação sexual distinta do padrão heteronormativo.

No entanto, à medida que crescem as manifestações sociais pela libertação sexual, mais o sistema rearticula a sexualidade para atender seus interesses.

Voltando ao presente. O leitor já refletiu sobre o conteúdo das propagandas de veículos automotivos, bebidas alcólicas, produtos de beleza?

Quando se tratam de mercadorias cujo *marketing* é direcionado para o consumo masculino – como automóveis e bebidas alcólicas –, geralmente, são associados a uma bela mulher, cujo corpo está exposto. É como se a aquisição daquele bem material,

⁹⁷ Casas de trabalho. (tradução nossa).

automaticamente, se tornasse um grande elixir sexual. O carro vai tornar aquele homem provedor extremamente sedutor.

Claro que o marketing já percebeu que mulheres agora possuem poder de compra e passou a elaborar peças publicitárias direcionadas a elas. Mas sempre conectado às bandeiras sexuais. As propagandas da FIAT e da Renault, por exemplo, mostram mulheres sentindo-se livres com seus automóveis.⁹⁸

O mesmo tem ocorrido em relação à comunidade LGBT. Quem imaginaria uma conhecida fábrica de cosméticos – como o Boticário - apresentando um casal gay no dia dos namorados e no dia dos pais, em rede nacional e em horário nobre?⁹⁹

Seria possível o sistema utilizar as proibições sexuais para disciplinar o trabalho e potencializar o consumo?

Enquanto Foucault se propôs a fazer uma historiografia da sexualidade humana, Hebert Marcuse (1969) utiliza a teoria de Freud para dissertar sobre a repressão à sexualidade na Modernidade.

Na teoria freudiana, a cultura Moderna pretende subjugar os instintos humanos, dentre eles a própria sexualidade. De modo que:

A livre gratificação das necessidades instintivas do homem é incompatível com a sociedade civilizada: renúncia e dilação da satisfação constituem pré-requisitos do progresso. [...]. A felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem. O sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, é cultura. (MARCUSE, 1969, p. 27).

Mesmo se não considerarmos o desejo sexual como algo apenas instintivo, tal como apresentado por Freud e pelo próprio Marcuse, suas reflexões podem oferecer instrumentos de análise interessantes.

⁹⁸ Peças publicitárias televisivas, veiculadas a partir do ano 2015. A peça publicitária da Renault é a mais emblemática. Após ser proibida, em 2013, na Inglaterra, uma propaganda da Renault que expunha mulheres de lingerie, próximas a um automóvel, a montadora redirecionou, radicalmente, seu marketing. No Brasil, veiculou, em 2016, uma propaganda na qual uma jovem passeia em vários carros Renault, com namorados diferentes. A moça narra as virtudes de cada namorado e de cada carro, mas decide optar pelo modelo mais esportivo. Eis que, na última cena, ela aparece dirigindo sozinha este modelo e ultrapassando todos os demais.

⁹⁹ Peças publicitárias televisivas e de meio digital, veiculadas a partir de 2015. No caso Boticário, houve forte reação e debate nas redes sociais. Líderes neopentecostais passaram a criticar duramente a empresa e chamar os fiéis para não consumirem os produtos. Em uma reação inédita, militantes sociais, especialmente do movimento LGBT, puxaram um contra boicote e difundiram massivamente os produtos da marca. As vendas estouraram e o contra boicote se apresentou como uma nova modalidade de marketing, barato e extremamente efetivo. O Boticário chegou a informar, pelas redes sociais, a data e o horário em que a propaganda seria veiculada pela primeira vez. Muitas pessoas pararam para assistir, inclusive a autora.

O primeiro deles é que afastam o ideário Iluminista e o Estado Moderno como *locus* de consolidação de liberdade, ao compreenderem que o racionalismo capitalista tem como instrumento de eficiência a própria restrição da liberdade.

Na teoria freudiana, a história da humanidade – europeia, a nosso ver – é a história da repressão, via cultura, da existência social e biológica dos indivíduos. Tal repressão seria condição do progresso ocidental, pois os instintos biológicos destruiriam a preservação duradoura de tal sociedade.

Nesse sentido, a civilização só é possível se afastada a possibilidade de satisfação integral das necessidades, ou melhor dizendo, dos instintos humanos que se assemelham aos impulsos animais.

A civilização transforma os instintos de satisfação imediata em satisfação adiada; prazer em restrição do prazer; atividade lúdica em trabalho; receptividade em produtividade; ausência de repressão em segurança. Ou seja, a civilização afasta o *princípio do prazer* - que seria instintivo -, substituindo-o pelo *princípio da realidade*, que propicia o adiamento da satisfação dos instintos por meio da racionalização dos mesmos.¹⁰⁰

Observe-se que tal premissa é bem similar àquela apresentada por Hegel na *Dialética do senhor e do escravo*, em que o trabalho tem a função pedagógica de afastar o desejo de consumo imediato das coisas.

A repressão aos desejos não se realiza apenas por mecanismos externos ao indivíduo. Os dispositivos se internalizam e a subjetividade passa a travar uma eterna luta entre satisfação dos prazeres e adequação ao *princípio da realidade*. Mas não nos cabe aqui alongar na instigante teoria freudiana. Porém se faz necessário compreender como o instinto sexual é instrumentalizado pela civilização capitalista.

Para Marcuse (1969), a civilização capitalista introduziu na cultura um terceiro princípio, o do *desempenho*, que “sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo (*sic*) com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros.” (MARCUSE, 1969, p. 58). Na civilização do trabalho ascético, este se torna geral, assim como as restrições impostas à libido.

¹⁰⁰ Os impulsos instintivos – equiparados na teoria freudiana a impulsos animais – convertem-se em instintos humanos, devido à influência da cultura. A psique humana abriga o *princípio do prazer* – busca pelo prazer e fuga do desprazer. Mas o mesmo também abriga o *princípio da realidade* que implica a renúncia ao prazer imediato, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, duradouro e garantido. Isso se dá pelo processo de compatibilização entre o desejo e as normas e relações estabelecidas na sociedade. Em outras palavras, restrição das vontades.

[...] o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio do prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos. (MARCUSE, 1969, p. 58).

Desta forma, sob o domínio do *princípio do desempenho*, corpo e mente renunciam ao prazer e se tornam instrumentos do trabalho estranhado. Como o sistema necessitava de preservar a maior parte possível do corpo que trabalha – pelo maior tempo que conseguisse –, ele tratou de unificar os vários objetos de instintos sexuais parciais em um único objeto: as genitálias do gênero oposto, estas sim indispensáveis para a reprodução.

Êsse (*sic*) processo realiza a dessexualização socialmente necessária do corpo: a libido passa a concentrar-se numa parte do corpo, deixando o resto livre para ser usado como instrumento de trabalho. A redução temporal da libido é suplementada, pois, pela sua redução espacial. (MARCUSE, 1969, p. 59).

No entanto, as limitações das jornadas de trabalho propiciaram um tempo disponível para o próprio indivíduo. Mas Marcuse (1969) alerta que este tempo de ócio não fugiu ao controle do sistema, que o utiliza para recompor as forças de trabalho.

O ócio deve ser então tempo passivo de relaxamento, com o menor gasto energético possível. Foi neste momento que surgiram as técnicas de manipulação de massas, por meio da indústria do entretenimento, que controlam diretamente o tempo de prazer.

O passo posterior do sistema foi satisfazer a libido nos tempos de ócio, de forma passiva, preservando as energias para o trabalho e canalizando-a para o consumo. Eis a fórmula mágica: repressão/satisfação, com objetivo econômico.

Seria esse o fim do Direito do Trabalho? Satisfação de necessidades biológicas, com restrição do prazer? Ou poderíamos passar a defender a ideia de que o que define os seres humanos é a concretização da felicidade, como propõe Foucault (2015)?

Talvez este seja o grande elemento que hoje opõe gerações diferentes nos movimentos sociais. Acusados, desde os movimentos dos anos 60 do século passado, de buscarem somente o prazer, os jovens estão construindo outra narrativa de libertação.

Eles tendem a rejeitar a ideia de que a concessão de direitos sociais deve estar vinculada à disciplina do corpo e à restrição dos prazeres. Negam a busca do progresso incessante que custa a morte de tradições culturais e a destruição da natureza.

Eles sonham, gritam, atacam, assustam os movimentos sociais tradicionais - como o sindicalismo - e reivindicam outras matrizes culturais. Usam tecnologia de ponta para olhar para o passado e dar visibilidade aos sujeitos apagados pela cultura ocidental.

É essa ousadia juvenil que nos alimenta a buscar, em outras culturas, elementos distintos para a afirmação do Direito do Trabalho e que inspirou a proposição de outras matrizes culturais para a redefinição do trabalho humano, conforme se fará a seguir.

6 AS DIVERSAS MATRIZES CULTURAIS BRASILEIRAS E A EMERGÊNCIA DE NOVOS VALORES SOCIAIS

Boralá pra quadra,
 Boralá pro baile.
 Sou crioulo preto brasileiro,
 Esparramado pelo Rio de Janeiro.
 Meu filho foi parar no estrangeiro,
 Em nome da ordem e do progresso
 Desse meu país inteiro.
 Tô na praia, na baixada,
 Tô na zona oeste, eu tô no gueto,
 Me comunico por tambor ou por qualquer outro e-mail.
 Minha gente swingueira canta tudo, de todo jeito.
 Na senzala não tem aula,
 O tempo inteiro é pra viver
 E aprender a ser humano.
 Boralá pra quadra, boralá pro baile...

(Trecho da música “Boralá Crioulo Brasileiro”. Sandra de Sá e Gabriel, o Pensador)

Cinco de agosto de 2016, Maracanã, Rio de Janeiro. O mundo conheceu o caldeirão cultural brasileiro. Bilhões de pessoas assistiram à Cerimônia de Abertura das Olimpíadas Rio 2016. Os jornais mundiais noticiaram a mais barata Cerimônia de Abertura de Olimpíadas já realizada - com um discurso inédito - que conclamava todos os povos para a preservação ambiental.

Do palco construído nos gramados do Maracanã emergiram tocas indígenas, casas de favelas, paisagens urbanas em formatos cúbicos, de onde surgiram praticantes de *parkour*.¹⁰¹ Samba, funk, rap, frevo, MPB. A rica musicalidade brasileira surgiu, tendo como pano de fundo o lindo trabalho das rendeiras nordestinas.

O músico Paulinho da Viola cantou o Hino Nacional acompanhado de um octeto de cordas, enquanto Jorge Bem Jor, auxiliado pelos milhares de celulares com lanternas ligadas, incendiou o Maracanã transformando-o em uma imensa boate.

A modelo Gisele Bündchen fez seu último desfile, magnetizando os espectadores com sua fisionomia de origem alemã, enquanto Anitta, Caetano Veloso e Gilberto Gil cantavam a beleza da mulher brasileira.

Logo após, Ludmilla celebrou a favela cantando o Rap da Felicidade, acompanhada de crianças e adolescentes que se equilibraram no palco para fazer o duelo do passinho.

¹⁰¹É uma prática esportiva que consiste em se mover de um ponto para o outro com rapidez e eficácia, usando todas as capacidades motrizes do corpo humano, a fim de superar obstáculos que surgem nas derivas do seu praticante, em zonas urbanas ou rurais: troncos, rochas, grades, paredes, etc.

Enquanto capoeiristas exibiam toda a sua ginga, Mc Karol Conka e a pequena Mc Soffia cantavam sobre o *empoderamento* feminino. A delegação brasileira foi trazida pelo modelo transgênera Lea T, um singelo prelúdio de que esta seria a Olimpíada mais gay da história.¹⁰²

Para encerrar as festividades, nada melhor do que o maior espetáculo a céu aberto do mundo: o desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. Diversidade, essa foi a palavra-chave da Cerimônia.

Quando Ludmilla subiu ao palco, um barulho ensurdecedor invadiu o bairro da autora. Eram os fogos de artifício do Aglomerado da Serra¹⁰³, que não se interrompiam. A partir desse momento, esta não conseguiu mais parar de chorar e assim seguiu até o amanhecer.

Há quanto tempo o povo brasileiro – de todas as camadas sociais - não se sentia orgulhoso de ser quem é?

A brasilidade não se restringiu às festividades. Em cada momento das Olimpíadas, o brasileiro apresentou-se ao mundo. Da criatividade de protestar politicamente – tentando fugir da censura - à maneira exótica de torcer.

Um debate curioso até surgiu nas redes sociais. O brasileiro seria mal educado?

Ora, o futebol é um traço marcante das culturas latino-americanas, inclusive a brasileira. Conseguimos transformar tudo em futebol: política, religião, etc. O eterno “meu time contra o seu”.

Até torcemos em outros esportes segundo a fórmula “meu time de futebol”. Os franceses não conseguiram compreender isso e nos chamaram de povo “sem educação”, após a competição de salto com vara nas Olimpíadas Rio 2016.

Também devem ter se espantado com a torcida brasileira que gritava eufórica “vai, juiz!” na competição de boxe. Sim, qual o problema de torcer pelo juiz, se ele for brasileiro?

O que dizer então dos gritos “uhhh, vai morrer!”, típicos de torneios de futebol de várzea, que invadiram as competições de esportes individuais? Como explicar para um

¹⁰² Paulinho da Viola é violonista, cantor e compositor de samba e chorinho. Jorge Bem Jor é um cantor e compositor brasileiro. Sua mãe nasceu na Etiópia, o que trouxe influências árabes e africanas para sua música, que mescla os seguintes estilos musicais: samba, rock, samba jazz, funk, soul, hip hop. Caetano Veloso e Gilberto Gil são cantores e compositores de MPB e tiveram grande influência na afirmação do samba, durante os anos 1960. Anitta era cantora de funk, da comunidade da Tijuca/RJ e integrou a equipe *Furacão 2000*. A partir de 2013, Anitta migrou para o pop funk, uma versão comercial deste estilo musical. Ludmilla também era cantora de funk, da comunidade de Duque de Caxias/RJ e adotava o nome artístico de Mc Beyoncé. Em 2012 tornou-se fenômeno na Plataforma Youtube e em 2013 foi contratada pela Warner Music, que a fez alterar o nome artístico e migrar para o pop funk. MC Karol Konca é *rapper*, de Curitiba/PR e tem sido apontada, desde a Abertura da Rio 2016, pela imprensa especializada norte-americana, como a “voz do feminismo negro brasileiro.” Mc Soffia é uma *rapper* de apenas 11 anos de idade. Apesar da pouca idade, suas letras denunciam o racismo, o patriarcado e apresentam personagens históricos africanos.

¹⁰³ Maior conjunto de favelas da Região Metropolitana de Belo Horizonte, com cerca de 80 mil moradores.

estrangeiro que gritar em alto e bom som “zicaaaa” é uma forma de enviar vibrações negativas para o time ou atleta adversário? Somos um povo barulhento e isso não é digno de vergonha. Muito pelo contrário...

Curiosamente, atletas negros, como Usain Bolt e Simone Biles, tornaram-se “xodós” da torcida brasileira. O que teriam eles de tão especial para nós? Talvez eles conheçam o princípio *Ubuntu* do povo banto, segundo o qual a felicidade só existe em partilha? Saudar a nossa torcida, compartilhar a nossa brasilidade, essa era a regra implícita que muitos atletas não conheciam.

De 2013 à atualidade - em formato de torcidas organizadas de futebol -, brasileiros com visões políticas opostas travaram guerras nas ruas e nas redes sociais sobre a identidade brasileira.

Camisas verde-amarelas da seleção masculina de futebol de um lado. Camisas vermelhas de outro. “Vá para Cuba!”, berram alguns. “Vá para Miami!”, urram os outros.

Por trás das disputas políticas, havia uma guerra particular: as classes médias disputavam o sentido de ser brasileiro, em todos os simbolismos imagináveis.¹⁰⁴ Nessa toada, até o movimento separatista de São Paulo reapareceu.

Mas afinal, o que significa ser brasileiro?

Darcy Ribeiro (2006) buscou construir uma teoria social que se aplicasse ao Brasil, afastando as premissas metodológicas europeias que não eram capazes de dar conta da nossa diversidade e complexidade cultural.

Uma teoria de base empírica das classes sociais, tais como elas se apresentam no nosso mundo brasileiro e latino-americano. Visivelmente, o esquema marxista aceito, sem demasiados reparos, no mundo europeu e no anglo-saxão de ultramar, feito de povos transplantados, empalidece frente à nossa realidade ibero-latina. Aqui, não havendo burguesias progressistas disputando com aristocratas feudais, nem proletariados ungidos por irresistíveis propensões revolucionárias, mas havendo lutas de classe, existiriam blocos antagonistas embuçados a identificar e caracterizar. [...]

¹⁰⁴ Pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha nas manifestações convocadas para os dias 13 e 15 de março de 2015. A manifestação do dia 13/03/2015 envolveu os movimentos sociais tradicionais – sindicatos, movimentos por reforma agrária, movimento estudantil - e ganhou tonalidade vermelha. Seu discurso era a defesa do Governo Dilma. A manifestação que se realizou no dia 15/03/2015 foi, majoritariamente, convocada por redes sociais e adquiriu tonalidade verde-amarelo. Seu discurso foi a favor do impeachment de Dilma. Segundo o Datafolha, nas duas manifestações o público presente tinha um perfil social mais elitista que o da média da população. No ato do dia 13/03/2015, por exemplo, 68% dos manifestantes possuíam curso superior. Na manifestação do dia 15/03/2015, 76%. A renda dos manifestantes de 15/05/2015 era um pouco mais alta: 41% declararam receber mais de 10 salários mínimos ante 12% no protesto de 13/03/2015. Indica-se a leitura de FOLHA DE SÃO PAULO. Maioria foi às ruas contra corrupção, diz Datafolha. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1603885-maioria-foi-as-ruas-contracorrupcao-diz-datafolha.shtml>>. Acesso em: 07 jun. 2015.

Faltava ainda uma teoria da cultura, capaz de dar conta da nossa realidade, em que o saber erudito é tantas vezes espúrio e o não-saber popular alcança, constantemente, atitudes críticas, mobilizando consciências para movimentos profundos de reordenação social. Como estabelecer a forma e o papel da nossa cultura erudita, feita de transplante, regida pelo modismo europeu, frente à criatividade popular, que mescla as tradições mais díspares para compreender essa nossa versão do mundo e de nós mesmos? (RIBEIRO, 2006, p. 15).

A formação cultural latino-americana e brasileira deu-se sob a regência dos europeus. Entretanto, foi efetuada a partir da agregação de tradições culturais distintas que acabaram estruturando culturas singulares.

No caso brasileiro, Ribeiro (2006) destaca que as elites europeias conseguiram – apesar da multiplicidade étnica – construir uma unidade cultural, subalterna ao padrão europeu, por meio de um processo continuado e violento de unificação política.

No entanto, tal projeto político - apesar do esforço de supressão de todas as identidades étnicas discrepantes do *ethos* europeu - não foi capaz de formar uma uniformidade cultural. O que criou foi um abismo social, baseado em hierarquias raciais.

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável.

Nessas condições, exacerba-se o distanciamento social entre as classes dominantes e as subordinadas, e entre estas e as oprimidas, agravando as oposições para acumular, debaixo da uniformidade étnico-cultural e da unidade nacional, tensões dissociativas de caráter traumático. Em consequência (*sic*), as elites dirigentes, primeiro lusitanas, depois luso-brasileiras e, afinal, brasileiras, viveram sempre e vivem ainda sob o pavor pânico do alçamento das classes oprimidas. Boa expressão desse pavor pânico é a brutalidade repressiva contra qualquer insurgência e a predisposição autoritária do poder central, que não admite qualquer alteração da ordem vigente. (RIBEIRO, 2006, p. 20-21).

Embora essa proposição de Ribeiro (2006) tenha sido elaborada entre as décadas de 50 a 90 do século passado, ela nos parece extremamente atual.

Por que as forças conservadoras, após a eclosão de diversos movimentos sociais que se mobilizam a partir da reivindicação de arcabouços culturais distintos – movimentos indígenas, negros, feministas, LGBTs – acumularam-se na emblemática camisa verde-amarela da seleção de futebol masculina, reivindicando para si o sentimento de pertença ao Estado brasileiro?

Qual o fundamento para se atacar com tanta veemência as políticas de cotas raciais para ingresso universitário e em concursos públicos? Por que a mortalidade entre jovens negros é tão superior em relação aos jovens brancos?¹⁰⁵ O que justifica a taxa de desemprego, em 2014, em Salvador, atingir 20,5% das mulheres negras e 10,6% dos homens não negros?¹⁰⁶

E as forças progressistas que compõem os movimentos sociais? Elas são capazes de enfrentar essa disputa de resistência, a partir da identidade?

Ribeiro (2006), ao descrever o primeiro povo brasileiro – mameluco –, afirma que, provavelmente, este desgostava do fato de não ser europeu por também considerar – assim como os imigrantes europeus do período colonial – como subalterno tudo que era indígena ou afro.

Por vezes, essa é a sensação que se tem quando as elites econômicas do Brasil se manifestam, o que muitas vezes é reforçado pela grande mídia. Mas tal rejeição à brasilidade também se encontra bastante presente em militantes de movimentos sociais tradicionais, como o sindicalismo.

Endossar o coro de que somos um povo “mal educado” – no sentido de não se comportar conforme as regras comportamentais europeias -, sem perceber que muitas de nossas manifestações culturais são expressões autênticas e únicas nos parece, no mínimo, precipitado.¹⁰⁷

Os militantes sindicais chamaram, em 2013, os praticantes de *rolezinho* de “vagabundos baderneiros” que escutavam funk. Condenaram a proliferação de pichações políticas e poéticas. Taxaram de “esquerda festiva sem objetivo” os jovens que passaram a

¹⁰⁵ De acordo com o relatório da CPI do Senado sobre o Assassinato de Jovens, divulgado em junho de 2016, todo ano, 23.100 jovens negros de 15 a 29 anos são assassinados. São 63 por dia. Um a cada 23 minutos. De todos os jovens assassinados no Brasil, 77% são negros.

¹⁰⁶ Para aprofundamento, sugere-se o estudo de DIEESE. **Sistema PED:** Pesquisa Emprego e Desemprego: os negros no mercado de trabalho metropolitanos – novembro de 2015. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/analiseped/2015/2015pednegrossintmet.pdf>> Acesso em: 12 de fev. 2017. Em 2012, o percentual de pessoas com dezesseis anos ou mais, ocupadas em trabalho informal – sem CTSP assinada e direitos trabalhistas reconhecidos - era de 36% entre brancos e 49, 6% entre pretos e pardos. Dados de IBGE. **Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira 2013. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv66777.pdf>> Acesso em: 12 de fev. 2017.

¹⁰⁷ Muitos militantes de esquerda, vinculados ao PT e ao PCdoB, manifestaram-se nas redes sociais, endossando a percepção francesa, ao argumento de que “as elites brasileiras não sabem respeitar adversários”. A nosso ver, esse argumento é carregado de referências ao impeachment de Dilma Rousseff e as vaias por ela sofridas na Copa do Mundo de 2014. Porém, demonstra uma desconexão profunda com a cultura popular. Isso porque os preços médios dos ingressos na Rio 2016 eram muito inferiores aos que foram praticados na Copa do Mundo de 2014, o que permitiu o acesso de outras classes sociais. Além disso, as manifestações das torcidas eram claramente vinculadas ao modo de ser das camadas populares, bastando uma visualização mais detalhada dos elementos que apareceram em contraste com os que permeiam os estádios de futebol, os campeonatos de futebol de várzea e até mesmo campeonatos intercolegiais.

ocupar praças públicas com manifestações político culturais e continuaram carregando debaixo dos braços o *Manifesto Comunista* e o *Príncipe* de Maquiavel.

Com métodos europeus conclamaram, em vão, os jovens para a velha luta de classes trabalhistas. Mas os jovens não foram. Eles continuaram em sua própria luta, com métodos distintos, com seus atabaques e palavras de ordem funkeadas. Interpretando seu próprio corpo como instrumento de resistência, passaram a lutar pelo passado, ou seja, pela defesa da cultura, da tradição e do território.

Lá pelos idos de 2010 ou 2011, o orientador da autora, em uma aula passeio no Parque Municipal de Belo Horizonte, indagou-a:

- Se houvesse uma máquina do tempo, você gostaria de ir para o passado ou para o futuro?

Sem muito refletir, a autora respondeu:

- Para o passado.

E o Professor disse:

- Eu gostaria de espiar o futuro.

Esse pequeno diálogo mostra algo curioso. A autora, da geração altamente tecnológica, não pensava em progresso como algo a ser visto em um futuro indeterminado. Ao passo que seu orientador parece estar bem curioso para saber onde o progresso pode nos levar.

O leitor deve estar se perguntando o que isso tem de tão especial. Talvez esse seja o elemento que, atualmente, mais marca as diferenças geracionais nos movimentos sociais e populares brasileiros.

Os jovens propõem uma luta social que seja capaz de defender os valores e tradições que foram violentamente apagados pelo progresso capitalista, e nesse contexto, resgatar o sentido do que é ser brasileiro se tornou essencial no século XXI. Mas – insistimos na pergunta - os brasileiros sabem o que significa ser brasileiro?

O objetivo do presente capítulo é tentar apontar quais valores culturais indígenas e africanos que se encontram presentes na formação do povo brasileiro e que podem oferecer instrumentos para se reinterpretar o conceito trabalho.

6.1 Eu, a/o brasileira/o de raiz indígena

O senso comum diz que nós, brasileiros, somos cordiais, mesmo possuindo índices de violência urbana comparáveis a países que estão em guerra civil. Somos líderes mundiais em violência contra mulheres e genocídio LGBT.¹⁰⁸

Mas somos alegres, receptivos e possuímos uma diversidade cultural e estética de fazer inveja aos mais árdios defensores da não padronização cultural.

No entanto, pouco sabemos sobre nós mesmos, já que somos aculturados pelas narrativas europeias. Saber o que é ser brasileiro ainda é um desafio político e acadêmico profundo.

A própria autora pouco conhece sobre a formação do povo brasileiro e está em pleno processo de aprendizagem. No entanto, crê ser essencial a compreensão mínima desse processo de construção identitária para que se possa entender como as forças sociais estão se rearticulando no século XXI.

Nossas matrizes culturais são extremamente complexas e englobam diversos povos. Os europeus de várias nacionalidades; centenas de etnias indígenas, com predominância dos tupi e guarani; dois grandes grupos étnicos africanos: sudanês e banto¹⁰⁹; bem como povos asiáticos, sendo a primeira leva de japoneses.¹¹⁰

Soma-se, ainda, a essa mescla árabes, judeus e povos oriundos da onda migratória mais recente, como caribenhos, indígenas da região dos Andes, provenientes da Bolívia, Venezuela, Peru.

Darcy Ribeiro (2006) destaca que em todas as ondas migratórias, predominantemente, os povos são aculturados dentro da brasilidade, adaptando seus costumes tradicionais às características culturais assentadas no Brasil.

Mas quais seriam essas características elementares?

¹⁰⁸ Dados da Flacso - Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais- organismo internacional, autônomo e de natureza intergovernamental, fundado em 1957 pelos Estados Latino-Americanos que acolheram uma recomendação da XI Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Segundo o Mapa da Violência, elaborado pela Flacso, entre 2008 e 2011, mais de 200 mil pessoas foram assassinadas no Brasil. Esse número é mais do que o dobro dos assassinatos ocorridos no Iraque, entre 2004 e 2007, sendo também superior ao número de homicídios no Afeganistão. A cada 28 horas, um indivíduo LGBT é assassinado no Brasil, o que nos torna líderes mundiais em violência por critérios de orientação sexual. Para consulta, indica-se EXAME. Com mais mortes que Iraque, Brasil está em guerra e não sabe. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/nem-iraque-nem-sudao-brasil-esta-em-guerra-e-nao-sabe>> Acesso em: 11 set. 2016. ESTADO DE MINAS. Brasil amarga o preço da intolerância e lidera ranking de violência contra homossexuais. Disponível em: <http://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2014/09/22/interna_nacional,571621/brasil-amarga-o-preco-da-intolerancia-e-lidera-ranking-de-violencia-contra-homossexuais.shtml>. Acesso em: 11 set. 2016.

¹⁰⁹ A caracterização de tais grupos étnicos será efetuada no item 6.2.

¹¹⁰ No século atual vivenciamos a grande migração de chineses para o Brasil.

Talvez seja difícil descrever, já que um brasileiro nortista – aparentemente – não se assemelha com um brasileiro dos pampas. No entanto, seguindo os passos da metodologia proposta por Ribeiro (2006), é possível destacar elementos culturais estruturantes, a partir da análise dos primeiros grupos étnicos aqui formados.

Ribeiro (2006) apresenta o mameluco como o primeiro povo brasileiro, gestado a partir de uma peculiar construção de aliança militar entre europeus e indígenas do tronco tupi.

Quando os europeus chegaram a terras brasileiras, depararam-se com os povos indígenas litorâneos. O povo de língua tupi dominava a costa do Atlântico e a região do Rio Amazonas. Segundo Ribeiro (2006), constituíam uma miríade de povos tribais que possuíam o mesmo tronco linguístico. Bons guerreiros que eram travavam inúmeras lutas entre si, o que ocasionava uma expansão territorial, sem formar uma unidade organizativa.

Praticavam a antropofagia. Em rituais religiosos, alimentavam-se dos guerreiros perdedores para tomarem para si a sua coragem e força. Ribeiro (2006) chega a relatar a negativa dos tupis de se alimentarem dos europeus, que não demonstravam valentia no ritual religioso e choravam de medo.

Os povos tupis viviam em ambientes privilegiados, com abundância de caça e pesca. Todos participavam da produção de alimentos, sendo liberados dela apenas alguns líderes religiosos – *pajés* e *caráibas* – e alguns chefes guerreiros – *tuxuaus*. Em alguns sítios havia conglomerados pré-urbanos – aldeias agrícolas – com cerca de três mil pessoas.

Os relatos da época sugerem que os tupis receberam os europeus, inicialmente, de forma pacífica. Para Ribeiro (2006), os tupis acreditavam que aqueles homens brancos e sujos eram enviados de Maíra, o Deus tupi.

Ao perceberem que se tratava de uma invasão e não de uma troca intercultural amistosa, muitos tupis fugiram para o interior do território. Outros estruturaram algumas coligações efêmeras de resistência, sempre com o apoio dos europeus, das quais a mais famosa foi a Confederação de Tamoios, entre 1563 e 1567.

Tais Confederações reproduziam, em certa medida, uma disputa instaurada na Europa: reformadores *versus* católicos jesuítas e franciscanos. Ribeiro (2006) relata que eram impelidos pelos europeus – franceses e portugueses – a lutar em uma guerra que não era sua.

Nunca houve paz com os europeus, tanto que as disputas pelos territórios até hoje continuam. Tal resistência, segundo Ribeiro (2006), se explica porque sua estrutura social igualitária não possuía qualquer instância institucional apta a negociar uma paz válida. Além disso, essa estrutura não formava camadas inferiores condicionadas à subordinação, o que

lhes impedia de se organizarem como Estado - tal como os indígenas dominados pelos espanhóis -, o que tornava impraticável a dominação completa.

Os europeus, em 1454, por meio da bula *Romanus Pontifex*, do Papa Nicolau V, já haviam estabelecido as normas básicas da ação colonizadora. A bula era dirigida à África, mas legitimava a conquista, a tomada de bens, a escravização daqueles que não eram cristãos em quaisquer partes do planeta.

O povo de língua tupi tinha por tradição um instituto denominado, por Ribeiro (2006), de *cunhadismo*. “Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo.” (RIBEIRO, 2006, p. 72).

Os laços de parentesco que os tupis utilizavam para se auto identificarem permitiam que o europeu se tornasse um membro do povo indígena. Por sua vez, os casamentos eram múltiplos e deram origem ao primeiro povo mestiçado do Brasil, o mameluco.

A partir de tal instituição tornou-se mais fácil, para os europeus, recrutarem mão de obra para extração das riquezas naturais, com a vantagem adicional de que os tupis e mamelucos se tornavam aliados militares, com vasto conhecimento do território.

Os tupis e os mamelucos tornaram-se a principal força militar que continha não só o avanço dos *tapuias* – outros indígenas não pertencentes ao tronco linguístico tupi – como também de outros europeus, como franceses e holandeses.

Ribeiro (2006) destaca que não só os lusitanos - mas também os próprios franceses e os espanhóis – utilizaram-se do mecanismo *cunhadismo*. O uso avançou tanto nos primeiros anos de colônia que a Coroa portuguesa, em 1532, teve que colocar em prática o sistema de donatarias para determinar a posse e a propriedade das terras.

O donatário era um grão-senhor investido de poderes feudais pelo rei para governar sua gleba de trinta léguas de cara. Com o poder político de fundar vilas, conceder sesmarias, licenciar artesãos e comerciantes, e o poder econômico de explorar diretamente ou através de intermediários suas terras e até com o direito de impor a pena capital. (RIBEIRO, 2006, p. 78).

As donatarias foram organizadas em um sistema similar ao feudal, em que o proprietário de vastas extensões de terras servia-se do trabalho forçado e gratuito de indígenas e mamelucos.

Posteriormente, os povos guarani do Sul somaram-se ao grupo étnico originário. Borges (2000) descreve que os guaranis viviam no território onde hoje estão localizados

Argentina, Paraguai e Uruguai, dispersos em diversas tribos que possuíam certa unidade linguística e cultural.

Quando da chegada dos espanhóis, em 1537, parte do povo guarani foi incorporado nas *encomiendas* que tinham a mesma função das *missões* portuguesas, de catequizar os índios. “Segundo alguns estudos, desses grupos encomiendados não sobrou (*sic*) mais do que 10% da população original, dizimada tanto pela intensidade do trabalho forçado, quanto pelas inúmeras doenças trazidas pelos conquistadores.” (BORGES, 2000, p. 34).

Assim como os tupis do território brasileiro, após a expulsão dos jesuítas muitos desses indígenas guaranis foram incorporados pelos bandeirantes em suas expedições. Alguns se inseriram na vida urbana colonial espanhola e muitos fugiram para as florestas, iniciando uma longa caminhada até o Brasil. Os primeiros guaranis chegaram ao nosso sudeste, em meados do século XIX.

No início do século XVII, intensificou-se o tráfico negreiro e outra matriz cultural foi adicionada.

Segundo Ribeiro (2006), desse processo brutal surgiu na faixa litorânea do Nordeste o *crioulo*, filho dos senhores brancos de engenho de cana de açúcar com escravas negras e indígenas.

Da floresta tropical amazônica surgiu o *caboclo*, índio de diversas etnias ou mestiço mameluco, escravizado para trabalhar nas seringueiras. É a região brasileira que até hoje concentra os mais altos índices de conflitos.

Do Brasil do agreste e das caatingas – sertão nordestino – emergiu o *sertanejo* que se dedicou a economia pastoril, associada à produção açucareira. Provavelmente, a atividade pastoril atraiu brancos pobres e mamelucos não escravizados.

A extração de minério e pedras preciosas, por sua vez, deu origem às Bandeiras, que eram compostas, majoritariamente, por brancos pobres e mamelucos conhecedores do território. Tal população, dispersa em São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Mato Grosso e Goiás foi denominada de *caipira*.

Já a região Sul do Brasil, onde a heterogeneidade se fez mais presente, gestou o *matuto* – de origem açoriana -, *gaúchos* – mestiços indígenas do tronco guarani – e os *gringos* – de várias origens europeias.

Para Ribeiro (2006), a formação das primeiras bases étnicas brasileiras não se deve apenas à mestiçagem, mas, também, e principalmente, à adaptação das culturas de diversas etnias ao ecossistema e à economia local, o que gerou modos de vida muito distintos entre si.

No entanto, uma base esteve presente em toda a formação do Brasil, a ampla utilização de mão de obra escrava. Iniciemos pela escravização indígena.

6.1.1 O escravo indígena

19 de abril é Dia do Índio. Em todas as escolas, professores instruem os pais para vestirem as crianças com pequenos cocares e outros adereços. As crianças dançam, brincam e aprendem que o indígena é um ser especial, que recebe tutela do Estado por não possuir os mesmos valores culturais que os demais indivíduos “civilizados”.

Nos idos dos anos 1980, ensinava-se ainda que os jesuítas haviam descoberto que os índios possuíam alma e que, portanto, não poderiam ser escravizados. Essa narrativa esteve presente na primeira fase escolar da autora e escondia duas questões importantes, às quais os professores nunca conseguiam responder.

Negros não possuem alma?

Índios trabalhavam em troca de espelhos?

A escravização indígena não foi predominante no Brasil. Isso parece ser um fato. Mas quais poderiam ser os reais motivos?

Para Ribeiro (2006), um dos motivos principais é que os europeus, além de exterminarem os índios pelo uso das armas de fogo, ainda trouxeram consigo bactérias que dizimaram as populações indígenas. Os europeus desenvolveram, especialmente após a peste negra, anticorpos que os indígenas não possuíam. Mesmo não tendo a intenção, acabaram exterminando populações inteiras.

O segundo motivo seriam as fugas. Conhecedores do território, os indígenas se embrenhavam na selva, o que dificultava a sua captura, especialmente nas primeiras décadas da colonização.

Por fim, a justificativa mais emblemática. Muitos indígenas preferiam a morte à negação de seu modo de vida tradicional.

Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativeiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indígena deve ser vivida por gente verdadeira. (RIBEIRO, 2006, p. 38-39).

Para os europeus, aqueles índios possuíam uma vida inútil, já que nada produziam. Aos olhos dos índios, os europeus pareciam aflitos demais em sua ânsia de acumular coisas,

como se a natureza fosse acabar. Porque deixar coisas para filhos e netos, se a natureza tudo repõe para gerações futuras? Indagavam os discursivos Tupinambás, segundo relato de Ribeiro (2006). “Para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação, que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro.” (RIBEIRO, 2006, p. 43).

Apesar da grande resistência indígena na defesa do território e do seu modo de vida, muitos sucumbiram e foram escravizados. Instalaram-se entre os dominadores europeus duas perspectivas conflitantes.

Enquanto os jesuítas buscavam cristianizar os índios, os colonos pretendiam reduzi-los à escravidão. A Coroa Portuguesa colocou-se, oficialmente, ao lado dos missionários jesuítas, ao mesmo tempo em que fez vistas grossas às guerras dos colonos para aprisioná-los e escravizá-los.

Segundo Ribeiro (2006) e Paulo Fagundes Visentini (2014), muitos colonos pobres não possuíam recursos para comprar escravos africanos e utilizavam o trabalho forçado dos indígenas para realização de tarefas de subsistência. Posteriormente, passaram a utilizá-los como guias nos caminhos que levavam às pedras preciosas, como caçadores, pescadores, artesãos; já as indígenas forneciam seu corpo para o sexo.

Ribeiro (2006) relata que os jesuítas chegaram a se arrepender de seu papel de aliciadores de índios para os colonos e até idealizaram um projeto de reconstrução da vida social indígena. No entanto, não obtiveram sucesso. Dos estimados 5 milhões de indígenas em território brasileiro nos primeiros anos de colônia, restaram 896,9 mil, que compõem 305 etnias e falam 274 idiomas.¹¹¹

Enquanto na Europa se desenrolava a disputa entre Reformadores e Contra Reformadores católicos, os ibéricos – portugueses e espanhóis – se apresentaram como missionários que evangelizariam todo o mundo e criariam uma Igreja Católica efetivamente universal.

O motor dessa expansão era o processo civilizatório que deu nascimento a dois Estados nacionais: Portugal e Espanha, que acabavam de constituir-se, superando o fracionamento feudal que sucedera à decadência dos romanos. Não era assim, naturalmente, que eles se viam, os gestores dessa expansão. Eles se davam ao luxo de propor-se motivações mais nobres que as mercantis, definindo-se como os

¹¹¹ A estimativa de 5 milhões é de Darcy Ribeiro que alerta sua possível imprecisão. Os dados atuais constam do Censo 2010 do IBGE. Para aprofundamento, indica-se RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 435 p. e IBGE. **Censo 2010**: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2194&busca=1&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274>> Acesso em: 13 de jul. 2016.

expansores da cristandade católica sobre os povos existentes e por existir no alémmar. Pretendiam refazer o obre em missão salvadora, cumprindo a tarefa suprema do homem branco, por isso destinado por Deus: juntar todos os homens numa só cristandade, lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante. (RIBEIRO, 2006, p. 35).

Tal discurso cumpria a tarefa de atribuir alguma dignidade à guerra que exterminava a população originária das Américas, mas também servia para afirmar a superioridade portuguesa e espanhola em relação aos mulçumanos e judeus que haviam acabado de serem expulsos da península ibérica.

O modo de ser indígena originou uma forma de pensar o mundo e a relação dos seres humanos com a natureza. Esse *ethos* indígena seria capaz de propiciar outra construção cultural, filosófica e jurídica a respeito do trabalho humano? E em que medida?

6.1.2 Trabalho e disciplina na cultura indígena

Moema é uma indígena, de cerca de vinte anos. Vive na aldeia Guarani-Myba, localizada em Paraty Mirim, Rio de Janeiro. A aldeia está em terra demarcada pela FUNAI, que fornece alimentação e escola para os habitantes. Assim como as demais mulheres, Moema passa horas entretida, fazendo seu artesanato. À noite segue para a cidade de Paraty, onde comercializa seus produtos.

Os índios vivem em cabanas feitas com madeiras de cavaletes de campanha eleitoral. Sua pele escura deve-se ao fato de que, à noite, fogueiras são acesas dentro das cabanas para espantar os mosquitos.

Por três dias consecutivos, Moema recusou-se a conversar com a autora em português. Utilizando um português carregado de um sotaque bem diferente, afirmava que só compreendia a língua guarani.

Um belo dia, após a autora comprar na aldeia algumas bijuterias, Moema sorriu e agradeceu em português. Um português bem simpático aos ouvidos da autora, agora com sotaque carioca.

Moema possui o corpo arredondado, robusto, mas seus olhos são bem tristes. Entre crianças brincando de correr com um carrinho de boneca, adolescentes com telefones celulares e homens construindo ou derrubando algo, ela conta que a vida é um sofrimento.

Espantada - já que tudo que era necessário para sobreviver ali era disponível, além de outras coisas como *Coca-cola*, *chips fandangos* e pipoca *arritana*, aquela com um indiozinho na embalagem – a autora indaga o porquê do sofrimento.

A indígena aponta para uma pequena praia e depois para uma floresta e afirma: “estamos presos aqui, aguardando a morte”.

Moema explica à autora que seu povo é originário dos pampas do Sul. Sempre viveram em planícies, realizando caça. Não eram litorâneos, por isso não sabem nadar e nem pescar.

Mas as guerras, desde o período da colonização, forçaram-nos a subir a costa litorânea e eles estavam em terras cariocas quando se iniciaram as demarcações da FUNAI. Seu povo ficou preso ali, mesmo sendo o ambiente completamente distinto daquele em que viviam originalmente.

Sua tristeza, segundo Moema, é porque eles não interagem com o ambiente em que vivem. Vivem na dependência da boa vontade “dos brancos”, sem poder extrair da natureza os alimentos que costumavam comer. Sem poder interagir com o ambiente, passam os dias realizando as mesmas e repetidas tarefas, em um espaço geográfico pequeno.

A autora indaga se a presença constante de turistas os incomoda. Moema afirma que não, que acha engraçado quando eles não entendem a língua guarani e que adora tirar fotos. Disse ainda que os turistas ajudam o tempo a passar mais rápido e o tédio não a entristecer.

Esse momento ímpar da vida da autora¹¹² propiciou a percepção de que o trabalho pode ter significados distintos, em culturas diferentes e que, talvez, o trabalho não tenha que significar sofrimento do corpo e da alma, recompensando pela felicidade monetária.

Seria possível agregar outros significados sociais ao trabalho?

Iniciemos pelo processo educacional indígena.

Bartomeu Meliá (1999), em conferência ministrada no I Congresso Internacional de Educação Indígena, explanou sobre suas observações acerca do processo pedagógico dos índios Xavantes, do grupo linguístico Jê.

O Antropólogo apresentou um conceito pedagógico que vivenciou, que é a presença marcante da alteridade, ou seja, a liberdade de cada indígena de ser ele próprio.

Meliá (1999) esclarece que os ocidentais possuem uma imagem dos índios que vem do período colônia, quando foram retratados de forma uniforme, como se cada um fosse igual aos demais.

Para um observador não-indígena, para um bom antropólogo, por exemplo, a imagem do índio que fica é bem a contrária: que o indígena faz o que bem quer, com liberdade às vezes quase raiando em anarquia, pois cada índio é ele mesmo. A

¹¹² Esta descrição não possui metodologia científica. É apenas uma narrativa, sem o intuito de se apresentar como pesquisa de campo.

alteridade, afinal, é a liberdade de ser ele próprio. A pedagogia [...] é educar para a liberdade e ela se dá “quando concedemos aos outros a liberdade de serem eles mesmos, de dar e ajudar.” (MELIÁ, 1999, p. 12).

Angela Nunes (2003) também identificou alguns princípios pedagógicos entre os Xavantes. Dentre eles destaca os processos lúdicos de aprendizagem.

Ao contrário da tradição ocidental, as brincadeiras das crianças Xavantes contam com a participação de adultos, inclusive professores, e não são estruturadas para que sejam uma imitação ou representação do mundo adulto. Não se vê, por exemplo, meninas reproduzindo o papel de mães.

Por meio de jogos e brincadeiras, os valores culturais são transmitidos e preparam as crianças para os ritos de iniciação, que se constituem como o “momento crucial na transmissão do patrimônio (*sic*) cultural do grupo e denominado este processo como socialização ou, simplesmente, educação.” (NUNES, 2003, p. 104).

Ou seja, o processo educacional envolve toda a comunidade indígena e perpassa todos os momentos da vida da criança, desde seu nascimento até atingir a vida adulta, completando todos os rituais de passagem.

Não se adotam técnicas disciplinares punitivas, e sim um repetido ciclo de aprendizagem, no qual o adulto serve de modelo para a criança, que repete seu ato várias e várias vezes até que a considere apta a passar pelo ritual de passagem.

Outro conceito bastante destacado por Nunes (2003) são as formas diferenciadas de competições que compõem o processo educacional. O povo Xavante possui uma competição bastante popular nas tribos: a corrida de tora de buriti. Homens ou mulheres são divididos em duas equipes. No entanto, o objetivo é que ambas cheguem juntas, pois caso uma supere a outra, toda a tribo se vê derrotada por não ter sido capaz de cooperar entre si.

É possível extrair das observações atuais alguns aspectos interessantes. A alteridade parece acompanhar a ideia de coletividade. Não há a oposição – tão comum entre os ocidentais – entre o indivíduo e a coletividade.

Ambos os conceitos culturais constroem-se mutuamente, a partir de um processo pedagógico permanente e sem a rigidez disciplinar punitiva ocidental. Além disso, a responsabilidade educacional envolve toda a comunidade e não somente os pais e professores.

Sem a necessidade de disciplinar o indivíduo para a produção capitalista, a criança aprende a partir de modelos sociais, absorvendo os elementos culturais, mas preservando sua própria individualidade.

Segundo Nunes (2003), quando ocorrem condutas que violam os valores compartilhados, a criança ou o indivíduo adulto não costuma ser castigado. Ele é exposto perante a aldeia e pode ser mal visto pelos demais. É o que acontece, por exemplo, com aqueles que acordam após o sol nascer ou não conseguem trazer caça. Seus rostos são pintados por carvão e os indivíduos se sentem constrangidos. Ou seja, a punição não se dá por meio de castigos físicos.

Mas e o trabalho em si? Como ele é visto por indígenas? Parece que ele possui relação estreita com a religiosidade e a concepção de que a natureza faz parte da comunidade.

Geralmente, atribuem-se a todas as migrações indígenas, no território brasileiro, tentativas de escapar da civilização ocidental. Mas Paulo Borges (2000) propõe outra forma de interpretar a movimentação migratória do povo guarani e também tupi.

Para ele, não houve apenas a tentativa de se afastar da civilidade europeia. Teria ocorrido uma peregrinação messiânica para o leste, rumo a *Yvy Maraney* – a “terra-sem-males” guarani.

O aumento demográfico e a necessidade de maior espaço geográfico para o manejo agroflorestal teria impulsionado aquela peregrinação messiânica, pois a exaustão da natureza poderia levar ao fim apocalíptico dos índios.

A religiosidade indígena tem como elemento a figura do *pajé*, líder religioso, mas também político. Segundo os relatos orais guaranis e tupis, resgatados por Borges (2000), os *pajés* ouviam em seus sonhos o choro e a lamentação de *Ñanderuvucu* - a natureza -, que implorava para que se pusesse fim àquela exploração que não a deixava descansar.

A natureza, tanto na cultura tupi quanto guarani, não é um objeto, e sim um sujeito. Os seres humanos vivem uma relação de pertencimento com a natureza, de onde extraem apenas o necessário a sua sobrevivência. Preservá-la significa preservar o próprio ser humano e as futuras gerações.

Sob essa perspectiva, as migrações visavam não somente preservar o modo de vida indígena, mas, principalmente, atender ao chamado da natureza para sua salvação. Ou seja, salvar a natureza significava salvar a si próprio, já que há integração completa entre seres humanos, animais e terra.

Paulo Freire dizia que “[...] *formar* é muito mais do que *treinar* o educando no desempenho das destrezas.” (FREIRE, 1996, p. 14). Implica o compartilhamento de saberes que visam levar à autonomia dos sujeitos.

Será que o processo educacional sempre terá que envolver a disciplina para a vida futura de trabalhador ou ele pode se prestar a construir valores sociais de respeito ao diferente, de incentivo à liberdade e de pertença coletiva?

E quanto a nossa relação destrutiva com a natureza? Seria possível um *ethos* diferente? Talvez esse seja um valor compartilhado pelas comunidades indígenas que adquire forma de princípio apto a embasar a regulação social, conforme se pretende demonstrar posteriormente.

No entanto, antes de adentrar no tema, é necessário também compreender quais valores culturais africanos se encontram presentes na cultura brasileira.

6.2 Eu, a/o brasileira/o de raiz africana

Em meados de 2016, surgiu no Twitter¹¹³ uma hashtag africana que invadiu as redes sociais do mundo inteiro.

#TheAfricaTheMediaNeverShowsYou ou “A África que a mídia nunca mostra para você” vinculava fotos de paisagens lindas com mensagens de que o continente africano não é só miséria.

O que sabemos sobre o continente africano? Ou o que sabemos sobre o que ele representa para a formação do povo brasileiro?

A história da África é pontuada por grandes Impérios e uma imensidade de povos com tradições culturais muito complexas. Cerca de um bilhão de pessoas vivem ali, sendo que aproximadamente 60% da população vive na zona rural, de acordo com Paulo Fagundes Visentini (2014).

O continente é dividido em cerca de oitocentos grupos étnicos, segundo Visentini (2014) e Vincent Khapoya (2015). Ele é “[...] um conjunto plural, um mosaico de nações étnicas correspondentes a identidades distintas.” (VISENTINI, 2014, p. 22).

Para Visentini (2014), o deserto do Saara acabou dividindo o continente africano em dois, com diferentes estilos vida originados pela adaptação às condições naturais do ambiente. No entanto, os impérios localizados ao norte e ao sul mantiveram trocas comerciais e culturais.

A partir do século VII teria se iniciado a influência islâmica e tanto o sul, quanto o norte do Saara, adaptaram muitas religiões e crenças locais.

¹¹³ Plataforma de rede social criada em 2006. O Twitter é uma plataforma muito dinâmica, pois cada postagem só comporta até 140 caracteres, o que leva a mensagens curtas, diretas e objetivas. Estima-se que possui cerca de 284 milhões de usuários. É a principal rede de comunicação virtual com utilização política. O Twitter propaga as mensagens que, posteriormente, são compartilhadas nas demais redes sociais.

[...] de forma oposta ao cristianismo, que chegou ao continente negro juntamente com os exploradores e futuros colonizadores europeus, o islamismo chegou à África pregado por africanos que tiveram contato com os fundamentos islâmicos a partir de viagens ao Oriente Médio. (VISENTINI, 2014, P. 23).

Embora seja extremamente complexo buscar revelar os elementos culturais africanos - a partir da reunião de pontos comuns -, devido à sua diversidade profunda, é possível apontar alguns traços que foram absorvidos pelo povo brasileiro.

Ribeiro (2006) relata que desde a primeira fase da colonização brasileira alguns escravos africanos estiveram presentes. Entretanto, é só na segunda metade do século XVI que se intensificam o tráfico negreiro e a adoção da mão de obra escrava africana, com a introdução da proto-indústria açucareira.

De acordo com Ribeiro (2006), em 1800 a população brasileira somava 5 milhões, dos quais a metade era de brancos e mestiços, 1,5 milhão de negros escravizados e 1 milhão de índios.

De acordo com Visentini (2014), antes da chegada dos europeus – especialmente comerciantes italianos - ao sul do continente africano no século XIV, os povos subsaarianos já praticavam comércio com o Oriente Médio mulçumano. Inicialmente, negociavam ouro. Segundo Baldi (2014), no século VII, passaram a comercializar escravos de guerra.

Os europeus transformaram o tráfico negreiro em empreendimento econômico capitalista, o que acabou impulsionando guerras somente para a apreensão e comercialização de pessoas, o que pode ter acelerado a desorganização das sociedades tradicionais africanas.

Os portugueses se inseriram no comércio de escravos africanos por volta de 1830 e intensificaram a exportação para o Brasil nos séculos XVI e XVII, sendo os maiores portos negreiros os de Pernambuco e da Bahia. Com a descoberta do Ouro no século XVIII, o tráfico negreiro acelerou-se e transferiu-se para o porto do Rio de Janeiro.

O escravo africano foi utilizado em quase todas as atividades econômicas e havia claramente a preferência pelo negro, pois os africanos tinham, em geral, um padrão cultural mais próximo às necessidades dos portugueses – conheciam melhor do que os índios a agricultura e possuíam mais habilidades para a utilização de metais e para o artesanato. Em outras palavras, dominavam com mais destreza as técnicas de produção. (VISENTINI, 2014, p. 52).

Ressalte-se, ainda, como lembra Visentini (2014) que a atuação dos jesuítas contribuiu também para a preferência pelo escravo negro. De acordo com Visentini (2014), os africanos que foram trazidos ao Brasil são, em sua maioria, pertencentes ao tronco linguístico nígero-

congolês – banto e sudanês, sendo que este último comporta os povos denominados de yorubás ou nagôs, minas, hauçás, bornus, tapas e jejês.¹¹⁴

Os bantos predominaram no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Visentini (2014) esclarece que tal etnia era habilidosa na manipulação de ferro desde o século II, dedicando-se à fabricação de utensílios e armas. Na era cristã, quando os romanos exerciam sua hegemonia no Mar Mediterrâneo, os bantos iniciaram uma migração para o leste e passaram a dominar os povos pastoris e caçadores de língua khoysana. Assim assimilaram os *clicks* linguísticos.¹¹⁵

Já os diversos povos sudaneses foram, predominantemente, traficados para a Bahia, tendo sido utilizados nas *plantations*¹¹⁶ de cana-de-açúcar. No entanto, a prática dos colonizadores de evitar a escravização de povos que compartilhavam a mesma língua gerou uma intensa miscigenação entre diversas etnias africanas, entre estas e os europeus e, em menor intensidade, entre diferentes grupos africanos e diversas etnias indígenas.

Ao contrário dos indígenas, que em certa medida preservaram sua forma de organização social tradicional – em grande parte devido ao esforço dos jesuítas e de seus vilarejos indígenas-cristão, relatados por Ribeiro (2006) –, aos negros não foi possível manter sua estrutura social original, exceto quando fugiam para formar quilombos, como lembra Moura (2014a e 2014b) e Visentini (2014).

Diante da diversidade dos grupos étnicos, da quebra da organização familiar (decorrente do próprio tráfico) ou, ainda, da intenção deliberada do colonizador de misturar etnias por motivos de segurança, as possibilidades de manter as formas sociais foram mínimas. (VISENTINI, 2014, p. 54).

A presença negra tornou-se maior que a indígena. No entanto, segundo Visentini (2014) e Baldi (2014), devido às características da escravização, o elemento negro acabou se uniformizando – embora ainda guarde muitas diversidades -, o que impulsionou a formação de uma cultura afro-brasileira muito própria, no país com maior presença negra fora do continente africano.

Apesar de pertencerem a grupos culturais distintos, os negros no Brasil conseguiram consolidar algumas características que são compartilhadas, conforme se buscará demonstrar.

¹¹⁴ Os sudaneses praticavam o islamismo e ganharam, no Brasil, a denominação geral de maleses.

¹¹⁵ A principal característica dessa língua é empregar uma espécie de som de “clique” no uso das consoantes. O povo xhosa o utiliza bastante e essa característica foi preservada, tanto nos EUA, quanto no Brasil. As músicas afros destes países possuem esse traço marcante. O *beatbox* – tão comum no hip hop norte-americano e brasileiro – é a melhor expressão atual da característica clique. *Beatbox* consiste em reproduzir sons de instrumentos musicais, utilizando apenas a voz. Denominado de percussão vocal, possibilita reproduzir os sons de bateria, cornetas, cordas e até mesmo efeitos sonoros utilizados por DJs.

¹¹⁶ Plantações.

6.2.1 A coletividade africana

O africanista Khapoya (2015) afasta a descrição ocidental que insere toda a população africana em um quadro simbólico tribal, a partir de traços fenóticos. Adotando o método linguístico de categorização da população – assim como o indianista Darcy Ribeiro (2006) fez com a população indígena originária do Brasil –, utiliza a proximidade dos dialetos falados para definir os traços culturais.

As quatro principais famílias linguísticas utilizadas por Khapoya (2015) e Visentini (2014) são: afro-asiática, nígero-congolesas, nígero-saariana e a khoysana ou *click*. A mais difundida é a nígero-congolesa – falada em dois terços do território sul do continente africano - que possui uma subfamília linguística que é a Banto, a mais extensa em toda a África e à qual pertenciam muitos dos africanos trazidos ao Brasil.

Na medida em que a língua está tão rigorosamente associada com a cultura, seguir-se-ia que os povos africanos desenvolveram mais de 800 culturas distintas (correspondentes às suas línguas), que não somente diferem umas das outras (tal como suas línguas diferem), mas também compartilham muitas características e valores comuns). (KHAPOYA, 2015, p. 35).

Khapoya (2015) descreve que um dia encontrou outro africano na Itália e mesmo sem conhecê-lo, subitamente, deixou tudo que estava fazendo para abraçá-lo. Ambos perceberam que não pertenciam ao mesmo grupo linguístico africano, mas em inglês se saudaram, por meio da palavra *brother*. “[...] apesar da dificuldade da língua entre nós, o meu coração e a sua pulsação se uniram. Comunicamos o calor de nossos corações um para o outro.” (KHAPOYA, 2015, p. 40).

É comum no movimento negro brasileiro e também no norte-americano a utilização dos verbetes “irmão” e “irmã” para designar outro indivíduo negro, com o qual se partilha algo.

A utilização deste vocábulo tem um significado. Segundo Khapoya (2015), para além da definição linguística há quatro elementos para efetuar a classificação social na África subsaariana, sendo eles as relações de parentesco; a idade; habilidade ou perícia e a localidade.

As relações de parentesco vinculam os indivíduos por nascimento ou casamento. A descendência é traçada, normalmente, pelos laços ancestrais masculinos – descendência patriarcal ou matrilinear, esta última por meio dos indivíduos do gênero masculino da família materna.

Nas sociedades africanas é a descendência que vai determinar questões como herança – assim como no mundo ocidental – mas também a identidade dos sujeitos e até mesmo o local que um novo casal irá residir, bem como a profissão que os indivíduos irão exercer.

As linhas de descendência formam linhagens que podem definir um grupo social, a partir de um ancestral comum. Duas ou mais linhagens constituem os clãs.

O casamento, nessa forma de organização social, adquire um valor de extrema importância, já que definirá a qual grupo os nubentes passarão a pertencer.

O segundo tipo de parentesco está baseado no casamento, uma instituição primordial em todas as sociedades humanas. Na África, devido talvez às economias agrárias e à ética coletiva das comunidades, o casamento adquire provavelmente uma significação societária maior do que nas sociedades ocidentais. [...]. O casamento está intimamente ligado à reprodução, a ter filhos, para a própria sobrevivência da comunidade. E ter filhos é uma importante contribuição que se espera que cada indivíduo dê à sua sociedade. A sociedade reconhece esta contribuição elevando o *status* de uma pessoa casada acima de uma pessoa não casada. O casamento é também concebido mais como uma relação entre duas famílias extensas do que entre um homem e uma mulher. (KHAPOYA, 2015, p. 43-44).

Ao contrário do *ethos* ocidental - que restringe o núcleo familiar ao grupo central formado pelos pais e filhos e em que o casamento possui um significado mais atrelado à escolha pessoal dos indivíduos -, nas sociedades africanas tais questões englobam o *status* social e o funcionamento da própria sociedade.¹¹⁷

Um aspecto interessante destacado por Khapoya (2015) é a relação das crianças com suas respectivas famílias. O Antropólogo descreve que a criança é desmamada muito tarde se comparado à média ocidental.

Durante todo o período de amamentação, a criança fica em profundo contato físico com sua mãe, algo que não é muito comum no mundo ocidental. Talvez porque esteja introduzido em nós aquele repúdio conservador ao contato físico com o corpo feminino.¹¹⁸

¹¹⁷ Talvez esse possa ser um dos motivos pelos quais o Movimento Feminista Africano não se oponha à prática da poligamia. Durante a Conferência sobre a Mulher das Nações Unidas, realizada em 1985, as mulheres africanas não concordaram com a proposição de que a poligamia era uma marca opressora sobre as mulheres como sugerido pelas mulheres ocidentais. As africanas também se opuseram à inclusão da ampla liberdade de orientação sexual como eixo de luta feminista. Da mesma forma que as ocidentais veem como opressora a prática da poligamia, o lesbianismo foi entendido pelas africanas como perversão. Foi selado um acordo com o objetivo de preservar as diversas matrizes culturais, de modo que nenhum dos temas fosse abordado no relatório, mantendo-se apenas a repúdio à prática de circuncisão feminina na África. Para aprofundamento, sugere-se o estudo de KHAPOYA, Vincent B. **A experiência africana**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2015. 387 p.

¹¹⁸ Desde Santo Agostinho a cultura ocidental enxerga como perversão o contato físico profundo entre mãe e filhos, tanto que Freud até atribui a tal contato o caráter de desenvolver um tipo de anomalia psicológica, denominado por ele de Complexo de Édipo.

Khapoya (2015) acredita que tais laços concebem maior sensação de segurança à criança africana em comparação com as crianças ocidentais que permanecem a maior parte do tempo sozinhas em seus berços, sendo alimentadas não quando desejam, mas em horários estipulados.

Após ser desmamada, a criança torna-se autônoma muito rápido, em comparação com o Ocidente. Ao invés de ficar confinada em seu núcleo familiar básico – mãe, pai e irmãos –, ela passa a ser cuidada por todos os parentes que vivem naquela região.

O sistema de família extensa é o predominante na África e parece se adaptar aos padrões comunais de vida.

O segundo critério de classificação social é a organização por grupos etários que são determinados por ritos de passagem. A preparação para esses ritos tem como objetivo transmitir as tradições culturais. Essa forma organizativa ainda predomina em sociedades rurais, embora tenda a desaparecer devido ao avanço da urbanização aos moldes ocidentais.

Cada grupo etário possui funções específicas: o grupo juventude é composto por homens jovens solteiros que aplicariam as regras sociais e atuavam como polícia; a categoria júnior consistia de homens casados que exerciam tarefas administrativas; a categoria média seria composta por homens jovens com funções legislativas e judiciais; a categoria sênior, composta de homens bem mais velhos que exercem uma espécie de função consultiva.¹¹⁹

As habilidades relacionadas ao trabalho constituem a outra base de organização social. De acordo com Khapoya (2015), o trabalho tende a ser dividido por gênero e varia de acordo com cada clã. Mas assim como no mundo ocidental, surgiram associações de trabalhadores com funções de passar a técnica do ofício e regulamentar seus interesses.

No entanto, entre tais associações havia aquelas que mesclavam interesses de ofício com religiosidade. É o caso das corporações de médicos feiticeiros, que englobava aqueles que efetuavam ritos de iniciação e rituais de magia para domar a natureza, médiuns que realizavam contato com espíritos ancestrais e aqueles que cuidavam da saúde dos membros da comunidade. Gozavam de alto prestígio social, assim como os historiadores orais, músicos e poetas. Segundo Khapoya (2015), muitas mulheres estavam entre tais indivíduos.

Assim como ocorreu no Ocidente, o avanço do capitalismo industrial tem corroído o prestígio social de tais associações e de seus membros.

Em algumas aldeias são ainda encontradas organizações de cooperativas de trabalho agrícola. Costumam trabalhar em mutirão e com um grupo musical acompanhando e

¹¹⁹ O uso de termos em inglês por Khapoya (2015) - traduzidos para o português - deve-se ao fato que em cada uma das 800 etnias africanas, os termos alteram-se.

marcando o ritmo do trabalho. Essa forma de realizar o trabalho foi observada nas *plantations* norte-americanas e ainda é muito comum no agreste brasileiro, bem como nas periferias urbanas.

Visentini (2014) esclarece que a categorização social pelo trabalho na África, ao contrário da Índia, não gerou castas sociais, que permanecem imóveis. A divisão da sociedade tradicional africana a partir da estrutura familiar segmentada em categorias organizadas em função da divisão do trabalho teria propiciado a especialização dos indivíduos e o acúmulo de experiência.

O domínio das técnicas produtivas, posteriormente, acabou orientando o tráfico negreiro e definindo quais etnias seriam trazidas para as Américas.

A forma de classificação social que prevalece na África subsaariana parece demonstrar que há um valor cultural que é compartilhado por muitas sociedades: uma arraigada tradição coletivista, baseada no clã dirigido por anciões, como destaca Visentini (2014).

As sociedades africanas são sociedades coletivistas. O grupo é supremo, e os interesses de grupo claramente suplantam os interesses do indivíduo. Uma pessoa define sua identidade em termos de pertencimento a um grupo. Todos pertencem e são responsáveis para um grupo. [...] Perceber um indivíduo como parte de um grupo associado – clã, grupo étnico ou família – serve como um impeditivo poderoso às transgressões sociais. (KHAPOYA, 2015, p. 61).

Destas formas elementares de organização social surgiram, na África tradicional – anterior à ocidentalização –, distintos modelos de organização política. Um deles é o sistema segmentário, em que não há Estado e o poder é exercido de forma difusa e compartilhada. São sociedades que concentravam o poder em indivíduos mais velhos, que gozavam de prestígio social.

Uma variação de tal sistema era o piramidal, que “consiste de diferentes níveis de agrupamentos segmentários que não são inteiramente autônomos; os grupos estavam geralmente baseados no parentesco e cada um deles tinha um chefe supremo, ou um rei.” (KHAPOYA, 2015, p. 86).

Por fim, havia o sistema hierárquico, altamente centralizado e presidido por um rei muito poderoso.

Segundo Visentini (2014), embora a organização social básica se dê – até os dias de hoje – segundo relações de parentesco, o poder não era transferido hereditariamente.

A base da organização social era o vilarejo, que elegia seu próprio chefe. Vários vilarejos formavam uma província que, por sua vez - em forma de federações com autonomia de poder - formavam um Estado ou Império.

Um vilarejo comportava uma família estendida e, dependendo de seu tamanho, um clã. Dessa forma, o poder tendia a ser descentralizado. Isso por que:

Cabe ressaltar que a ideia de chefe aqui é diferente da concepção moderna, ou seja, alguém a ser obedecido, seguido e temido. [...] na sociedade tradicional africana a noção de chefe de vilarejo significa estritamente representação, isto é, o chefe era um delegado do povo. Nesse sentido, a sociedade africana tradicional não colocava o indivíduo acima do povo, mas sim o interligava ao grupo, tornando todos solidários em uma estrutura complexa de interdependência. Essa concepção reflete, na verdade, a importância da sociedade para o indivíduo na cultura tradicional africana. (VICENTINI, 2014, p. 27).

Ao contrário do sistema de poder europeu medieval, em que a propriedade e posse da terra estabeleciam não somente o poder político e econômico, mas também as relações sociais, na África tradicional a terra não se configurou como elemento de poder.

Para Visentini (2014), a consciência do poder político não se baseava no exercício do poder econômico – aqui entendido como propriedade dos bens necessários para a sobrevivência – e sim em concepções religiosas e morais.

Já Baldi (2014) ressalta que nas culturas africanas, indígenas americanas e asiáticas, não é a terra que pertence ao ser humano e sim este que a ela pertence. Desta forma, a concepção moderna ocidental de propriedade é insuficiente para incorporar a diversidade de formas pelas quais diferentes povos se relacionam com a terra.

A terra era de uso comum e se integrava com os mortos, os vivos e os demais elementos da natureza, como determinavam as crenças religiosas. As religiões são muito diversas no continente africano, quase tanto quanto as etnias.

[...] o entendimento das religiões africanas tradicionais se torna mais complicado devido à incorporação pelas mesmas de outros elementos provindos de contatos com o exterior, notadamente do islamismo, e mais tarde do cristianismo. (VISENTINI, 2014, p. 24).

Para Visentini (2014) o fato de haver religiões monoteístas na África, bem como a prática de aceitação e adoção de religiões externas como meio de facilitar as transações comerciais, auxiliaram a entrada do islamismo e do cristianismo no continente.

Apesar do islamismo e do cristianismo terem feito muitos novos fiéis na África, nenhuma das duas religiões se tornou hegemônica. No entanto, alguns de seus elementos foram incorporados às religiões tradicionais.

No entanto, segundo o Historiador, um olhar mais aprofundado permite elencar algumas características comuns que são elementares nas religiões africanas tradicionais.

Uma delas seria o respeito à vida harmoniosa entre os indivíduos e a natureza, bem como um respeito pelos ancestrais, de modo que a cultura tradicional africana colocasse especial ênfase em valores ligados à construção da harmonia social, tais como a paciência, a hospitalidade e a tolerância.

Na África, os povos têm mais ou menos a mesma concepção sobre seus ancestrais, sobre os gênios, seus modos de encarnação ou de reencarnação, bem como o entendimento sobre os vivos. Portanto, pode-se encontrar no totemismo e no fetichismo uma relação sutil entre o homem, o animal e a natureza. (VISENTINI, 2014, p. 24).

O elemento religioso que permeia a cultura do continente africano é a unidade entre homem e natureza, assim como a *Pachamama* da cultura andina ou o *Ñanderuvuçu* da cultura indígena amazônica. “Esta a (*sic*) noção de que as coisas vivas possuem espíritos é que dá surgimento ao termo muito pejorativo ‘animismo’, que é frequentemente aplicado ao pensamento religioso tradicional africano.” (KHAPOYA, 2015, p. 79).

Baldi (2014) esclarece que tal concepção recebe, entre os bantos, o nome de *muntú*, que significaria a incorporação na família estendida de todos os indivíduos – vivos ou já falecidos – e todos os elementos da natureza e instrumentos fabricados, como ferramentas, de forma que tudo formaria um todo indivisível e indissolúvel.

Esse conceito perpassa outro de extrema importância para os bantos: o *Ubuntu*.¹²⁰ Expresso por meio de uma máxima moral - “uma pessoa só é uma pessoa através de outras pessoas” -, *Ubuntu* revela o preceito de que a felicidade só existe em partilha, segundo Edilson Cazeloto (2011).

Essa definição de felicidade implica a concepção de que ela somente se realiza dentro de uma coletividade. Desta forma, opõe-se ao atual *ethos* ocidental de que a felicidade só se realiza no campo da ação individual.

Para Cazeloto (2011), o conceito de felicidade propagado atualmente nas sociedades ocidentais foi, de certa forma, privatizado. Retirado da esfera da sociabilidade, reduziu-se a

¹²⁰ É um conceito filosófico e ético do povo zulu, também de origem banta. Os zulus são maioria na África do Sul, colonizada pela Inglaterra.

instrumento de gestão da vida cotidiana, com fins de atender a necessidade do sistema de produção vigente. Ou seja, “a busca da felicidade é um investimento que transfere valor à mercadoria.” (COZELOTO, 2011, p. 173).

Se a felicidade é algo coletivo e que consiste na interação com elementos da natureza, como seria possível alcançá-la em uma sociedade escravocrata? Talvez, as formas de resistência à escravidão negra, no Brasil, possam indicar alguns elementos que tornam possível tal compreensão.

6.2.2 As formas de resistência afro-brasileiras

José Carlos Ruy (2014) destaca que até os anos 50 do século passado, a historiografia brasileira apresentava as rebeliões de escravos negros como choques culturais entre os “racionais europeus” e os “tribais africanos”. Negando o conflito de classes, resume o relato histórico a experiências individuais e atomizadas dos negros.

Clóvis Moura (2014b) ainda ressalta outros empecilhos para realizar a pesquisa. Um deles seria uma falsa compreensão de que o indivíduo negro estaria acomodado no sistema escravista e que por uma série de razões psicológicas não lutava contra sua própria escravização.

Tal obstáculo foi transporto por Moura (2014b), ao visitar os arquivos históricos. O pesquisador buscou revelar os mecanismos de defesa de escravos e senhores que se vinculavam devido à existência de uma ligação subordinada.

O escravo, como classe social, constituía um dos polos da relação escravocrata, a mais importante relação econômica do Brasil colonial. Desta maneira, escravos e senhores formavam a dicotomia básica do capitalismo brasileiro. “O escravo era o esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral, através do seu trabalho.” (MOURA, 2014b, p.63).

Mas enquanto o escravo estabilizava a economia latifundiária exportadora brasileira, o quilombola – o negro fugido – negava-se ao trabalho escravizado. Ocorre que “[...] aqui também houve luta de classes sob o escravismo, e ela abrangeu todo aquele período histórico, em todo o território nacional.” (RUY, 2014, p. 24).

Normalmente, a historiografia não apresenta o indivíduo negro como dono de sua própria história. O fim da escravidão é explicado sob uma visão eurocêntrica, seja pela

suposta bondade da princesa Isabel, seja pela fervorosa campanha inglesa pelo fim do tráfico negreiro, como apresentado por Leo Huberman (2006).¹²¹

O que teria feito Moura (2014a e 2014b) foi compreender como o domínio de classes foi e é exercido no Brasil, ampliando as categorias de análise propostas pelo marxismo.

Neste sentido, ao contrário do que é defendido pela historiografia que nega o arcabouço cultural não europeu, Moura auxiliou na compreensão de que “[...] a visão das classes e da luta de classes só corresponderá de fato à realidade social do país se incorporar à dimensão classista também a dimensão étnica [...]” (RUY, 2014, p. 25).

Mas para que isso fosse possível foi necessário entender que era imperioso afastar a ortodoxia do contratualismo da teoria marxista. Pois este é típico do desenrolar histórico europeu.

Assim como foi imprescindível para a consolidação do capitalismo a adoção de mão de obra assalariada na Europa, foi essencial a ampla adoção de mão de obra escrava nas Américas para que o capitalismo se tornasse a forma predominante de organização social no mundo.

O conflito individual ou coletivo era parte cotidiana da vida do escravo, especialmente o africano, e várias foram as formas que ele apresentou. Moura (2014b) destaca que, exceto na experiência haitiana, onde o movimento de escravos levou à construção de uma Constituição, o papel das lutas negras no continente americano foi outro, de “[...] solapar as bases materiais e consequentemente as relações de trabalho existentes entre senhor e escravo.” (MOURA, 2014b, p. 64).

Assim sendo, pode-se entender como resistência dos trabalhadores no Brasil europeu, indígena, africano e mestiço toda aquela luta que tem como objetivo causar caos no sistema de produção, que interrompe o funcionamento normal do sistema, que rompe com a sua racionalidade, o que também é a marca das sociedades europeias.

Aliás, o próprio Direito do Trabalho assume essa lógica, desde que o sindicalismo abandonou a ideia de revolucionar o sistema, ao aceitar a premissa da subordinação em troca da concessão de direitos. E o sistema jurídico, ao admitir como direito fundamental a greve -

¹²¹ Interessante notar que enquanto a “bondosa” Inglaterra tentava por fim ao tráfico negreiro, amparada pelo discurso da humanidade, os irlandeses – de origem celta, etnia que até hoje é enxergada como inferior pelos próprios europeus – eram jogados em condições de trabalho desumanas nas fábricas inglesas. A subjugação de raças consideradas inferiores é uma constante histórica no capitalismo. Para aprofundamento, indica-se a leitura de THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a força dos trabalhadores. Trad. de Denise Bottmann. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002b, 440 p. v. 3.

uma provisória quebra da lógica de subordinação – permite, mesmo que de forma momentânea, que se gere o caos na produção.

Partindo dessa premissa, utilizaremos as investigações de Clóvis Moura (2014a e 2014 b) para compreender as lutas travadas ontem e hoje pelos afrodescendentes brasileiros.

Os africanos, ao chegarem ao Brasil tendiam a buscar manter a sua forma de organização social, com seus elementos culturais e sua estrutura organizativa. Ao se deparar com um sistema de produção baseado na sujeição completa dos indivíduos da raça negra, o modo tradicional de vida tendia a ser desestabilizado.

A primeira desestabilização da estrutura social africana tradicional se dava no momento em que o indivíduo era comercializado. Os membros de uma mesma família eram vendidos separadamente, o que atacava violentamente o sustentáculo social afro, qual seja, a família estendida.

Moura (2014b) descreve vários movimentos dos quais os negros participaram no Brasil colonial. Desde agremiações políticas anti escravistas a revoltas na cidade e no campo. Porém, o “[...] quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo.” (MOURA, 2014b, p. 163).

O quilombo aparecia em todo o Brasil como negação do próprio sistema capitalista nas Américas. Em todo o período escravocrata, onde havia escravidão, havia quilombolas. Ou seja, não era um fenômeno atomizado, esporádico e desorganizado. “Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate de uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava.” (MOURA, 2014b, p. 163).

O objetivo do quilombo era desgastar as forças produtivas e para isso várias estratégias eram utilizadas. Desde o assassinato de senhores escravocratas e capitães do mato, ao sequestro de outros escravos e mulheres negras e ataque armado às fazendas e as cidades.

Segundo relatos de Moura (2014b), os quilombos recebiam negros fugidos, escravos sequestrados de fazendas e indígenas. Mas sua organização interna absorvia importantes instituições sociais da África tradicional.

Sobre o Quilombo de Palmares, Moura (2014b) descreve que se estabeleceu até mesmo um reinado, aos moldes tradicionais africanos, em que cada um dos vilarejos criados pelos negros possuía um líder, escolhido entre os melhores guerreiros. Os vilarejos constituíam um Conselho que era a instância deliberativa de toda a República de Palmares.

Aproveitando-se da impenetrabilidade da floresta, da fertilidade das terras, da abundância de madeira, caças, facilidade de água e meio de defesa da região, foram-se aglomerando e reunindo gente, juntando braços para a guerra e trabalho e formaram naquele lugar a maior tentativa de autogoverno dos negros fora do continente africano. (MOURA, 2014b, p. 304).

Em Palmares, era comum o uso de mão de obra escrava na agricultura. Geralmente, os negros sequestrados das fazendas eram reduzidos a tal condição, tal como acontecia na escravização por guerras na própria África. A prática de poligamia - outro elemento cultural tradicional africano - era aceita em Palmares, contrariando a lógica cristã de monogamia que foi imposta aos negros.

Um elemento complementar ao quilombo teria sido as guerrilhas, que se proliferaram nas proximidades dos próprios quilombos. Enquanto o quilombo aglutinava os indivíduos e reestruturava a tradicional organização comunal do trabalho para produzir alimentos e armamentos, a guerrilha era móvel e atacava estradas e fazendas para adquirir mantimentos e objetos necessários para o próprio quilombo.

Em Minas Gerais, de acordo com Moura (2014b), os quilombos e guerrilhas chegaram a se aliar com os contrabandistas de diamantes, introduzindo mais um elemento de resistência ao colonialismo português.

Embora repetidas vezes atacados e destruídos, os quilombos chegaram a ter milhares de pessoas e possuíam um sistema organizativo interno que incluía um aparato de proteção militarizada. Alguns, como o quilombo de Campo Grande – entre Minas Gerais e Goiás –, chegavam a estabelecer relações comerciais clandestinas com moradores de cidades próximas. Outros, como o de Palmares – entre Pernambuco e Alagoas –, chegaram a ter mais de duas dezenas de milhares de pessoas.

Geralmente localizados em áreas rurais, longe das cidades, os quilombos também se envolviam nas sublevações nas cidades, fornecendo armamentos e guerreiros.

As revoltas negras nas cidades também foram constantes e se espalharam por toda a colônia. Mas na Bahia tomou uma forma particular. Foram antecedidas de um forte movimento cultural, em que negros escravizados e forros utilizavam a poesia, a musicalidade e a literatura para denunciar as atrocidades da escravidão e angariar mais combatentes.

Após inúmeras revoltas na cidade de Salvador, que eclodiram de forma mais ou menos desorganizada, uma importante sublevação organizou-se. Em Salvador, a maioria dos africanos escravizados era de origem do tronco linguístico sudanês, que compreendia as etnias yorubás ou nagôs, minas, hauçás, bornus, tapas e jejês.

Praticantes do islamismo criaram clubes de leitura para alfabetização e prática religiosa. Em tais clubes, começaram a organizar as revoltas nas cidades, demonstrando alto grau de organização e preparação.

Em 1830, os nagôs eclodiram uma revolta em Salvador, que foi duramente reprimida. No entanto, a dramática desarticulação do movimento pelo poder colonial levou ao aprofundamento da organização dos escravos malês - praticantes do islamismo – que culminou na Revolta de 1835.

Nos cinco anos que antecederam a *Revolta dos Malês*, proliferaram os clubes negros secretos, as reuniões clandestinas, os clubes de leitura, assim como também ocorreu na Inglaterra com as Sociedades Londrinas de Correspondência e os clubes de leitura fomentados pelos batistas, relatados por Thompson (2002a e 2002 b) antes da realização das primeiras greves.

Normalmente, a *Revolta dos Malês* é apresentada como uma revolta de cunho religioso apenas. No entanto, Moura (2014b) e Richard Graham (2011) descartam essa visão simplificada.

Graham (2011) chega a apontar, didaticamente, o elemento trabalhista de tal Revolta ao descrever a violenta reação colonial que se seguiu a ela, estabelecendo a proibição dos próprios trabalhadores escravos e libertos de elegerem os líderes de seus grupos de trabalho – o que era um elemento cultural africano tolerado pelos senhores baianos -, bem como o cadastramento e o disciplinamento destes.

Logo após a derrota da *Revolta dos Malês*, os trabalhadores entram em greve, que perdurou até 1837, quando a Província reconheceu a reivindicação de que “nenhuma lei há que obrigue alguém a seguir este ou aquele meio de vida [...]” (GRAHAM, 2011, p. 39).

A luta pela preservação da autonomia produtiva relaciona-se ao desejo de afirmação e reconhecimento de tradições e estilos de vida dos trabalhadores. E, no caso brasileiro, tal fato pode ser observado tanto nas primeiras greves registradas historicamente, quanto nas diversas formas de resistência desenvolvidas pelos trabalhadores negros livres e escravos.

Essas experiências de resistência coletiva tiveram impacto na formação cultural dos afrodescendentes no Brasil? É o que se passará a analisar.

6.2.3 O Brasil afro que o Brasil branco não quer enxergar

Assim como foi efetuado em relação aos indígenas, os colonizadores europeus impuseram seus valores culturais aos africanos trazidos para o trabalho forçado. De acordo

com Moura (2014a), a miscigenação racial ficou subordinada ao *ethos* ocidental europeu e acabou criando desigualdades sociais profundas, a partir de uma hierarquização social baseada em critérios raciais.

Ao contrário do que é sustentado por Gilberto Freyre (2006), o processo de miscigenação racial no Brasil não contribuiu para uma democracia racial. Na verdade, sustentou uma hierarquização complexa e aprofundada, baseada em pré-conceitos estabelecidos, a partir de uma imagem simbólica do negro e do índio.

Moura (2014a) salienta que foi formado no Brasil um mosaico de tonalidades de pele e de traços fenóticos que gerou uma escala classificatória. “[...] considerando-se o indivíduo ou grupo tanto mais valorizado socialmente quanto mais próximo estivesse do tipo étnico imposto pelo colonizador inicialmente e pelas elites de poder em seguida: o branco.” (MOURA, 2014a, p. 206).

Desenvolveu-se no Brasil um tipo peculiar de preconceito racial, não baseado na raça, mas sim nos padrões fenóticos portados pelos indivíduos. O Movimento Negro brasileiro o tem designado de “colorismo” ou “pigmentocracia”, que implica a discriminação baseada na pigmentação da pele e nos traços dos cabelos, do nariz e dos lábios.

Para Moura (2014a), o desenvolvimento deste tipo peculiar de discriminação, tão presente nos países que utilizaram mão de obra escrava africana, constitui-se um aparelho ideológico de dominação.

O sistema classificatório de barragem étnica poderia ser dividido em dois estágios. No primeiro - que se inicia com a colonização e se finda com a Abolição da Escravatura -, o indivíduo negro encontra barreiras jurídicas e simbólicas para ter acesso à cidadania, pois ainda é considerado bem semovente, ou seja, uma coisa, uma mercadoria. A única alternativa para esse sujeito se sentir sujeito seriam as insurreições, fugas ou cartas de alforria.

Na segunda fase - que persiste até os dias de hoje - o aparelho ideológico é dinamizado pela máxima jurídica moderna de que “todos somos iguais perante a lei.” A exclusão passa a se dar pelos traços estéticos e pela representação cultural do negro na sociedade.

O acesso ao mercado de trabalho, de forma igualitária, foi negado ao negro, na primeira fase da industrialização brasileira, a partir do ingresso massivo de imigrantes europeus. E persiste, até hoje, por meio das profundas diferenças salariais e de postos de trabalho ocupados.

Como estratégia de autodefesa, restou ao negro negar sua própria identidade étnica e social, por meio de processos denominados de “processos embranquecedores”, que incluem

não somente a manipulação estética – alisar os cabelos, evitar o escurecimento da pele, usar roupas europeias -, quanto cultural – negativa de todos os elementos culturais afros.

Ou seja, uma vez que a identidade étnica foi diluída pelo processo escravocrata, o indivíduo tende a fugir para uma identidade simbólica e ambígua, buscando se inserir na sociedade pela maior aproximação possível do tipo étnico ideal: o branco.

Por meio de um processo altamente alienador, os valores culturais e estéticos europeus se interiorizam nos sujeitos e muitas vezes estes mesmos sujeitos passam a agredir qualquer elemento cultural que os ligue a seu grupo étnico originário.

Indicam esse fenômeno não apenas o ataque sistemático aos locais de realização de cultos religiosos afro-brasileiros e a crescente proliferação das religiões neopentecostais, assim como o repúdio à própria musicalidade brasileira, permeada por elementos culturais afros e indígenas.

Qual o padrão étnico e estético firmou-se no ideário do povo brasileiro? O do branco com comportamento europeu, sendo o índio e o negro o antimodelo que deve ser rejeitado. Ao índio coube o lugar folclórico, da sociedade cujos resquícios culturais são preservados pela bondade branca e cujas mobilizações de resistência são interpretadas como meros obstáculos para o progresso capitalista. Ao negro coube o papel de preguiçoso, místico, hipersexualizado e de criminoso.

Apesar de tais processos hegemônicos europeus terem se aprofundado na cultura brasileira, muitos elementos afros persistiram e configuraram nossa peculiar cultura. Foi necessária a criação, pelos africanos e afro brasileiros, de formas sutis de resistência para que seus valores culturais se preservassem.

6.2.3.1 A resistência da linguagem, da religiosidade, da culinária, da musicalidade e do coletivismo afro

Embora o negro seja apresentado pela cultura europeia como um todo homogeneizado, a África é um mosaico cultural e o processo colonial brasileiro se utilizou de tal heterogeneidade. Ao traficar africanos de diferentes culturas, buscava-se aloca-los em diferentes funções, a partir das aptidões desenvolvidas em suas sociedades originais.

Tal forma de organizar a mão de obra escravizada fez com que os indivíduos negros trouxessem ao Brasil diferentes hábitos e costumes, que acabaram gerando distintas formas de resistência, como salienta Moura (2014a).

Para Moura (2014b), alguns traços tradicionais da forma de organização tradicional africana ainda se encontram presentes na cultura brasileira, tais como as hierarquias conservadas em expressões culturais, como cantos e batuques, bem como festividades. Tais características foram transplantadas para quilombos, mas também para clubes recreativos, irmandades e confrarias, que até os dias de hoje persistem nas comunidades negras urbanas e rurais.

A primeira forma sutil de resistência refere-se à linguagem. A princípio, a diferença de linguagem impedia a comunicação dos negros na senzala. No entanto, o trabalho coletivo nas *plantations*, que tradicionalmente na África era marcado por comandos musicais, segundo Moura (2014a), acabou impulsionando a criação de uma linguagem africana geral, capaz de manter a comunicação no trabalho.

A utilização de uma linguagem geral – idioma das senzalas - acabou se expandindo para atividades de lazer, para a religião e também para articulação de formas de resistência. Moura (2014a) compreende esse processo linguístico como um processo de resistência, pois se opõe à intenção do colonizador de manter isolados os indivíduos agrupados heterogeneamente.

Sabida a importância substantiva da comunicação linguística para a interação entre grupos sociais, nada mais natural do que se ver nessa estratégia do escravo um mecanismo de defesa importantíssimo para este conseguir, especialmente nas senzalas, um código de linguagem abrangente capaz de transmitir, a todos, suas estruturas básicas de pensamento e a sua mundividência ideológica. Podemos dizer, mesmo, que tal medida se constituiu em um ato político, na acepção mais ampla e abrangente do termo. Foi a partir da comunicação, transcendendo as limitações criadas pela multiplicidade de línguas, que os africanos começaram a unir-se ante a “desgraça comum” [...] (MOURA, 2014a, p. 239-240).

Porém, a escravidão criava a necessidade de comunicação com o explorador europeu. Ou seja, o africano escravizado deveria se comunicar em português com o seu senhor.

[...] a linguagem desenvolve-se dentro de um contexto organizacional e dinâmico específico: no contexto de uma estrutura social. E assim como é o elo de transmissão fundamental desses valores, símbolos e significados, deles também recebe influência quer horizontal, quer vertical. (MOURA, 2014a, p. 262-263).

A utilização do português pelos escravos africanos para se comunicarem com seus senhores, para Moura (2014a), incorporou as diferenças de posições hierárquicas da sociedade escravocrata, pois os elementos de inferioridade social e econômica foram transmitidos para a linguagem.

No diálogo com o senhor, apenas a voz deste – e de seus prepostos – é verbalizada em tom ativo, expressando ordens a serem executadas. Ao passo que o escravo utilizava a voz passiva, com entonação modulada, evitando o emprego de verbetes negativos – já que não podia se negar ao cumprimento de ordens.

Tal fato, segundo Moura (2014a), pode ter gerado ansiedade, já que, no diálogo, o escravo deveria conter-se para não expressar em palavras o que de fato sentia, pois a verbalização livre poderia ser interpretada como ato de indisciplina, rebeldia, negligência.

Talvez seja esse um dos motivos que contribuíram para que nós adotássemos como hábito linguístico o emprego de expressões repletas de duplo sentido, o que se verifica na comunicação cotidiana e também em nossas expressões musicais, especialmente aquelas de aporte afro, como samba, rap, hip hop, funk.

Essa linguagem mutilada, contida do escravo ao falar em português, acabou sendo absorvida e transmutada ao longo do tempo. O prenome de tratamento você, por exemplo, evoluiu do Vossa Mercê, que era utilizado pelos escravos no tratamento com os senhores e designava uma posição hierárquica superior.

O hábito de resmungar – expressar indignação em tom baixo de voz, para ser e, ao mesmo tempo, não ser ouvido -, para Moura (2014a), deriva justamente da contenção linguística que era imposta aos escravos, que não podiam quebrar os códigos de comunicação que lhe impunham adotar sempre o discurso passivo de aceitação das ordens.

Os castigos físicos, por sua vez, deveriam ser seguidos de silêncio. O choro, a resistência fazia aumentar os açoites, o que tornou o silêncio perante o senhor uma obrigação que, por sua vez, era extravasada na senzala, onde a comunicação tendia a ser mais livre.

[...] quando o escravo não estava diretamente coagido, inibido ou reprimido pelo senhor, seus prepostos imediatos ou representantes do poder, a sua loquacidade era por demais significativa não apenas em nível coloquial individual, mas em nível de manifestação coletiva, através de várias atividades grupais onde o falar e o cantar tinham uma função catártica indiscutível. [...] Até hoje, isto é visível nos descendentes de escravos que compõem a população negra no Brasil. (MOURA, 2014a, p. 272).

Este pode ser um dos motivos de nossa peculiar tendência a sermos barulhentos, traço cultural que é facilmente observado em qualquer manifestação cultural brasileira e até mesmo quando reunidos mais de um brasileiro para atividades cotidianas.

Outra interessante tática de preservação cultural diz respeito às práticas religiosas. Assim como foi feito com os indígenas, os colonizadores impuseram o cristianismo aos negros.

No entanto, como forma de preservar as religiões tradicionais, os negros desenvolveram métodos de praticá-las fugindo dos olhares reprovadores dos colonizadores. Moura (2014a) rejeita a classificação de tal processo como sincretismo religioso, uma vez que ele surgiu de uma imposição unilateral europeia.

A partir da acomodação cultural, preservou-se a identidade étnica via mundo religioso. O culto às divindades africanas tradicionais dava-se de forma oculta, alterando seus nomes, escondendo suas indumentárias e utilizando os batuques, pois estes foram permitidos, já que alegravam os senhores de escravos.

Os processos ritualísticos religiosos tendiam a ser bem recebidos pelos europeus que os interpretavam como meras manifestações folclóricas. Desta forma, os batuques e a culinária¹²² – elementos ritualísticos religiosos – foram mantidos e puderam passar os códigos religiosos e culturais para várias gerações.

Uma questão interessante que vincula os elementos religiosos africanos à caracterização simbólica depreciativa da sexualidade negra é o papel ritualístico desempenhado pela musicalidade.

Diz-se que o negro e, especialmente, a negra são hipersexualizados e que esse traço cultural poderia até mesmo contaminar toda a sociedade brasileira. Normalmente, para comprovar essa teoria, utilizam-se as representações culturais afros, em especial a musicalidade e as danças.

Ora, inicialmente, é de extrema importância esclarecer que a repressão à sexualidade é um traço europeu cristão, já debatido no presente trabalho. A condenação do corpo, a transferência dos impulsos sexuais para regiões atomizadas diretamente ligadas à reprodução – seio e vagina feminina, pênis masculino – é uma característica da cultura judaico/cristã e que não se encontra presente na cultura tradicional africana.

Por que o mexer dos quadris tornou-se então uma afronta à cultura ocidental? Seria porque a violenta repressão sexual da cultura ocidental transmuta qualquer simples menção ao corpo humano em elemento afrodisíaco?

Gilberto Freyre (2006) chega a destacar que, em Portugal, a Inquisição Católica perseguia as bruxas que faziam poções afrodisíacas, rejeitando a premissa de que a suposta depravação sexual brasileira se deveria ao elemento negro africano.

Por sua vez, Regina Lins (2012b) descreve como se popularizaram na Europa do Iluminismo festas sexuais secretas, os famosos bailes de máscaras.

¹²² A cozinha, no candomblé, é um local sagrado, já que os alimentos são oferendas as divindades. Mas quem se lembra disso ao saborear um acarajé?

Já entre os povos africanos e afro brasileiro, o exercício da sexualidade é um ato complexo, no qual os indivíduos se ligam aos outros – vivos e mortos – e à natureza, a partir de rituais, inclusive sexuais.

O sexo não é uma ofensa às divindades, pelo contrário, é uma forma de celebrá-las. Por tal motivo, ele adquire uma conotação mais profunda. Ele não se limita à reprodução – como ainda prega o *ethos* ocidental. É uma forma de compartilhamento social. E muitas vezes outros elementos simbólicos a ele se agregam, como a dança e a música.

Passa por defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral – já o salientamos em capítulo anterior – é maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para exercitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto no civilizado o apetite sexual de ordinário se excita sem grandes provocações. A ideia vulgar de que a raça negra é chegada, mais do que as outras, a excessos sexuais, atribui-a Ernest Crawley ao fato do temperamento expansivo dos negros e do caráter orgiástico de suas festas criarem a ilusão de desbragado erotismo. Fato que “indica justamente o contrário”, demonstrando a necessidade, entre eles, “de excitação artificial”. (FREYRE, 2006, p. 398).

Talvez essa interpretação de Freyre (2006) possa ser um pouco exagerada. O que é picante para ele, talvez não seja tão escandaloso assim. Porém, ela é capaz de auxiliar o afastamento da concepção repleta de preconceitos de que o negro e a negra são depravados.

Sim, a musicalidade e as danças negras nos EUA e no Brasil são repletas de elementos eróticos. Mas não são sinais de depravação e sim formas diferentes de exercício da sexualidade, em que o lúdico cumpre o papel de conceber ao ato sexual um sentido mais profundo, ligado ao princípio do *Ubuntu*, da partilha e não da submissão feminina.

O traço mais marcante das culturas tradicionais africanas, a adoção da família expandida para além do núcleo ocidental – pai, mãe e irmãos – como patamar básico de organização social encontra-se muito presente na brasilidade.

Famílias inteiras morando em um mesmo terreno – seja na periferia urbana, seja no campo – é o desenho que mais encontramos no Brasil. E esse traço parece ter se infiltrado nas camadas sociais brancas, embora com menor intensidade. A dificuldade dos filhos adultos saírem da casa dos pais é um dos dilemas enfrentados pela classe média branca brasileira na atualidade.

Mas esse conceito de família estendida gera reflexos em outras relações sociais. Nossa propensão pelo coletivismo é mais acentuada do que em países europeus. Ainda preferimos sair em grupo, estudar em grupo, trabalhar em grupo e, claro, torcer para nosso time de futebol com a nossa família estendida.

Em algumas ocasiões esse traço cultural é interpretado - até hoje - de forma preconceituosa. Quando os adolescentes da periferia, cujas tonalidades de pele são mais escuras, saem em grupo – como quaisquer outros adolescentes brasileiros –, a tendência é visualizar o fenômeno como insurgência, bandidagem. Foi o que ocorreu com os *rolezinhos* de 2013 e também era o que ocorria, nos anos 1990, quando grupos de adolescentes periféricos resolviam banhar-se nas praias da zona sul do Rio de Janeiro.¹²³

Esse é um dos traços culturais que a reorganização produtiva vem conseguindo eliminar nos espaços produtivos. Porém, ele persiste na cultura brasileira, apesar do sistema jurídico desprezando sempre que há conflito entre liberdades individuais e coletivas.

O modelo jurídico de Estado Moderno privilegia o indivíduo em detrimento da coletividade, desprezando um dos valores sociais mais caros à sociedade brasileira. Talvez seja o momento de discutir qual modelo jurídico pode ser viável em uma sociedade tão complexa e rica culturalmente quanto a sociedade brasileira.

6.3 Novos valores jurídicos que emergem das sociedades latino-americanas

Chimamanda Adichie (2016), contadora de histórias nigeriana, educada em uma Universidade na Nigéria, conta sobre suas experiências quando foi estudar nos Estados Unidos e como se relacionava com a literatura, da seguinte forma:

A meu ver, o que isso demonstra é como nós somos impressionáveis e vulneráveis em face de uma história, principalmente quando somos crianças. Porque tudo que eu havia lido eram livros nos quais as personagens eram estrangeiras, eu convenci-me de que os livros, por sua própria natureza, tinham que ter estrangeiros e tinham que ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. Bem, as coisas mudaram quando eu descobri os livros africanos. Não havia muitos disponíveis e eles não eram tão fáceis de encontrar quanto os livros estrangeiros, mas devido a escritores como Chinua Achebe e Camara Laye eu passei por uma mudança mental em minha percepção da literatura. Eu percebi que pessoas como eu, meninas com a pele da cor de chocolate, cujos cabelos crespos não poderiam formar rabos-de-cavalo, também podiam existir na literatura. Eu comecei a escrever sobre coisas que eu reconhecia. Bem, eu amava aqueles livros americanos e britânicos que eu lia. Eles mexiam com a minha imaginação, me abriam novos mundos. Mas a consequência inesperada foi que eu não sabia que pessoas como eu podiam existir na literatura. Então o que a descoberta dos escritores africanos fez por mim foi: salvou me de ter uma única história sobre o que os livros são.

¹²³ No início da década de 1990, ocorreram “arrastões” nas praias da zona sul do Rio de Janeiro. Alguns deles envolviam violência. Outros continham apenas o elemento musical. Cantalorando letras de funk, os adolescentes da periferia tomaram conta da cidade. A questão foi encarada como de segurança pública e o funk ficou associado à violência. Para aprofundamento, sugere-se a leitura de PALOMBINI, Carlos. **O som a prova de bala**. In VI seminário sonologia - música, ciência e tecnologia: fronteira e rupturas. 2012. p. 271-279. Disponível em: <file:///D:/80-317-1-PB.pdf>. Acesso em: 12 set. 2014.

[...]

Eu acho que essa única história da África vem da literatura ocidental. Então, aqui temos uma citação de um mercador londrino chamado John Locke, que navegou até o oeste da África em 1561 e manteve um fascinante relato de sua viagem. Após referir-se aos negros africanos como "bestas que não tem casas", ele escreve: "Eles também são pessoas sem cabeças, que "têm sua boca e olhos em seus seios." Eu rio toda vez que leio isso, e deve-se admirar a imaginação de John Locke.

[...]

Como um professor, que uma vez me disse que meu romance não era "autenticamente africano". Bem, eu estava completamente disposta a afirmar que havia uma série de coisas erradas com o romance, que ele havia falhado em vários lugares. Mas eu nunca teria imaginado que ele havia falhado em alcançar alguma coisa chamada autenticidade africana. Na verdade, eu não sabia o que era "autenticidade africana". O professor me disse que minhas personagens pareciam-se muito com ele, um homem educado de classe média. Minhas personagens dirigiam carros, elas não estavam famintas. Por isso elas não eram autenticamente africanas.

[...]

Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. Todas essas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A "única história cria estereótipos". E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. (ADICHIE, 2016)

O relato de Adichie (2016) demonstra como uma narrativa única pode se transformar em poder opressor. "A narrativa [...] revela o modo pelo qual os homens contam as suas próprias histórias e compreendem-se mutuamente leitores de si e do mundo." (ERNANE COSTA JÚNIOR, 2011, p. 9). Mas se ela for composta por um discurso único, como revelará a realidade e multiplicidade social?

Walter Benjamin (1985) ressalta a importância e o significado da experiência, comunicada por meio da narrativa. Narrar é a faculdade de intercambiar experiências que, por sua vez, passa de pessoa a pessoa, sendo a fonte a que recorrem todos os narradores. Para o filósofo, não há valor no patrimônio cultural se a experiência não está vinculada aos sujeitos.

A narrativa tem como um dos principais palcos de sua construção o trabalho. Essa rede de troca de experiências foi tecida há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. É forma artesanal de comunicação que mergulha a coisa na vida do narrador para depois retirá-la dele. Assim, ao se reunirem para cooperar, os sujeitos trabalhadores trocam experiências vividas e conhecimento.

Nesse sentido, a narrativa não é um ato solitário, ela implica o contato com outras experiências pessoais e sociais. Há uma imensidão de narrativas que se entrelaçam e formam uma rede de significações distintas.

Ao receber uma narrativa, o sujeito a interpreta segundo as suas próprias experiências vividas, o que lhe possibilita abrir-se para o mundo, interpretar símbolos e se compreender.

Assim lhe é possível o reconhecimento de si mesmo, do mundo e a formação de uma identidade. “[...] a identidade pessoal ou coletiva é tecida pelas narrativas que os homens contam a si mesmos sobre suas próprias experiências.” (COSTA JÚNIOR, 2011, p. 23).

A narrativa é o fio condutor que concebe sentido à heterogeneidade das experiências. Ela permite, a partir do recurso à memória pessoal e coletiva, a reconstituição de si mesmo em meio à pluralidade e às inconstâncias de suas próprias experiências perdidas no tempo.

Costa Junior (2011) parte da concepção de Ricoeur sobre a importância da narrativa para elaborar a compreensão de que as normas jurídicas são obras da cultura humana, construídas a partir do entrelaçamento das narrativas, que revelam dissensos e consensos sociais. A narrativa, ao entrelaçar experiências e lhes dar sentido dentro de certa temporalidade, permite a compreensão do processo histórico da construção normativa.

Ora, se a narrativa histórica não é única, porque somente uma delas é considerada válida para a estruturação das normas que regulam o comportamento social? Seria possível que o Estado absorvesse outros *ethos* sociais?

O Estado Moderno foi estruturado, como já demonstrado em capítulos anteriores, na narrativa do mundo ocidental. O processo colonizador – a partir de uma narrativa tomada como universal - fez com que esses conceitos culturais europeus se tornassem o norte da estruturação social de toda a América Latina, apagando todo o saber acumulado pelos povos originários e daqueles que foram trazidos da África para serem escravizados.

E como seria possível agregar todas as narrativas dos trabalhadores brasileiros dentro do sistema jurídico? Talvez o Novo Constitucionalismo Latino-Americano possa colaborar com tal reflexão.

6.3.1 Contribuições do socialismo andino amazônico

Como reação à onda neoliberal que foi imposta à América Latina nos anos 1990, surgiu outra forma de pensar o sistema jurídico e a organização social. Contra a imposição da agenda neoliberal, baseada nas necessidades econômicas dos países europeus e dos EUA e no arcabouço cultural ocidental, nasceu, segundo Fábio Medina (2014), o Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

O Novo Constitucionalismo afasta, radicalmente, as teorias constitucionais europeias e norte-americanas. Essa nova forma de pensar o regramento social implica, segundo Medina (2006), uma releitura do marxismo e fez nascer outro pensamento político: o socialismo andino. “O mito do progresso se revela como um elemento primordial na ideologia burguesa,

a qual criou as bases da sociedade industrial. Com arrimo nesse mito, criam-se modelos econômicos absolutamente desconectados da realidade socioambiental.” (BRUNO HENZ, 2014, p. 167).

Ao contrário da secular teoria marxista, elaborada a partir da leitura europeia da civilização fabril, o socialismo andino se apoia em saberes milenares da cultura inca, em que a terra cumpre um papel fundamental.

Esse movimento do Novo Constitucionalismo propõe-se como um dos pensamentos descolonizadores, opondo-se a todo o histórico do colonialismo e do imperialismo. Entendendo as peculiaridades da América Latina, sua identidade e seus problemas, sugere formas alternativas na construção de outra sociedade latino-americana, uma sociedade plural, capaz de captar anseios de camadas sociais, como os indígenas, um setor social que viveu alijado do espaço político.

[...]

Um dos traços diferenciadores da América Latina, em relação à Europa e aos Estados Unidos, é a concepção e a importância do tema da *terra*. (MEDINA, 2014, p. 131).

Isabel Rodrigues (2014) acrescenta que os economistas modernos fundamentam seus conceitos na ideia de escassez, que é, justamente, o paradoxo da ideia de riqueza. “Somente quando um bem se torna escasso, como a água (pela poluição) é que a economia passa a se interessar e incorporar sentido econômico.” (RODRIGUES, 2014, p. 153).

Até mesmo em Marx - como já debatido – essa ideia se encontra presente, já que a revolução da classe trabalhadora teria o objetivo de retirar os indivíduos do “reino das necessidades” – onde a escassez é a regra - e da condição de *animal laborans* – submetido ao ciclo repetitivo da vida.

No entanto, não são esses pensamentos que guiam o socialismo andino. A teoria não é formulada a partir da dualidade abundância/escassez e nem na rejeição da ideia da natureza como parte do mundo humano. “A experiência política pela qual passa o nosso continente não é fruto de uma teoria eurocêntrica. É, antes, uma revolução com base nas relações do homem com a *terra*.” (MEDINA, 2014, p. 133).

Em outras palavras, “as lutas sociais latino-americanas, inclusive brasileiras, possuem um componente extremamente forte e distinto da tradicional luta de classes europeia: a defesa do território e das tradições.” (informação oral)¹²⁴

No pensamento socialista andino, a democracia não é a imposição da ideia da maioria, e sim a abertura ao diálogo, ao ouvir, ao construir saberes coletivos, algo próximo da

¹²⁴ Essa frase foi dita por Isabella Gonçalves, doutoranda em Ciências Políticas pela UFMG e militante das Brigadas Populares, em uma descontraída *cervejada* em um bar, no dia 22/08/2016.

concepção grega de *ação* e bem distinto do fazer político europeu, inclusive o marxista, que pressupõe uma representatividade limitada.

Medina (2014) entende que o socialismo andino está mais conectado com as lutas indígenas e do proletariado que a teoria marxista advinda das Universidades e tem como princípio a cidadania ativa, com ampla participação popular.

Particularmente na América Latina, a adoção acrítica do paradigma hegemônico de desenvolvimento acarretou a ocultação das identidades culturais, dos saberes populares e, de modo geral, dos sentidos construídos a partir da perspectiva da diversidade. Assim, ao invés da integração salutar entre ecologia e cultura, o que se observa é uma uniformização dos espaços para servir aos interesses do agronegócio. Consequentemente, houve um recrudescimento das tensões ligadas à luta de classes, uma vez que essa uniformização reproduz a exploração, a miséria e acelera o processo de degradação ecológica, que atinge mais diretamente os grupos sociais de parca condição econômica. (HENZ, 2014, p. 164).

As etnias indígenas brasileiras são muitas. Cada qual possui um arcabouço de valores próprios. No entanto, alguns conceitos culturais parecem ser comuns – e opostos ao *ethos* capitalista –, dentre os quais destacaremos a relação entre seres humanos e a natureza.

Na tradição dos povos andinos Quechua e Aymará existe o conceito de *Suma Qamanã*, traduzido para o espanhol como *Vivir Bien*, que significa, segundo Medina (2006), que todas as formas de existência tem o mesmo *status*. Tudo no mundo está conectado e interligado a *Pachamama, Mãe Terra*. Assim, *Vivir Bien* é viver em harmonia com a natureza.

Ao contrário do pensamento europeu, o trabalho não significa a propriedade da terra, como compreendido por Locke (2001). E a terra não é um mero fator de produção, como afirmava Marx (2006a). A terra, a natureza, é um sujeito e um sujeito de direitos.

A religiosidade de tradição inca não enxerga a natureza como algo apartado do ser humano - que foi disponibilizado por Deus para simples uso humano, como entende a tradição ocidental – e que, portanto, pode ser dominada.

O conceito de *Pachamama* é holístico. O homem, os animais e a terra pertencem a um todo e por isso devem cooperar entre si.

O *Vivir Bien* ainda comporta outro conceito que é o *Sumak Kawsay*. Segundo Marcos Silva (2014), este significa viver bem, em plenitude, equilíbrio, harmonia. Nessa forma de existência nada e nem ninguém existe por si só, tudo e todos se complementam de forma recíproca.

A ideia de progresso ocidental está vinculada à dominação da natureza e essa premissa é afastada no Novo Constitucionalismo Latino-americano.

E o que implica o afastamento do *ethos* ocidental do Novo Constitucionalismo Latino-Americano? Segundo Medina (2006), um giro hermenêutico profundo, no qual o antropocentrismo é substituído pelo biocentrismo.

Adotando uma visão holística da *Pachamama*, o bem-jurídico a ser protegido é o bem-estar dos sujeitos – o que inclui também os animais e a própria terra. Não é um constitucionalismo antropocêntrico, em que a dignidade humana é o único bem a ser tutelado.

Rodrigues (2014) esclarece que o princípio jurídico andino de *Sumak Kawwsay* ultrapassa a concepção de bem-estar inserida no preâmbulo da Constituição Brasileira de 1988 e em seu art. 225.

O bem-estar no conceito ocidental adotado por nosso texto constitucional enxerga a natureza como um objeto e a sua necessidade de preservação é apenas um meio para se atingir o fim antropocêntrico. Em outras palavras, preserva-se a natureza para manter as condições de sobrevivência humana.

O que se apresenta nos textos constitucionais andinos é a natureza enquanto sujeito. A necessidade de sua preservação é estabelecida porque ela também é um sujeito, com o qual vivemos em harmonia, instituindo relações de reciprocidade.

Logo, o que se verifica, por suposto, é justamente a quebra do paradigma do modelo de dominação da natureza pelo homem. A inversão de valores gerada pela implementação e/ou pelo ressurgimento da filosofia do *Sumak Kawsay* colocou em cheque esta dinâmica de apropriação dos meios de produção e privatização da *Pochamama* empregada pelo modelo capitalista. (SILVA, 2014, p. 181).

Há uma primazia do valor de uso das coisas, ao contrário do sistema ocidental que privilegia apenas o valor de troca. Nesse sentido, a prosperidade não é uma medida econômica e sim uma integração e cooperação entre seres humanos e a própria natureza, como elucida Medina (2014).

Claro que a ideologia capitalista ocidental está arraigada em nossa cultura e que a mudança de paradigma jurídico implica uma reorganização das próprias forças sociais. É nesse sentido que se propõe a reflexão.

Sobre o enfoque social desta filosofia, se está trabalhando a ideia de vida em comunidade. O homem é um ser incompleto estando fora desta comunidade e vice-versa. Deste modo, no mundo andino, o homem enquanto indivíduo pensante não existe. Só terá relevância enquanto ser a partir do momento em que estiver devidamente integrado à comunidade. (SILVA, 2014, p. 178).

Contra o *Viver Mejor* capitalista, que usurpa as riquezas naturais e coloca o indígena em posição de submissão social, surge o *ethos* indígena que, a partir dos movimentos sociais de luta pela terra – indígenas e pela reforma agrária –, edificam textos constitucionais que lançam como princípio fundante o *Vivir Bien*.

Em 1999 na Venezuela, 2008 no Equador e 2009 na Bolívia os textos constitucionais agregaram o conceito andino de *Vivir Bien* como princípio constitucional. Rodrigues (2014) cita o exemplo do art. 71 da Constituição do Equador que estabelece os direitos da natureza, permitindo que ela componha o polo ativo de uma lide judicial, por meio do instituto da assistência jurídica que pode ser utilizado por qualquer pessoa da comunidade ou autoridade pública.

Entre os indígenas amazônicos brasileiros, este princípio holístico de integração entre ser humano e natureza se apresenta no conceito de *Ñanderuvucu*. Ou seja, a dualidade homem/natureza, corpo/alma – tão cara ao *ethos* ocidental – não se encontra presente.

A agregação de tais valores poderia impactar nosso sistema jurídico? Parece-nos que sim, pois a Constituição de 1988 ainda está presa ao *ethos* ocidental. Ao estabelecer como centro convergente de direitos, a dignidade da pessoa humana adota uma visão antropocêntrica, em que a natureza é um simples meio para o bem-estar humano e sua dominação é condição para o progresso social.

Além disso, nossa interpretação do conceito de dignidade da pessoa humana – especialmente no ramo justralhista – faz-se de forma completa ou instrumental?

A experiência das duas grandes guerras europeias do século XX impulsionou o estabelecimento da dignidade da pessoa humana como princípio norte dos textos constitucionais pós-guerras.

Mas o que seria exatamente essa dignidade? Arendt (2007), ao dissertar sobre a condição humana fornece-nos pistas valiosas sobre tal conceito. A vitória do *animal laborans* na Modernidade, que se impôs ao *homo faber* e ao homem político grego, estabeleceu como prioridade a sobrevivência da espécie humana.

As lutas sociais engendradas na Europa dos séculos XIX e XX dirigiam-se à conquista da Justiça Distributiva, ou seja, ao processo de distribuição de bens e riquezas na sociedade. Após as Grandes Guerras, o respeito às condições de vida passaram a ser agregados ao conceito de dignidade, desde que limitados ao *ethos* ocidental.

Em outras palavras, o conceito de dignidade humana é entrelaçado ao conceito de sobrevivência. Essa é, inclusive, a interpretação clássica do Direito do Trabalho. Claro que tal

dimensão é de extrema importância. Mas seria ela só de cunho humanista mesmo? Ou interessa para o capitalismo que as forças produtivas se preservem?

Ao acompanhar as decisões do Judiciário Trabalhista, conseguimos observar que a dignidade da pessoa humana é sempre um princípio suscitado quando os conflitos envolvem o adoecimento físico e psicológico do trabalhador, ou quando não há o pagamento de verbas trabalhistas.

Porém, não encontramos menção à ideia de felicidade.¹²⁵ Ou seja, ser digno é estar vivo e apto para o trabalho. Mas ainda não significa ser feliz, enquanto sujeito auto realizado em todas as dimensões da vida, como têm sido reivindicado pelos novos movimentos sociais.

É como se a máxima cristã – sofrimento/recompensa – ainda guiasse todos os aspectos da vida e o trabalho – enquanto atividade humana primordial no sistema capitalista – jamais pudesse gratificar os sujeitos, exceto monetariamente.

O prazer foi separado do trabalho, o fim do meio, o esforço da recompensa. Eternamente preso a um único pequeno fragmento do todo, o homem se forma apenas como fragmento. Ouvindo eternamente os barulhos da roda que põe em movimento, ele jamais desenvolve a harmonia do seu ser, e em vez de imprimir humanidade à sua natureza, ele é apenas uma cópia do seu negócio. (SAFRANSKI, 2010, P. 45).

Talvez os povos andinos e amazônicos sejam mais evoluídos nesse contexto, já que o trabalho para eles significa muito mais que a mera sobrevivência, mas também uma integração plena e feliz com outros indivíduos e com a própria natureza.

A adoção do biocentrismo, que implica o reconhecimento de que a natureza é um sujeito e a noção de que vivemos em partilha com essa, de modo a alcançar a felicidade pode ser um componente cultural indígena importante a ser agregado no sistema jurídico. No entanto, outros elementos da cultura africana, presentes na cultura brasileira, também se fazem importantes, como buscar-se-á demonstrar abaixo.

6.3.2 Contribuições da coletividade africana

A questão da relação ser humano/natureza também se encontra arraigada nas culturas africanas tradicionais. Ela se expressa a partir do valor ético do *muntu*, dos povos bantos e, sobrevive nas comunidades quilombolas brasileiras.

No entanto, Baldi (2014) ressalta que:

¹²⁵ Essa noção começa a ser introduzida por meio da ideia de dano existencial, mas ainda encontra-se limitada.

A leitura especializada tem salientado que, em certas situações, os afrodescendentes se encontram em desvantagem em relação aos indígenas para reivindicar direitos coletivos – incluídos os “territoriais” e “culturais” – tendo em vista que “o modo diferente pelo qual os dois grupos foram historicamente racializados afeta as respectivas capacidades para afirmar uma identidade cultural de grupo distinta.” (BALDI, 2014, p. 32).

O quilombo, segundo Moura (2014a), preservou, na medida do possível, as formas tradicionais de organização social africana, bem como seus valores éticos. Sendo assim, o trabalho coletivo efetuado por tais comunidades é permeado pelo *muntú*. Nesse contexto, a natureza é parte integrante de tais comunidades, que são responsáveis pela preservação dos saberes populares de manejo da terra.

Porém, o tratamento constitucional a elas dispensado é distinto se comparado às comunidades indígenas. O artigo 231, *caput*, reconhece o direito à preservação de sua organização social, tradições, costumes, crenças, etc.

Com relação aos quilombos, conforme esclarece Baldi (2014), o art. 216, § 5º do texto constitucional, assegura apenas o seu tombamento, reconhecendo-os como patrimônio cultural brasileiro. E o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconhece a propriedade definitiva de seus habitantes.

Não se reconhece de modo explícito que os quilombos possuem *ethos* diferenciados e que são esses valores que guiam sua organização social. Ora, segundo a tradição africana – já apresentada –, a terra não é de propriedade privada e sim comunal. Esse aspecto de extrema relevância para a organização social foi, segundo Baldi (2014), assegurado pelas Constituições de Honduras, Nicarágua, Colômbia, Nicarágua e Equador.

No caso da Constituição Equatoriana, a propriedade comunal das terras quilombolas ainda foi associada ao princípio da conservação da biodiversidade em favor da coletividade. “Significativo, em relação às legislações em outros países do continente, é verificar: a) as terras são comunitárias e, pois, a propriedade é coletiva, o que implica reconhecer uma pluralidade de propriedades (e não somente a clássica propriedade privada);” (BALDI, 2014, p. 30).

Quando se trata de normatização acerca das comunidades quilombolas no Brasil, a ênfase é dada aos direitos culturais, silenciando a questão da territorialidade, enquanto espaço de reprodução social.

O limite de avanço da legislação brasileira é a inserção das comunidades quilombolas nas proteções previdenciárias da agricultura familiar. Porém, não há um reconhecimento

pleno de que outras formas de organização do trabalho – comunal, no caso dos quilombos – são também formas de trabalho legítimas que devem ser protegidas pelo Estado.

Alíria Noronha (2003), ao descrever a agricultura familiar do Alto do Jequitinhonha, realizada por populações tradicionais – provavelmente descendentes de negros quilombolas e indígenas -, revela como o trabalho possui outro significado, dentro de um ambiente social altamente coletivista.

Essas populações estabelecem uma estreita relação com o meio em que vivem e com seu território, que lhe fornece meios tanto de subsistência e produção quanto os meios necessários para a produção dos aspectos materiais das relações sociais. Notável também é a importância que adquirem entre essas comunidades a unidade familiar e comunitária e as relações de parentesco e compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais, bem como a importância de simbologias e ritos associados às atividades produtivas e extrativistas. Entre os tradicionais, é recorrente a utilização de tecnologias produtivas relativamente simples e artesanais de baixo impacto sobre o meio ambiente. (NORONHA, 2003, p. 21-22).

Aliás, este é o conteúdo da Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2004, por meio do Decreto 5.051/2004.

Artigo 2º

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.
2. Essa ação deverá incluir medidas:
 - a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;
 - b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;
 - c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio - econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida. (BRASIL. Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. **Diário Oficial da União**, Brasília, 20 abr. 2004).

Claro que se deve considerar que o trabalho em comunidades quilombolas ou tradicionais não é exercido segundo a fórmula contratual bilateral clássica do Direito do Trabalho. Mas há de se observar que outras relações de trabalho não bilaterais contratuais – como a dos servidores públicos – asseguram os direitos trabalhistas mínimos inseridos no art. 7º do texto constitucional.

Poder-se-ia imaginar, elaborar um aprimoramento da legislação, tal como foi feito com a legislação previdenciária para a agricultura familiar. Por que não garantir o direito de férias, repouso semanal remunerado, entre outros por meio do Estado, caso tais direitos sejam

compatíveis com o *ethos* social de tais comunidades, tal como proposto por Andrade (2008) e Delgado (2006)?

Com relação ao outro princípio guia das sociedades tradicionais africanas do grupo linguístico banto – o *Ubuntu* –, observam-se dois conceitos elementares: a) a felicidade só se realiza em partilha; b) a coletividade tem como objetivo assegurar a felicidade de todos.

Em tempos *líquidos*, como diria Bauman (2001), talvez esse conceito seja extremamente radical. Mas seria mesmo? Bauman (2001) não avalia a atual sociedade partindo de seu *locus*, a Europa? Suas análises comportam toda a diversidade cultural do mundo ou partem do mundo europeu?

Não seria o momento de propor um giro na interpretação jurídica, de modo que os direitos individuais não se sobrepusessem sempre ao exercício de direitos de cunho coletivo, tal como ocorre nas interpretações relacionadas ao exercício de direito à greve ou de sindicalização?

A concessão de direitos trabalhistas prescinde mesmo do elemento subordinação ou outras formas de trabalho também não poderiam merecer a tutela estatal? E a felicidade, não poderia ser um elemento agregado à compreensão da função social que o trabalho exerce na sociedade?

Mas, não se pode esquecer que é também de suma importância a releitura pelos movimentos sociais, construtores dos direitos sociais. Talvez, insistir em métodos de organização europeus - elaborados de acordo com as análises da sociedade europeia – seja um erro estratégico dos movimentos sociais tradicionais brasileiros, como o sindicalismo.

Abrir o leque de alianças com os movimentos sociais, dando voz a todos os sujeitos que os compõem, sem pretender firmar-se como o único legítimo e homogeneizador representante das camadas populares, pode ser a alternativa para o sindicalismo se reafirmar. E talvez até mesmo conter o avanço da interiorização do *ethos* capitalista individualista nos trabalhadores.

Mas para que isso seja possível, é primordial que se abandonem os métodos de análise e organização que só enxergam uniformidade na complexa teia heterogênea social. Acreditamos que isso seja possível.

Nessa primeira parte do trabalho, buscou-se apresentar o método de análise que agregasse outros valores sociais, distintos do *ethos* capitalista europeu. Partindo da concepção europeia sobre sistema jurídico e valor trabalho, foram apresentados outros conceitos sociais, de povos que compõe a sociedade brasileira: indígenas e africanos. A tentativa foi de fornecer instrumentos hábeis para reinterpretar o próprio Direito do Trabalho.

É importante destacar que não se tratou de mera especulação filosófica. Esses questionamentos têm sido elaborados pelos novos movimentos sociais, que eclodiram na segunda década do século XXI, no Brasil e que foram acompanhados pela autora. Na segunda parte desse trabalho, buscaremos apontar alguns desenhos interessantes que já estão sendo feitos pelos movimentos sociais brasileiros.

Inicialmente, será analisado o fenômeno do capitalismo que implica na absorção das críticas ao sistema, de modo a preservá-lo. Posteriormente, será apresentado o novo palco de luta social: a internet e a maneira pela qual os atores sociais nela se articulam. Após tal análise, será feito um recorte sobre os movimentos sociais de Belo Horizonte, cidade que comportou uma profunda contestação social. Por fim, buscar-se-á apresentar um novo conceito, que agregue as lutas sociais pela redistribuição de riquezas e pelo reconhecimento das diferenças, de modo que os movimentos sociais possam readquirir legitimidade e que o próprio Direito do Trabalho resgate a sua potencialidade de realizar a justiça social.

**SEGUNDA PARTE: TRABALHO, SINDICALISMO E POLÍTICA NO SÉCULO XXI:
QUAL O FUTURO DO DIREITO DO TRABALHO?**

Eu só quero é ser feliz,
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar.
Fé em Deus, DJ.
Eu só quero é ser feliz,
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar.
Mas eu só quero é ser feliz, feliz, feliz, feliz, feliz...
Onde eu nasci.
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar.
Minha cara autoridade, eu já não sei o que fazer,
Com tanta violência, eu sinto medo de viver.
Pois moro na favela e sou muito desrespeitado.
A tristeza e alegria aqui caminham lado a lado.
Eu faço uma oração para uma santa protetora,
Mas sou interrompido à tiros de metralhadora.
Enquanto os ricos moram numa casa grande e bela,
O pobre é humilhado, esculachado na favela.
Já não aguento mais essa onda de violência,
Só peço a autoridade um pouco mais de competência.
Eu só quero é ser feliz,
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci.
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar.
Mas eu só quero é ser feliz, feliz, feliz, feliz, feliz...
Onde eu nasci, é...
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar!
Diversão hoje em dia não podemos nem pensar,
Pois até lá nos bailes, eles vem nos humilhar.
Ficar lá na praça que era tudo tão normal,
Agora virou moda a violência no local.
Pessoas inocentes, que não tem nada a ver,
Estão perdendo hoje o seu direito de viver.
Nunca vi cartão postal que se destaque uma favela,
Só vejo paisagem muito linda e muito bela.
Quem vai pro exterior da favela sente saudade,
O gringo vem aqui e não conhece a realidade.
Vai pra zona sul pra conhecer água de côco,
E o pobre na favela vive passando sufoco.
Trocar a presidência, uma nova esperança...
Sofri na tempestade, agora eu quero abonança.
O povo tem a força, só precisa descobrir,
Se eles lá não fazem nada, faremos tudo daqui!
Eu só quero é ser feliz,
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é...
E poder me orgulhar,
E ter a consciência que
O pobre tem o seu lugar!
(“Rap da Felicidade”, Cidinho e Doca).

7 O PASSADO, O PRESENTE E O FUTURO DO CAPITALISMO E DO TRABALHO: CRÍTICAS E ADAPTAÇÕES DO SISTEMA

Porque hoje é dia de baile
 Aqui na comunidade,
 Os Expressiva vai brotar, deixa elas a vontade...
 Quer beber, quer ousar?
 Tá tudo arregrado!
 Acordei bem cedinho,
 Fui no salão dar um trato.
 Manda o moto-taxi no shopping,
 Que hoje eu tenho que tá bonito.
 Só peço a da Calvin Klein,
 Me amarrei naquele estilo.
 Se era marca de playboy,
 Agora é marca de BANDIDO!
 (Trecho do Funk “Hoje é dia de Baile”, Mc TH)

Os porta-vozes do sistema denominam esta etapa do capitalismo como *globalização*. Segundo este discurso predominante, o desenvolvimento tecnológico nos guiará para uma grande aldeia global, na qual todos os sujeitos poderão gozar – livremente - dos progressos materiais e sociais que seriam proporcionados pelo capitalismo.

Vivenciamos um período em que o sistema optou pela rentabilidade do capital. Seriam melhores - em termos de acumulação - aplicações financeiras do que industriais. Ou seja, a reestruturação do capitalismo ao longo das últimas décadas ocorreu em torno do mercado financeiro.¹²⁶

Por outro lado, a teoria crítica aponta as mazelas causadas por essa etapa do sistema capitalista e busca descrever as mudanças profundas que a economia provoca no tecido social.

Zygmunt Bauman (2001) afirma que vivemos em tempos de *Modernidade Líquida*, enquanto Richard Sennett (2007) prefere falar em *Capitalismo Flexível*. Boaventura Sousa Santos (2010) denomina-o de *Capitalismo Desorganizado*. Antonio Negri (2003) sugere o termo *Império*. Já Luc Boltanski e Éve Chiapello (2009) entendem ser essa realidade a formadora de um *Mundo Conexionista*, pautado pela *Cidade por Projetos*.

¹²⁶ Interessante notar que o Presidente da FIESP, Paulo Skaf, não é um industrial. Sua empresa, Skaf Indústria Têxtil Ltda., herdada de seu pai, encerrou as atividades em 2000, repleta de dívidas perante o INSS. Afinal, quem Skaf representa? Sobre o tema, indica-se NOVO presidente da Fiesp é um "sem-indústria" **Folha Uol**, São Paulo, 19 set. 2004. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1909200412.htm>>. Acesso em: 20 de out. 2016.

Os velhos lutadores e lutadoras trabalhistas, ao se depararem com as mobilizações juvenis de 2013, no Brasil, passaram a acusar as/os novas/os militantes de serem *pós-modernos*, festivos demais.

Inúmeras são os termos que os movimentos sociais, a Sociologia, a Filosofia, a Economia e o próprio Direito utilizam para descrever o mesmo fenômeno social que experimentamos na atualidade.

O sistema capitalista transmutou-se em meados da década de 80 do século passado e as profundas transformações no espaço produtivo e na forma de acumulação de capital – capital financeiro especulativo – geraram impactos no tecido social. Mas o que seria isso exatamente?

Perry Anderson (1999) esclarece que tanto o termo *modernismo* quanto *pós-modernismo* surgiu na América espanhola. O vocábulo *pós-modernismo* teria aparecido na década de 1930 e, originalmente, buscava denunciar o refluxo conservador do *modernismo*, em termos estéticos, ou seja, artísticos.

Em 1934, o historiador britânico Arnold Toynbee apontou a contradição entre as duas forças que modelaram a história Moderna do Ocidente: industrialismo e nacionalismo, destacando que a escala internacional da indústria romperia as barreiras nacionais. A este momento atribuiu o nome de *pós-modernismo*.

Nos anos 1950, o termo reapareceu e foi atrelado à falência dos ideais iluministas – devido à não realização das aspirações de liberdade e igualdade - e da própria ideologia socialista, indicando a necessidade de separação do racionalismo moderno da própria concepção de liberdade.

Em termos artísticos, o termo *pós-modernismo* foi utilizado para descrever a literatura que renunciava aos padrões intelectuais *modernos*, o que tende a indicar uma preferência pelo fluido.

Nos anos 1960, seu significado tornou-se sinônimo de libertação artística de elementos vulgares e instintivos, servindo como um excelente padrão para as novas aspirações sociais que emergiriam.

Bebida é água!
 Comida é pasto!
 Você tem sede de quê?
 Você tem fome de quê?
 A gente não quer só comida,
 A gente quer comida, diversão e arte.
 A gente não quer só comida,
 A gente quer saída para qualquer parte.

A gente não quer só comida,
 A gente quer bebida, diversão, balé.
 A gente não quer só comida,
 A gente quer a vida como a vida quer.
 A gente não quer só comer,
 A gente quer comer e quer fazer amor.
 A gente não quer só comer,
 A gente quer prazer pra aliviar a dor.
 A gente não quer só dinheiro,
 A gente quer dinheiro e felicidade.
 A gente não quer só dinheiro,
 A gente quer inteiro e não pela metade.
 Diversão e arte,
 Para qualquer parte.
 Diversão, balé
 Como a vida quer!
 Desejo, necessidade, vontade...
 Necessidade, desejo, eh!
 Necessidade, vontade, eh!
 Necessidade...
 (Trecho da música “Comida”, Titãs)

Ainda cantavam os Titãs nos anos 1980. E assim cantavam os jovens de hoje que ocuparam inúmeras escolas públicas entre 2015 e 2016 pelo Brasil afora. “Nossa realização social está enclausurada na busca pela mera sobrevivência física?”, indagam as meninas e os meninos do século XXI.

Muitos estudiosos tendem a atribuir a mudança estrutural do sistema à adoção de políticas neoliberais e à forma globalizada financeira que o capitalismo adotou. Mas seria possível outra interpretação?

Márcio Túlio Viana (1999) descreve o sistema sindical a partir da interação entre elementos químicos, destacando que a alteração de um destes interfere nos resultados. Partindo de tal concepção, pode-se compreender que o movimento sindical retira seus elementos de organização do modelo capitalista vigente e que, a partir do momento em que tais elementos se transformam, a organização sindical também se transmuta – ou, pelo menos, as novas circunstâncias exigem que isso ocorra.

Nessa perspectiva, percebe-se que a evolução do modo capitalista de produção significa também a alteração do modo de atuação dos trabalhadores, pois estes retiram seus instrumentos de resistência do próprio sistema que os oprime.

Ao se fazer o raciocínio contrário, pode-se perceber que também o capital absorve algumas bandeiras próprias do sindicalismo e de outros movimentos sociais para se organizar. Ora, não seria a iniciativa das administrações das empresas de eliminar o vocábulo *empregado*, substituindo-o pela palavra *colaborador*, uma tentativa de se ocultar a subordinação típica da relação de emprego como sugere Jorge Souto Maior (2008)? Uma

maneira de integrar os anseios por liberdade e igualdade dos trabalhadores na própria forma de organização do trabalho?¹²⁷

Se assim o for, significa que uma mudança da forma de organização do trabalho enseja uma alteração da própria forma de atuação dos trabalhadores e vice-versa, o que parece demonstrar certo mimetismo entre a organização do capital para a produção e a organização dos trabalhadores como forma de resistência à exploração do trabalho, como sugere Viana (2011).

As promessas do Estado Providência - da fase anterior do capitalismo – não se realizaram, gerando revoltas ao redor do mundo, a partir dos anos 1960. Mas a crítica não se restringiu apenas ao processo de distribuição de riquezas.

O capitalismo passou a ser alvo de críticas mais profundas, que atingiam sua própria forma de ser. Tais críticas estiveram presentes nas primeiras fases de consolidação do sistema.

Segundo E. P. Thompson (2002a, 2002b e 2004), o sindicalismo luddista e o de viés revolucionário – marxista e anarquista – lutavam contra o elemento caracterizador da relação assalariada: a subordinação.¹²⁸

A destruição de máquinas fabris pelo movimento luddista - na Inglaterra da primeira metade do século XIX – tinha como objetivo o retorno ao mundo capitalista mercantil, no qual os trabalhadores assalariados ainda gozavam de liberdade no espaço produtivo, onde todos os instrumentos e matérias-primas ainda eram de propriedade coletiva.

A chegada do proletariado – ex-servos da gleba que não passavam pelo processo de aprendizagem das corporações e haviam sido expulsos do campo – ameaçava justamente a liberdade produtiva da qual gozavam os mestres artesãos e os jornaleiros/companheiros.

Já o sindicalismo Cartista – meados do século XIX -, que foi a base de estudos de Karl Marx, aceitava a subordinação do sujeito trabalhador no espaço produtivo, mas aspirava à participação desse mesmo sujeito – de forma igualitária – nos processos políticos do Estado Moderno. Os Cartistas conquistaram importantes garantias trabalhistas. Porém, não abandonaram a luta pela transformação da massa proletária em agente político concreto.

Por sua vez, o sindicalismo de viés revolucionário - segunda metade do século XIX e primeira do século XX – tinha como objetivo a tomada dos meios de produção pelos trabalhadores.

¹²⁷ A interpretação de que tal iniciativa empresarial busca incorporar os anseios por liberdade e igualdade foi sugerida por Márcio Túlio Viana na aula ministrada no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 24 de novembro de 2009.

¹²⁸ A respeito do desenvolvimento das fases do sindicalismo, sugere-se a leitura da dissertação de mestrado da autora, na qual todas as fases foram descritas de forma aprofundada. *Op cit.*

Sustentava-se sob o argumento de que a propriedade privada dos meios produtivos aprisionava o trabalhador em uma lógica na qual ele era obrigado a vender sua força de trabalho e assim deixava de ser um indivíduo por completo, eis que permaneceria sempre subordinado à vontade dos não produtores reais: empregadores.

Além disso, a subordinação econômica dos trabalhadores, os impedia de se libertar do domínio político dos detentores dos meios de produção. É nesse sentido que Marx, inclusive, tece duras críticas ao sistema normativo do Direito Moderno Alemão.

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, que deixa de pé os pilares do edifício. Qual a base de uma revolução parcial, meramente política? Apenas esta: uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe: por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura. (MARX, 2005, p. 154).

Tais críticas ao capitalismo nascente foram elaboradas em um contexto social europeu profundamente marcado pela miséria e pelas desigualdades sociais, em amplos aspectos.

[...] para criticar radicalmente a democracia liberal, Marx contrapõe ao sujeito monumental que é o Estado liberal um outro sujeito monumental, a classe operária. A classe operária é uma subjectividade colectiva, capaz de autoconsciência (a classe-para-si), que subsume em si as subjectividades individuais dos produtores directos. (SOUSA SANTOS, 2010, p. 242).

Michael Walzer (2001) denomina as aspirações que buscam corrigir as misérias provocadas pelo capitalismo moderno de lutas pela *justiça distributiva*.¹²⁹

A justiça distributiva, de acordo com Walzer (2001), guarda relação com o *ser* e o *ter*. Mas também com a produção e o consumo, ou seja, com a distribuição de bens, riquezas e poder no tecido social. Em outras palavras, distribuir significa intercambiar, dar bens materiais, culturais e poderes a todos os indivíduos que participam das riquezas construídas na sociedade moderna.

Após a Crise de 1929, o capitalismo reformulou-se e atendeu – em grande parte – as aspirações da *justiça distributiva*. A partir dos anos 1930, na Europa, nos EUA e até mesmo no Brasil, “concessões” foram feitas aos trabalhadores, por meio do Direito do Trabalho e do Direito Previdenciário.

¹²⁹ O termo aqui se refere à distribuição de bens e riquezas, não se correlacionando com o conceito aristotélico.

Flávio Limonic (2009) descreve como o *New Deal* norte-americano foi base estruturante das políticas econômicas keynesianas que privilegiaram a repartição das riquezas sociais - via trabalho - e impulsionaram o consumo e, conseqüentemente o aumento das taxas de lucro do capital produtivo.

No entanto, esse pacto social em torno da *justiça distributiva* – que aqui designaremos de *pacto fordista*, conforme designação adotada por Viana (2016) – não conseguiu aplacar as críticas sociais. Estas retornaram nos anos 1960 e foram protagonizadas por uma categoria social até então inexistente: a juventude.

O objetivo desse capítulo é analisar o conteúdo de tais críticas, como elas foram recebidas pelo sistema e como desencadearam os movimentos sociais do século XXI.

7.1 Em busca da metodologia de análise da atual fase capitalista

Boltanski e Chiapello (2009) elaboraram um interessante trabalho a respeito dos argumentos e contra argumentos do sistema capitalista para se legitimar. Partindo de uma concepção weberiana, tentaram revelar quais discursos ideológicos sustentam o capitalismo, bem como as críticas que lhe são defrontadas.

A análise dos autores toma como referência a França, mas pode ser aplicada de maneira global, uma vez que foi efetuada a partir da apreciação dos fundamentos constantes na defesa e na crítica teóricas ao capitalismo, ao redor do mundo, desde 1968 à atualidade.

Para definir o que era capitalismo, adotaram um conceito mínimo, qual seja “exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 35). A adoção desse conceito não se deu de forma desapropriada. Na verdade, considerou a principal característica do sistema, em todas as suas fases de consolidação.

Aqueles autores advertem que o capital é dissociado das formas materiais de riqueza. Ele adquire um caráter abstrato que o permite perpetuar a acumulação, de maneiras distintas. Desta forma, não adianta conceituá-lo apenas a partir da análise da organização de seu espaço produtivo ou sob as distintas formas de utilização de aplicações financeiras, porque ele sempre alterará suas bases estruturais.

Sua tendência atual é privilegiar a acumulação sob a forma não produtiva, seja porque busca o retorno a partir de operações financeiras que nada produzem, seja porque está produzindo mercadorias abstratas, como por exemplo, produtos e aplicativos virtuais.

O capitalismo também poderia ser definido sob perspectiva distinta: a do trabalhador. Tanto na leitura marxista, quanto na weberiana, o trabalho assalariado está no centro da definição do sistema.

No entanto, como já esclarecido anteriormente, essa foi a fórmula europeia.

Assim sendo, para permitir que seja possível aplicar os estudos realizados por Boltanski e Chiapello (2009) à realidade brasileira, será utilizado o conceito geral por eles proposto.

Além disso, será adotado outro conceito de assalariamento utilizado pelos autores franceses, que o caracteriza pela situação na qual os trabalhadores “perderam a propriedade do resultado de seu trabalho e as possibilidades de levar uma vida ativa fora da subordinação.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 38).

É importante esclarecer que os autores franceses conectam o conceito de capitalismo à premissa de que existe assalariamento. No entanto, esta só se tornou concreta, no caso brasileiro, após a Abolição da Escravatura ou só bem depois, já que as formas de servidão da população afrodescendente persistiram no campo, como esclarece Moura (2014a e 2014b).¹³⁰

O pressuposto sustentado por Boltanski e Chiapello (2009) é de que há discursos que provocam o impulso à adesão ao capitalismo por parte dos trabalhadores/consumidores, já que o salário, por si só, não é capaz de gerá-lo. Em outras palavras, é necessário que o sistema crie garantias mínimas de segurança para que se consolide o ímpeto pelo trabalho. Esta também é a premissa metodológica adotada por Weber (2009).

O impulso é provocado por discursos que apresentam razões individuais e em termos de bem comum, criando quadros representativos que justifiquem o sistema.

As justificações são então compartilhadas e apresentam o capitalismo como ordem desejável, a única possível. Para surtir tais efeitos é necessário que as justificações sejam robustas e atinjam pacificamente um grande número de pessoas.

O espírito do capitalismo é justamente o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela. Essas justificações, sejam elas gerais ou práticas, locais ou globais, expressas em termos de virtude ou em termos de justiça, dão respaldo ao cumprimento de tarefas mais ou menos penosas e, de

¹³⁰ Embora a CLT seja de 1943, O Direito do Trabalho somente chega ao campo em 1973, com o Estatuto do Trabalhador Rural. No entanto, a equiparação de direitos em relação aos trabalhadores urbanos somente ocorre com a Constituição de 1988. A situação desigual das/dos domésticas/os persistiu por mais tempo ainda. Somente em 2013, com a EC 72/2013, os direitos foram equiparados, sendo que a regulamentação ocorreu em 2015, com a Lei Complementar nº 150/2015. Essas duas categorias de trabalhadores são, predominantemente negras, o que demonstrar um certo recorte racial do próprio Direito do Trabalho.

modo mais geral, à adesão a um estilo de vida, em sentido favorável à ordem capitalista. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 42).

Buscando sistematizar os elementos gerais que caracterizaram cada fase do capitalismo, Boltanski e Chiarello (2009) elaboraram um interessante quadro simbólico dos elementos justificadores do sistema, em cada período.

O conceito de *Cidades* seria o conjunto de argumentos – *injunções* - em favor do bem comum que buscam legitimar o capitalismo no tecido social.

Tais modelos injuntivos estiveram presentes, isolados ou não, desde que o capitalismo se consolidou, mas reúnem pontos de convergência que permitem agrupá-los segundo os critérios de grandeza por eles estabelecidos.

A *Cidade Inspirada* seria o pontapé inicial do capitalismo, em que o discurso que sustentava o sistema enfatizava a autenticidade dos sujeitos – sua criatividade e capacidade de inovação - e das coisas. Ou seja, dava ênfase a singularidade das individualidades das pessoas do mundo do trabalho e das coisas por elas criadas.

O maior recurso retórico utilizado foi o de que o sujeito isolado – aquele *homo faber* ao qual já nos referimos, presente tanto na *agora* grega, quanto nas cidades mercantis do renascentismo – desenvolvia sua criatividade quando recolhido em si mesmo. Sua autenticidade se firmava em seu interior.

A *Cidade Mercantil* já ressalta a confiança necessária entre vendedor e comprador, pois o fluxo de negócios se ampara na reputação do primeiro. Por tal característica, se exige transparência para que os preços possam se formar no mercado. As relações pessoais são estabelecidas de forma estreita, local, reduzida e duradoura. A concorrência tendia a ser harmoniosa, sendo esta uma espécie de princípio de bem comum na *Cidade Mercantil*.

A *Cidade da Fama* é a fórmula capitalista que utiliza o *marketing* para construir a fama de seus agentes, de modo a permitir que a sua reputação se fixe na memória e nos hábitos das pessoas.

Já a *Cidade Doméstica* dá forte ênfase às relações interpessoais, baseadas na confiança. Estabeleceu o parâmetro de relações trabalhistas duradouras. Tem como pressuposto criar um universo familiar bem estruturado na organização do espaço produtivo. Mas permite também a reprodução da organização familiar nas empresas pequenas e independentes.

As relações pessoais são definidas de acordo com as propriedades atribuídas às pessoas e sua função exercida na hierarquia da família, da comunidade. Os elos entre os

agentes são alvo de controle comunitário, proporcionado pelo agrupamento das pessoas em um mesmo espaço físico.

Ou seja, havia um enraizamento comunitário, de modo que os elos estabelecidos pelo trabalho são controlados por elos instituídos fora deste espaço, em especial, pelos familiares.

Há um elevado nível de controle social estruturado em níveis hierárquicos, a partir de linhas de dependência que garantem segurança do subordinado – emprego vitalício, fidelidade -, em troca de sua lealdade, dependência. A liberdade do subordinado é extremamente restrita por seu superior.

Na *Cidade Industrial* da Era de Ouro do capitalismo - período compreendido entre o fim das grandes guerras e a crise do petróleo, de acordo com Eric Hobsbawm (1995) -, o *status* social é definido pelo espaço ocupado pelo sujeito na hierarquia industrial, bem como sua eficiência no trabalho. As relações de trabalho são definidas pela estrutura industrial.

Do lado contraposto, Boltanski e Chiarello (2009) ressaltam que há discursos críticos que visam mobilizar forças sociais para revolucionar e/ou reformar o sistema, conforme se buscará demonstrar posteriormente.

7.1.1 Vantagens pessoais e bem comum: desmascarando o discurso capitalista

O capitalismo firmou-se a partir de um discurso articulado - social, econômica e juridicamente - à liberdade. Diz-se ele ser o portador da nova ordem que irá retirar todos os sujeitos das prisões culturais do passado. A grande saída do “reino das necessidades” e o ingresso no “reino das liberdades”, como objetivo para atingir o bem comum, ou seja, o conforto social por meio de benefícios mútuos, em um sistema de reciprocidade de vantagens pessoais.

Para Boltanski e Chiarello (2009), o primeiro agente justificador do capitalismo foi a ciência econômica que se apresentou como neutra, desprovida de carga ideológica. A economia apresentava – e ainda o faz - as vantagens pessoais como um benefício coletivo, de forma que só o crescimento de riquezas – seja lá qual for o seu beneficiário – é um poderoso argumento para justificar a acumulação, sob a perspectiva do bem comum.

Inicialmente, o discurso do bem comum dirige-se para o interior da empresa, para o conjunto dos assalariados. Em um segundo momento, recaiu sobre a comunidade na qual a empresa está inserida.

O debate sobre o PIB, que oculta a necessidade de aprofundar a análise sobre a distribuição de riquezas, é um exemplo contundente disto. Talvez por tal motivo, encerrar o

Direito do Trabalho no debate econômico pode ser uma estratégia perigosa para os próprios trabalhadores, já que o discurso econômico em favor da acumulação – e seus supostos benefícios comuns - sempre se torna mais sedutor.

Tal discurso acaba gerando a expectativa de que todos serão incluídos nas vantagens do sistema, obtendo ganhos pessoais. Desta forma, sob a perspectiva individual, a ênfase dada ao discurso justificador é a eficiência proporcionada pela livre concorrência capitalista.

O pilar discursivo seria composto por três eixos: eficácia e eficiência na satisfação das necessidades e progresso material.

Embora tal discurso seja pautado na noção de liberdade em todos os aspectos da vida social – na política, no trabalho, no consumo - seus dispositivos de funcionamento, historicamente, são outros. Ora, já foi demonstrado como o capitalismo articulou na ordem social a restrição da própria liberdade para se impulsionar.

Ocorre que estes discursos gerais não seriam capazes de engajar todo o conjunto de assalariados, de modo que seria necessário criar mediações, aptas a sensibilizar a massa trabalhadora. Caberia então à gestão empresarial elaborá-los, repassá-los aos gestores e aos trabalhadores. Tais discursos e suas críticas são objeto das pesquisas de Boltanski e Chiarello (2009).

O capitalismo sempre foi acompanhado de mecanismos de interiorização dos dispositivos de controle das subjetividades. Isso é feito a partir de um discurso que oferece a autorrealização e a liberdade aos sujeitos que trabalham. Porém, ele deve apresentar garantias para atender as expectativas geradas pelo próprio discurso.

Embora o capitalismo não possa prescindir de uma orientação para o bem comum, da qual seja possível extrair motivos de engajamento, sua indiferença normativa não permite que o espírito do capitalismo seja gerado apenas a partir de seus próprios recursos; assim, ele precisa de seus inimigos, daqueles que ele indigna, daqueles que lhe opõem, para encontrar os pontos de apoio morais que lhe faltam e incorporar dispositivos de justiça que, sem isso, ele não teria nenhuma razão para considerar pertinentes. O sistema capitalista revelou-se infinitamente mais robusto do que acreditavam seus detratores, Marx em primeiro lugar, mas isso também ocorreu porque ele encontrou em seus críticos mesmos os caminhos para a sobrevivência. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 61).

É justamente essa capacidade de absorção que o capitalismo utiliza para desarmar e desarticular seus críticos. As críticas, em um primeiro momento, deslegitimam seu *espírito*, subtraindo a eficácia destes, desmobilizando parcela importante dos assalariados. Mas as críticas devem ser seguidas de ações concretas de seus agentes, de modo a provocar a necessidade de serem ouvidas e incorporadas pelo sistema.

Diante disso, os porta-vozes do capitalismo são coagidos a justificar o sistema, em termos de bem comum, ou seja, vantagens que garantam uma melhoria efetiva na vida dos indivíduos.

O preço que a crítica deve pagar por ter sido ouvida, pelo menos parcialmente, é ver que uma parte dos valores por ela mobilizados para opor-se à forma assumida pelo processo de acumulação foi posta a serviço dessa mesma acumulação, segundo o processo de aculturação [...]. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 63).

No entanto, há outro efeito que as críticas podem gerar, que é a transformação do modo pelo qual o capitalismo acumula capital. Tal fato tende a desorganizar por completo a realidade conhecida pelos sujeitos. É o que talvez ocorra, na fase atual, com a desorganização do sindicalismo.

O primeiro discurso de justificação do capitalismo foi relacionado à religiosidade, como exposto por Weber (2009). Deste modo, centrava-se nas possibilidades de bem comum e individual que a vida ascética poderia proporcionar.

No entanto, tal discurso não foi capaz de se sustentar no desenvolvimento histórico do sistema, pois não foi direcionado para justificar o capitalismo, que ainda estava em nascimento.

Assim, foi necessário readaptar o discurso do capitalismo historicamente, de forma que as críticas a ele direcionadas impulsionaram mudanças em seu próprio *espírito* e seus dispositivos de interiorização.

Passemos a analisar, de modo geral, como tal procedimento foi e é realizado.

A segunda descrição do capitalismo - no século XIX - centra-se no burguês empreendedor e em seus valores. Tal figura possuiria elementos heroicos, apreciaria o risco e teria um imenso gosto pela inovação.

O herói burguês representaria a libertação geográfica dos indivíduos, possibilitada pelo desenvolvimento tecnológico. Uma verdadeira aventura de emancipação individual em relação à comunidade, à terra, à própria família, às dependências pessoais.

Mas o perigo da aventura exigia segurança e esta seria preservada pela moral burguesa e seus rígidos valores. Por sua vez, o bem comum seria alcançado pelo progresso da indústria, da ciência e da técnica.

Entre as décadas 30 e 60 do século passado, o discurso recaiu sobre a organização empresarial centralizada e burocratizada - que produz em massa, de forma padronizada e racional.

O consumo em massa que permitiu o acesso a bens antes imagináveis, potencializado pelo *marketing*, traria a vantagem pessoal, associada às garantias de planejamento a longo prazo que incluem o emprego vitalício e a aposentadoria.

Sob o ponto de vista do bem comum, tal discurso pautou-se, supostamente, pela solidariedade institucional e pela socialização da produção. Além disso, o *pacto fordista* sustentou o compromisso de trabalhadores, empregadores e Estado de alcançar a justiça social, a partir da transformação de empregadores individuais em pessoas jurídicas, limites à propriedade privada empresarial – promessa de evitar o monopólio - e direitos trabalhistas que restringiam as prerrogativas patronais. Um capitalismo engajado com a justiça social.

Ocorre que tal injunção foi abandonada pelo capitalismo. O compromisso baseado na hierarquização social que prometia a reprodução do *status* social ao longo do tempo e para as futuras gerações foi drasticamente quebrado.

Até que ponto a crítica social contribuiu para a quebra do *pacto fordista*?

7.1.2 O papel da crítica nas formações históricas capitalistas

Como são formuladas as críticas ao capitalismo? Seriam estas apenas de conteúdo acadêmico? Ou somente de conteúdo social?

Para Boltanski e Chiarello (2009), em um primeiro momento há situações sociais desagradáveis. As experiências pessoais suscitam queixas, o que é denominado pelos autores de *indignação*. É um impulso emotivo, sentimental, atribuído, especialmente, aos jovens que ainda não passaram pelo processo de envelhecimento que sempre é acompanhado pelo fechamento das possibilidades, o que gera resignação.

Os autores localizaram as indignações em quatro grupos: desencanto dos modos de vida tradicionais – percebida, especialmente, nas primeiras fases do capitalismo e hoje reavivadas no Cone Sul -; opressão às liberdades; desigualdades e egoísmo, este entendido como a violação dos princípios da igualdade, ou seja, favorecimento de interesses particulares.

A partir do encontro das indignações, a crítica busca um respaldo teórico, com boa capacidade argumentativa, “[...] para dar voz ao sofrimento individual e traduzi-lo em termos que façam referência ao bem comum.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 72).

As críticas então se agrupam no plano teórico da seguinte forma: *críticas estéticas*, que contestam os valores e padrões sociais capitalistas; *críticas sociais*, que avaliam o impacto do sistema na realidade social, na distribuição de suas riquezas e poderes. Um dos recursos mais

importantes da crítica – e o seu primeiro passo – é identificar a prova que são as garantias de bem comum oferecidas pelo sistema, bem como suas codificações e seus argumentos legitimadores. Uma vez que a crítica busca esquadrihar valores passíveis de universalização, quando não o faz, ela é desarmada.

A crítica desarma-se por completo, pois ainda não compreende os dispositivos articulados pelo sistema e se volta para o passado, desejando a reinstalação da ordem anterior. Pode ter sido o que ocorreu com o movimento luddista e atualmente ocorre com o sindicalismo industrial, cujas respostas tem sido – basicamente – a manutenção do *pacto fordista*.

Quando a crítica se esgota, o capitalismo se vê confortável para afrouxar seu sistema de reciprocidade e modificar seu padrão de acumulação. Quando a crítica ganha força e credibilidade obriga o capitalismo a reforçar seus *dispositivos de justiça*, que geram fidelidade.

Nesse sentido, os *dispositivos de justiça* seriam algo como mecanismos de compensação, que têm o efeito de fazer com que a massa trabalhadora aceite os dispositivos de comando, por meio de um sistema de reciprocidade, no qual a vantagem é a medida do sujeito para se engajar na produção.

A reelaboração das críticas faz com que o sistema se depare com a necessidade de criar novos pontos de apoio normativos que o justifiquem, que são denominados por Boltanski e Chiapello (2009) de *espíritos do capitalismo*.

Tais dispositivos aplacam as críticas ou as deslocam para outros problemas e são construídos por meio de um sistema complexo, que os autores chamam de *sistema de provas*.

A prova é um sistema de forças entre os indivíduos, no qual se revelaria um caráter justo da ordem estabelecida. A crítica ao sistema provoca a construção, por parte deste, de mecanismos que o justifiquem, que o legitimem, que comprovem a sua própria justiça.

A crítica pode ser corretiva, quando possui o caráter de melhorar os dispositivos de prova do sistema, ou seja, os dispositivos de reciprocidade do capitalismo. São críticas reformistas, que têm o objetivo de tornar o sistema de provas mais “[...] condizente com as pretensões que ela deveria satisfazer.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 68).

Mas a crítica também pode ser radical e não ter o objetivo de provocar correções, mas sim o de substituir ou eliminar o sistema de provas. Possuem, assim, o caráter revolucionário.

As críticas são realizadas a partir de um modelo do sistema, que Boltanski e Chiapello (2009) denominam de *Cidades*. As críticas reformistas são elaboradas no interior da *Cidade*

vigente, ao passo que as críticas revolucionárias são efetuadas externamente, tendo como parâmetro o modelo não daquela *Cidade*, mas de outra.

Nesse sentido, as provas incorporam respostas às críticas efetuadas, com o objetivo de tornarem-se legítimas. Segundo os autores franceses, sendo a principal regra do capitalismo – acumulação – uma regra amoral, é necessário que ele se reinvente periodicamente para se justificar.

Mas existe outra possibilidade. Diante de uma crítica corretiva, verifica-se que a prova é ilegítima. Alguns beneficiários da prova enxergam, a partir da crítica, que suas chances podem ser diminuídas, já que o seu sucesso foi ilegítimo ou quando os organizadores da prova consideram que o dispositivo de justiça invocado não compensa os custos.

A nosso ver, é o que ocorre com a forma de organização da repartição do trabalho em escala mundial. Baseada em uma estrutura hierárquica racial, a prova da igualdade de oportunidade somente seria possível caso eliminasse por completo tal estrutura, o que parece não ser do interesse nem dos organizadores da prova e nem de parte dos beneficiários dela.

Ocorrendo tal hipótese, os recursos utilizados para legitimar a *Cidade* são outros. Boltanski e Chiapello (2009) citam como exemplo o deslocamento das plantas produtivas para países com menor custo social. Neste contexto, os organizadores da prova, devido ao alto custo para legitimá-la, deslocam-se.

Mas outra hipótese pode ser citada e talvez seja um fenômeno que sempre esteve presente no Brasil. Para legitimar a prova, seus organizadores podem optar por estigmatizar aqueles que não foram por ela beneficiados.

A cultura racista brasileira e norte-americana, bem como o menosprezo social em relação às mulheres e indivíduos LGBT, costumam construir discursos para justificar o injustificável: por que o mercado de trabalho apresenta altos índices de desigualdade quando alguns sujeitos são comparados com homens brancos heterossexuais? Esse é o conteúdo de uma das mais fortes críticas ao capitalismo brasileiro, que analisaremos em capítulo posterior.

Entretanto, inicialmente passaremos a analisar a corrosão do *pacto fordista* e a construção do atual *espírito* do capitalismo.

7.2 A crise do pacto fordista e a construção da cidade por projetos

Se no espírito da primeira etapa do capitalismo, o salário não era a principal fonte de renda, na segunda etapa – *Cidade Industrial* - o salário passou a ser a melhor garantia de se viver burguesamente, como lembram Boltanski e Chiapello (2009).

Os dispositivos de garantia criados para favorecer o acesso ao consumo foram acompanhados pela possibilidade de planejamento – aos moldes da fábrica – do futuro pela via da carreira, da aposentadoria e da escolarização dos filhos. É o que Bauman (2001) denomina de *modernidade sólida/pesada*.

E a educação passou a ser outro elemento da estrutura do *espírito do capitalismo* da *Cidade Industrial*, pois esta se encaixava como uma luva na lógica hierárquica de organização do trabalho e de retribuição pessoal baseada na dedicação, bem como possibilitaria ganhos do capitalismo por meio de inovações tecnológicas.

Porém, o contrato salarial deveria corresponder aos bons hábitos comportamentais do trabalhador. Geraldo Pinto (2007) chega a descrever como o puritano Henry Ford associou a vida ascética à possibilidade de aumento salarial.

O programa de “americanização” dos trabalhadores irlandeses de Ford – católicos, em sua maioria - previa maiores ganhos e a permanência indeterminada no posto de trabalho àqueles que deixassem de consumir bebidas alcóolicas ou frequentar festas.

Como indagava Foucault (2015): será mesmo que a sociedade organiza-se sob o sofrimento? A felicidade não poderia ser a gênese humana?

As críticas sociais elaboradas a partir da ideia de *justiça distributiva* não abarcaram tal dimensão de maneira satisfatória e acabaram impulsionando outra forma de crítica: a *estética*.

Durante os anos 60 e 70 do século passado, o capitalismo passou pela experiência de redução de seu crescimento e de sua rentabilidade. Ou seja, ocorreu a diminuição da produtividade que era associada à alta contínua dos salários, segundo a fórmula do *pacto fordista* implantada na Europa e nos EUA a partir dos anos 1930.

Entre os anos 1950 e 1970, a crítica ao capitalismo recrudescceu, de forma inédita, segundo Boltanski e Chiapello (2009). Ocorreu a associação de *críticas sociais* - permeadas pelo pensamento marxista clássico – às *críticas estéticas*, que até então se restringiam a grupos minoritários de intelectuais e artistas.¹³¹

Tais críticas ocorreram, na Europa, em um ambiente de pleno emprego e de acesso universitário amplo. Contraditoriamente, tais críticas impulsionaram um novo *espírito do capitalismo* que, além de incorporá-las, segundo seus interesses – como é a praxe histórica do sistema –, provocou uma profunda alteração no modo de acumulação capitalista.

Até então, o sistema privilegiava a produção. Porém, a partir da década de 1980 adota uma nova modalidade, baseada na completa libertação do capital de viés especulativo.

¹³¹ A respeito das críticas *estéticas*, elaboradas entre 1950 e 1970, sugere-se a leitura da dissertação de mestrado da autora. *Op cit.*

Os operadores financeiros, no mesmo período, recobriram ‘uma liberdade de ação que não tinham desde 1929 e às vezes até mesmo desde o século XIX’ [...] Os chamados ‘anos críticos’, portanto, são marcados pelo fato de que, a partir de então, a rentabilidade do capital é melhor nas aplicações financeiras do que em aplicações na indústria (que, aliás, sofre por causa do custo do dinheiro). (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 21).

O capitalismo reestruturou-se. Não apenas no seu modo privilegiado de acumular, mas também na forma de engajar trabalhadores, a partir da corrosão das garantias sociais vindicadas na primeira metade do século XX.

O que, em um primeiro momento, pode se mostrar completamente absurdo acabou surtindo efeito, já que as formas flexíveis de contratação trabalhista tornaram-se a base de sustentação do *novo espírito do capitalismo* que passou a assumir o modelo de *Cidade por Projetos*.

A *Cidade por Projetos* difere-se da *Cidade Inspirada*, pois apesar de defender a autenticidade, compreende que esta se firma em uma coletividade por meio de ligações em redes, de modo que a inovação não é algo que se realiza isoladamente, mas sim em forma de partilha.

Em relação à *Cidade Mercantil*, a diferença destacada por Boltanski e Chiapello (2009) é que o tempo – ignorado na cidade mercantil – passa a ter extrema importância, já que os intercâmbios comerciais dão-se em forma de redes. Além disso, sua aceleração crescente não permite estabelecer a transparência das informações.

Tais redes são compostas por colaboradores duradouros – pequenas empresas, trabalhadores autônomos, trabalhadores precarizados -, embora estes careçam de uma garantia de estabilização, como um regulamento, por exemplo. E sua atuação necessita de uma previsão temporal extremamente acelerada.

Como funcionam em redes, não há como ter transparência em relação aos preços, já que cada rede deve ser conhecida uma a uma. A informação só pode ser acessível no momento em que há uma conexão entre os parceiros. Ela não está disponível o tempo todo, em sua totalidade. Dessa forma, impede que se estabeleça uma igualdade entre todos os participantes do mercado, tanto que é comum ocorrer contenções de informações como meio estratégico de se fazer negócios.

A formação de redes pressupõe a capacidade de estabelecer relações de confiança e interdependência a longo prazo com um número maior de agentes, inclusive distantes, do ponto de vista geográfico.

Ao contrário da *Cidade Mercantil*, a *Cidade por Projetos* não possui como valor comum a concorrência harmoniosa, e sim a *coopetição* que, para Boltanski e Chiapello (2009), seria um misto entre cooperação e competição.

A *Cidade por Projeto* não utiliza apenas o *marketing* de massa para produzir a fama de seus agentes, mas também a comunicação pessoal, que se faz em forma de redes e – acrescente-se – redes virtuais.

Boltanski e Chiapello (2009) enxergam nos anos 1990 uma semelhança entre a *Cidade por Projeto* e a *Cidade Doméstica*, já que o discurso sobre a família na organização do espaço produtivo está presente, como, por exemplo, a família FIAT. Utiliza ainda a ideia de pequena empresa independente na rede de fornecedores, com grande eficiência, flexibilidade e antiburocrática.

Uma vez que se fazem escolhas para estabelecer as linhas de dependência, as quais não são estruturadas a partir de posições hierárquicas, são relações estabelecidas de forma longínqua e imprevisível. Como as redes de informações carecem de transparência, a *Cidade por Projeto* torna-se móvel, instável, retirando o elemento fidelidade. Admitem os autores franceses a hipótese de que a *Cidade por Projeto* formou-se a partir da desagregação do mundo doméstico do trabalho. Ao contrário da *Cidade Industrial*, o sujeito não é julgado socialmente pela posição que ocupa, e sim por sua capacidade de se adaptar e de aprender, já que os saberes produtivos estão em constante mutação.

Desta forma, os elementos pessoais como capacidade de comunicação, adaptação, jovialidade, abertura para mundo diferente possuem maior valor que a capacidade de atingir objetivos previamente definidos, como era na *Cidade Industrial*.¹³² Por fim, os métodos de trabalho são elaborados a partir da mutação das necessidades, de modo que as pessoas têm que possuir capacidade para se auto organizarem.

Se o panóptico – configuração do espaço físico que permite a aplicação de todos os mecanismos disciplinadores - era o diagrama do poder da sociedade disciplinar, como proposto por Foucault (2009)¹³³, o mercado mundial é o diagrama do poder imperial da *sociedade de controle*, segundo definição de Michael Hardt e Antonio Negri (2003). “O Império faz referência, sobretudo, à nova forma de soberania do Estado-nação, uma forma ilimitada de soberania que não conhece fronteiras ou então conhece somente fronteiras flexíveis e móveis.” (HARDT; NEGRI, 2003, p. 116).

¹³² No capítulo posterior, será dedicado um item sobre os novos trabalhadores do capital tecnológico.

¹³³ O termo Panóptico foi adotado pelo jurista e filósofo inglês, Jeremy Benthamem, em 1785, para designar uma penitenciária ideal, que permite a um único vigilante observar todos os prisioneiros, sem que estes possam saber se estão ou não sendo observados. No século XX foi adotado por Foucault.

O conceito de *Império*, formulado por Hardt e Negri (2003), busca descrever a forma de poder global exercida por um grupo limitado, que é representado pelas instituições econômicas supranacionais como o FMI e o Banco Mundial. Em outras palavras, o *Império* é o poder econômico sem nação, concentrado nas mãos de poucos que, atualmente, dominam todo o globo. Ele é o próprio mercado mundial e as suas imposições. Nessa nova configuração de poder, os Estados Nação não possuem mais uma autoridade soberana, pois o *Império* põe-se acima deles como autoridade suprema.

Mas no *Império* não há o lugar do poder; ele está em todos os lugares, o que também significa que não está em lugar nenhum. Pressupõe uma forma de controle, na qual “[...] as subjetividades continuam a ser produzidas na fábrica social. De fato, as instituições sociais produzem subjetividade mais intensamente do que nunca.” (HARDT, 2000, p. 369)

Acerca dessa transformação, pode-se apreender que:

A passagem não é, portanto, de oposição, mas de intensificação. Como dissemos acima, a crise contemporânea das instituições significa que os espaços fechados que definiam o espaço limitado das instituições deixaram de existir, de maneira que a lógica que funcionava outrora principalmente no interior dos muros institucionais se estende, hoje, a todo campo social. (HARDT, 2000, p. 368-369).

Desta forma, as instituições da *sociedade de controle* funcionam de forma mais intensiva e disseminada, o que propicia a generalização da disciplina.

Hardt (2000) entende que os aparelhos ideológicos do Estado operam com mais intensidade na *sociedade de controle* e o projeto de “modernização” política dos países periféricos tem como objetivo final estabelecer um conjunto de instituições sociais e políticas estáveis, para instituírem os regimes disciplinares necessários ao sistema taylorista/fordista, ainda utilizado em larga escala no Brasil.

Apesar de Hardt (2003) afirmar que “[...] hoje nos encontramos em uma forma de existência e em um mundo produtivo que se caracterizam pela hegemonia do trabalho intelectual.” (NEGRI, 2003, p. 94), parece que tal forma de trabalho ainda não se generalizou no mundo devido a uma divisão internacional do trabalho que é imprescindível para o próprio funcionamento do sistema.

Além disso, o pós-fordismo requer uma divisão do trabalho no âmbito nacional e até mesmo dentro do mesmo ramo econômico. Ele combina variados modelos de organização da mão de obra, muitas vezes, em um mesmo *locus*, por meio da fragmentação da força produtiva.

Na verdade, o *Império* parece combinar as disciplinas exigidas para consolidação do

método de organização do trabalho, sob a égide taylorista/fordista, com a necessidade de liberar o potencial criativo do trabalho, que era estancado pelos processos disciplinadores, e passa a ser reclamado pelo modelo pós-fordista.

Por meio da repartição internacional e desigual do trabalho, o *Império* combina disciplina e controle, ao distribuir, de forma combinada, pelo globo, o trabalho disciplinado, nos países periféricos e semiperiféricos, com o trabalho criativo – porém, controlado - nos países centrais. Esse processo, muitas vezes, como dito anteriormente, ocorre também dentro de um mesmo país ou ramo econômico.

O capitalismo transmutou-se, a partir das críticas a ele tecidas. Mas em que medida tais críticas proporcionaram tal movimento? Compreender esse processo pode ser imprescindível para que os erros estratégicos do passado não se repitam.

7.2.1 O papel da crítica na formação do atual espírito do capitalismo: entre o social e o estético, como construir a justiça?

Propositalmente, foi apresentada, em primeiro plano, a *injunção* que justifica a atual fase do capitalismo. A literatura crítica está repleta de textos que explicam as principais modificações macro e micro na estrutura do sistema.¹³⁴

Mas o que interessa no presente estudo é destacar como a crítica contribuiu para a formação do *novo espírito do capitalismo*.

Boltanski e Chiapello (2009) analisaram os principais discursos críticos presentes nos movimentos sociais eclodidos na França e na Europa entre os anos 60 e 70 do século passado.

As críticas teriam se desenvolvido abordando dimensões sociais e estéticas. No entanto, embora estivesse presente, a *crítica estética* sempre foi relegada a um plano marginal. Elaborada historicamente por intelectuais e artistas, a *crítica estética* não atingia a esfera da produção. Pelo menos, esta era a lógica, até que o ano de 1968 veio abalá-la.

Entre os anos de 1946 a 1971, na França, a população universitária quase quintuplicou, de acordo com Boltanski e Chiapello (2009), aumentando os pontos de contato da intelectualidade com a massa trabalhadora, já que os jovens universitários ingressariam no espaço produtivo.

¹³⁴ Para aprofundamento, sugere-se a leitura de GOMES, Maíra Neiva. **O sindicato reinventado: possibilidades de construção do sindicalismo cosmopolita no século XXI**. 2012. 406f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2012.

Marx, Freud, Nietzsche, Foucault, cujos estudos disseminaram-se nos anos 1950, passaram a integrar a nova gramática política dos jovens, agora portadores de uma identidade própria – cultural e política.

No Brasil, verifica-se tal fenômeno com a expansão universitária, iniciada na primeira década do século XXI, na qual a alteração das estruturas das grades curriculares permitiu contato com o indigianismo e o africanismo, modelando a nova identidade dos jovens universitários.

A revolta iniciada pelos estudantes e jovens intelectuais nos anos 1960 atingiu os executivos e engenheiros e se alastrou entre os trabalhadores semiqualeificados. Mesmo minoritários, a rebelião aberta dos executivos e sua solidarização com os operários constituiu um indício claro de que havia ameaças concretas ao poder diretivo dos proprietários dos meios de produção.

O aparato produtivo industrial francês passava, nos anos 1960, por reestruturações que aprofundavam o abismo entre os salários dos gestores e dos operários, ao passo que a expansão universitária gerava a diminuição das esperanças dos jovens recém-saídos da Universidade.

A aceleração da racionalização taylorista/fordista, a maior concentração de capital, sem o acompanhamento do aumento de garantias trabalhistas, geraram uma degradação da qualidade do trabalho, seguida da melhoria da qualificação dos trabalhadores, de modo que “[...] a elevação das aspirações criadas pela elevação do nível educacional entra em tensão com a generalização da divisão do trabalho.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 208).

Os jovens portadores de diploma universitário, que, contra aquilo que chamam “proletarização” de seus postos, passaram a exigir um trabalho mais autônomo, interessante, criativo e responsável, nem por isso pensam em deixar de ser assalariados. Querem mais autonomia, porém no âmbito das grandes organizações capazes de oferecer-lhes garantias de emprego e carreira. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 203).

Embebidos por teorias libertárias, que sistematicamente denunciavam as mazelas do taylorismo/fordismo, tais jovens passaram a sonhar com o retorno da *Cidade Inspirada*, na qual a autonomia e a criatividade são os valores de excelência.

Desta forma, a *crítica estética* que apontava a alienação do sujeito na estrutura organizativa aliou-se a *críticas estéticas* mais amplas, envolvendo reivindicações de liberdade sexual – de mulheres e de sujeitos com orientações sexuais distintas -, dirigidas às estruturas hierárquicas patriarcais, universitárias, familiares e do próprio sindicalismo.

O *operaísmo* italiano foi um grande exemplo de contestação da rigidez da organização sindical.

Face à crise do sindicalismo que se instalara com a reorganização produtiva na Itália – aprofundamento do taylorismo/fordismo –, esse movimento propôs que, para que fosse possível a recomposição política dos trabalhadores, as novas figuras operárias não deveriam mais se submeter às diretivas político sindicais que pretendiam conscientizá-las, mas, ao contrário, que tais diretivas é que deveriam se subordinar às novas configurações das subjetividades operárias.¹³⁵

Esse novo modelo baseava-se na organização pelo local de trabalho e na interação com diversos outros movimentos sociais, especialmente o estudantil. E acabou propiciando um ciclo de revoltas operárias contra o sistema, que se iniciou em 1962 com a revolta de *Piazza Statuto*, dos operários da FIAT, em Turim, e terminou em 1969 com a edição do Estatuto dos Trabalhadores Italianos.

Mas hoje o sindicalismo italiano parece ter perdido a sua potencialidade. Segundo Antonio Vallebona¹³⁶, ao contrário do que acontece nos demais países europeus, a coexistência de sindicatos formados em bases diferentes levou a uma concorrência que os fragilizou. Embora não nos pareça que seja esta a única explicação para o fenômeno – mesmo porque a crise do sindicalismo é mundial –, trata-se de um importante ponto de análise.

Os jovens também passaram a contestar o próprio *ethos* capitalista, que em seu padrão de acumulação desumanizava o corpo social – por meio da racionalização excessiva - e destruía o meio ambiente.

Do ponto de vista das lutas trabalhistas, a *crítica estética* direcionou-se para a extrema hierarquização do espaço produtivo - que gerava autoritarismo intenso - e a separação entre concepção e execução do trabalho.

Exigências de autonomia, autogestão, libertação da criatividade agregaram-se ao clássico vocabulário político dos trabalhadores, até então elaborado apenas a partir da *crítica social*. O entusiasmo tornou-se tão grande que os trabalhadores chegaram a reivindicar o controle democrático das empresas.¹³⁷

¹³⁵ Para aprofundamento, sugere-se o estudo de COCCO, Giuseppe. Introdução. In: LAZZARATO, Maurizio & NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial: formas de vida e produção da subjetividade. Rio de Janeiro: D, P& A, 2001, p. 07-23.

¹³⁶ Para aprofundamento, sugere-se a leitura de VALLEBONA, Antonio. Istituzioni di diritto del lavoro: Il diritto sindacale. Tradução nossa. 7. ed. Itália: Casa Editrice Dott, 2010. vol. I.

¹³⁷ A Alemanha já possuía um modelo análogo, desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

“No contexto das empresas dos anos 70, as duas críticas se expressam sobretudo na forma de exigência de garantias (no que se refere à crítica social) e de autonomia (no que se refere à crítica estética).” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 201).

Contestaram-se duas formas de partilhas: do poder e da distribuição dos riscos pela mudança dos mercados econômicos cujos efeitos haviam recaído sobre os trabalhadores semiqualeificados.

Paralelamente às críticas inseridas no interior do espaço produtivo, outra se somou. Os jovens norte-americanos e europeus passaram a recusar o trabalho após a diplomação. Muitos preferiam uma vida pobre - em termos materiais - e rica - em termos utópicos - à realidade coercitiva da organização produtiva. A recusa sistemática à obediência desorganizou a produção e teve reflexos na produtividade.

Um número crescente de jovens optou pelo *marginalismo*, ou seja, a não inserção nos postos de trabalho, sob a fórmula assalariada pactuada, e buscaram atividades marginais à grande e oponente estrutura da fábrica taylorista/fordista. Migraram para o setor terciário, para atividades eventuais, em que – pelo menos naquele momento histórico - a autonomia parecia ser relativamente maior.

Não ocorreram apenas greves em número elevado. Houve sérios problemas de recrutamento de mão de obra, faltas excessivas ao trabalho, alta rotatividade, sabotagem, operações tartaruga – para denunciar os problemas da racionalidade excessiva - desinteresse e o uso de violência com a adoção, inclusive, de métodos ilegais de exercício de greve, como o sequestro de empresários.¹³⁸

Tal redirecionamento não estava vinculado à falta de emprego, mas sim à aspiração estética. Os trabalhadores reivindicavam outro modo de vida, com mais flexibilidade de horários e de ritmos, sem pressões hierárquicas. Interessante notar como na virada das décadas de 1970 para 1980, essas características - interpretadas como recusa ao trabalho - passaram a ser entendidas como uma virtude, já que demonstravam grande habilidade de adaptação.

Esses mesmos dados podem ser verificados no Brasil. Segundo pesquisa do Data Popular – dedicado a pesquisas em favelas –, 40% dos 12,3 milhões de moradores de favelas brasileiras desejam tornar-se empreendedores. Esse número representa quase o dobro da média nacional, de 23%.¹³⁹

¹³⁸ Sequestro da direção executiva das empresas francesas Rhodiaceta em 1967 e da Leclerc-Fougères, em 1970.

¹³⁹ Para aprofundamento, sugere-se 40% dos moradores de favelas querem abrir negócio próprio, diz estudo. **Folha UOL**, São Paulo, 03 de mar. 2015. Disponível em:

As vantagens, segundo os entrevistados, são basicamente relacionadas à liberdade, como a de poder permanecer em sua própria comunidade, onde os laços interpessoais são mais fortes e sem necessitar fazer grandes deslocamentos.

Observou-se, segundo Boltanski e Chiapello (2009), uma nítida ruptura com a fase anterior, pois agora o exercício da rebeldia extrapolava os limites impostos pelo *pacto fordista*.

Ora, a insubordinação, a recusa ao trabalho só é admitida juridicamente em uma única hipótese: a greve. E essa insubordinação, para ser validada do ponto de vista jurídico, deve ser coletiva e não permanente, bem como não pode conter nenhum inconformismo que se expresse em forma de depredação.¹⁴⁰

Ocorre que a articulação dos dois tipos de críticas – autonomia e garantia – tornou-se um problema, pois a *crítica estética* que vindicava autonomia conduzia ao afrouxamento da organização produtiva a qual, até então, estruturava-se pela concessão de garantias – que, por sua vez, também era objeto das *críticas sociais*.

A primeira reação empresarial na França, para evitar a tomada de poder pelos operários do “controle do rendimento das máquinas”, foi aumentar o quadro de postos de trabalho gerenciais, o que majorava o custo produtivo.

Posteriormente, os empresários buscaram atender as reivindicações oriundas das *críticas sociais*, de modo a pacificá-las, por intermédio dos sindicatos e do próprio Estado. “A gestão da crise será colocada no terreno das relações industriais entre patronato - Estado – sindicatos, no qual foram sendo progressivamente codificadas e instituídas provas de força a partir dos anos 30 [...]” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 209).

A degradação do trabalho persistiu e se tornou necessário, para o patronato, resolvê-las de forma rápida, aprofundando as garantias do *pacto fordista*. Os acordos Grenelle, pactuados na França em 1973, representaram a tentativa de melhorar as garantias dos trabalhadores, por meio da redução das críticas a questões de remuneração, as quais o patronato tendia a ceder

<<http://economia.uol.com.br/empreendedorismo/noticias/redacao/2015/03/03/40-dos-moradores-de-favelas-querem-abrir-negocio-proprio-diz-estudo.htm>> Acesso em: 05 de mar. 2015.

¹⁴⁰ No Brasil, a matéria é regulada pela lei de greve, nº. 7.783/89, que exige ainda notificação e negociação prévia, bem como escala mínima de trabalho, em caso de prestação de serviços essenciais ou de natureza inadiável. Note-se, no entanto, que a Constituição de 1988 estabelece o direito de greve como um direito fundamental, condicionando a motivação e o momento de deflagração à vontade dos trabalhadores. Ocorre que a interpretação, muitas vezes, acarreta a própria inviabilização do exercício do direito. É o que acontece quando são concedidas medidas liminares em ações de interdito proibitório para impedir a realização de piquetes ou quando a motivação da greve é argumento para declará-la abusiva. Além disso, doutrina e jurisprudência oscilam quanto à possibilidade de certos tipos de greve, como a greve política, de solidariedade. No plano da OIT, o verbete 372 não insere a greve política como direito fundamental à liberdade sindical.

com maior facilidade, visto que os custos seriam recompensados pelo crescimento do consumo.

As medidas englobaram a elevação dos baixos salários, redução das disparidades salariais, desenvolvimento de equipamentos coletivos e gestão planejada da mão de obra.

Possuíam também um viés novo para a França, até então marcada por um sindicalismo fragmentado, sem expressão nacional. Reconhecer o poder de barganha uniforme e nacional dos sindicatos parecia, para o patronato, um mal tolerável.

Embora as greves da época não fossem caracterizadas pelo protagonismo dos sindicatos, buscou-se atrelá-las ao pacto social, na esperança de que eles fossem capazes de disciplinar novamente a massa trabalhadora.

Do ponto de vista sindical, as garantias trabalhistas poderiam representar uma vitória expressiva. No entanto, estas foram recepcionadas pelas bases de trabalhadores como atendimento parcial das reivindicações, que enquadravam a multiplicidade das aspirações apenas em termos quantitativos.

Os acordos nacionais firmados com as centrais sindicais e diversas categorias distribuíram riquezas em proveito dos trabalhadores assalariados e aumentaram suas garantias, em proporções consideráveis. Em outras palavras, atenderam as *críticas sociais*. Porém deram as costas para as *críticas estéticas*, em prol da partilha de poder, pois o patronato francês entendia como inconcebível o atendimento destas, ao contrário do que havia ocorrido na Itália.

O máximo que se atingiu foi a tradução da reivindicação em uma forma salarial de garantia, por meio da participação nos lucros e a possibilidade do assalariado tornar-se acionista das empresas.

No entanto, em 1974, a França se vê em meio a uma crise econômica, acelerada pelo seu ingresso no Mercado Comum europeu e pela crise do petróleo. O questionamento então se direcionou à “grande política contratual”

Após o fracasso da estratégia, visto que não se cessaram as *críticas estéticas* e não resultou na retomada do controle da massa trabalhadora pelos sindicatos, o patronato reorientara-se para atender as aspirações de autonomia.

A política de garantias sociais teve alto custo para o patronato francês, pois agregou valores aos salários, não acompanhado de ganhos produtivos, diminuindo a acumulação de capital. Além disso, não garantiu a almejada paz social e produtiva e não interrompeu a desorganização do trabalho.

A recusa dos jovens a empenharem sua subjetividade em um trabalho repetitivo, monótono, cansativo, impulsionou a necessidade de recorrer à mão de obra imigrante – que será a base de *crítica social* do século XXI.

Por outro lado, os sindicatos não conseguiam conter as greves espontâneas e se mostravam reticentes a negociar outro modelo de contratação salarial. Do ponto de vista patronal, tornou-se necessário eliminar a intermediação sindical.

Surge assim a reestruturação da organização do trabalho que busca dar mais flexibilidade e liberdade para o patronato, de modo que as empresas gerissem, localmente, o social, buscando atender as aspirações.

O corpo administrativo empresarial passou a evitar ou resolver os conflitos individuais, de modo a retirar o controle dos trabalhadores dos sindicatos e passá-los ao patronato, mas sem voltar à velha fórmula de autoridade não compartilhada.

A gestão empresarial rígida, hierárquica, é substituída por formas diferenciadas de gestão em partilha com os trabalhadores. CQT, GSA, o poder diretivo repassado aos trabalhadores.

As mudanças não foram postas em andamento por iniciativa dos sindicatos, e sim por parcelas mais avançadas do empresariado que se orientaram pelas pesquisas de consultores, a respeito das ideias de 1968. Tais pesquisas apontavam a revolta contra a organização taylorista/fordista.

Essa revolta foi interpretada então por vários observadores como resultado do encontro casual de duas séries causais independentes: desenvolvimento da racionalização do trabalho e, no mesmo período, mas por razões diferentes, grande elevação do nível de escolaridades. Essas duas evoluções criavam a coexistência entre um trabalho cada vez mais desqualificado, cuja qualidade era bem maior do que no passado. Segundo essa interpretação, disso decorria, em especial entre os jovens, um sentimento de *frustração*, uma vez que suas aspirações não eram realizadas pois a prova do trabalho não lhes permitia apresentar um desempenho capaz de ressaltar suas capacidades e dar demonstrações de suas competências. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 218-219).

A partir das análises sobre as ideias de 1968, nos anos 80 do século passado, o patronato buscou atender a *crítica estética* que aspirava a passagem das relações sociais do todo uniforme coletivo para uma representação em que as individualidades fossem critérios de justiça.

Surge a fórmula da retribuição diferenciada, em termos meritocráticos, de contribuições e desempenhos individuais, base da fórmula salarial hoje apresentada, cuja

expressão mais forte é a PLR, em que os riscos do negócio são diretamente transferidos aos trabalhadores.¹⁴¹

A crítica transformou-se nos fins dos anos 1960 e início dos anos 1970. Revigorou-se. Dissociou-se do comunismo, gerando o seu descrédito e o apagar de sua voz no terreno do campo econômico.

Boltanski e Chiapello (2009) apontam o papel paradoxal das críticas ao capitalismo, a partir da análise dos movimentos de 1968 e a reestruturação capitalista da década de 1980.

A primeira resposta do sistema às críticas foi a tradicional, traduzida em concessão de maiores garantias trabalhistas. As relações industriais possuíam a fórmula da mediação sindical para aplacar as críticas ao sistema e que foram utilizadas com sucesso na década de 1930. Centrando nas desigualdades econômicas, a *crítica social* foi atendida.

A *crítica estética* enquadrou a empresa, o Estado e todo seu aparelho repressor, a escola, a família e o próprio Partido Comunista Francês à função de instituições opressoras. As reivindicações qualitativas pareciam, na época, muito mais revolucionárias que aquelas quantitativas.

O patronato, por sua vez, passa a apresentar soluções que atendem as aspirações *estéticas* como vantagens personalizadas que a coletividade não poderia oferecer.

Mas a inovação consistirá principalmente em reconhecer a validade da exigência de autonomia e mesmo considera-la um valor absolutamente fundamental de nova ordem indústria, não só a favor daqueles que a exigiam – engenheiros e executivos de nível superior das grandes empresas -, mas também a favor daqueles que não a exigiam, pelo menos explicitamente, ou seja, os operários que haviam travado o essencial das lutas sociais [...]. As medidas que tinham em vista dar maiores garantias aos assalariados foram substituídas por medidas que visavam tornar leve o controle hierárquico e a levar em consideração os “potenciais” individuais. *Por uma inversão política, as garantias foram de algum modo trocadas pela autonomia.* (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 224-225).

A reestruturação produtiva permitiu atingir dois objetivos concomitantes: a eliminação e deslegitimação sindical e o atendimento da *crítica estética*. A autonomia vindicada insere-se no plano individual – autonomia do sujeito que trabalha, libertado do controle hierárquico rígido – e a autonomia das organizações, a partir da fragmentação da unidade produtiva.

A autonomia das organizações implicará a própria autonomia do sujeito em relação à organização coletiva de resistência no trabalho: o sindicato. “O mundo do trabalho a partir de

¹⁴¹ Os efeitos psicossociais da PLR foram objeto de estudo da autora. Para aprofundamento GOMES, Maíra Neiva. **Reflexões sobre o sindicalismo contemporâneo:** estudos em homenagem a Marcos Marçal. Belo Horizonte: RTM, 2011. 158 p.

então conhece apenas as instâncias individualizadas conectadas em rede.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 225).

Substituir o controle pelo autocontrole, não era essa a reivindicação? Até mesmo em termos *foucaultianos*?

O custo elevado do controle hierárquico foi repassado aos assalariados que deviam agora apresentar capacidades de autonomia e responsabilidade, tornando o trabalho atraente para os jovens escolarizados.

Porém, o atendimento das *críticas estéticas* impactou o tecido social, em vários aspectos, modelando um novo tipo de sujeito, que se passará a analisar.

7.2.2 O trabalho líquido forja o sujeito líquido

As mudanças engendradas pela *Cidade por Projeto* trouxeram profundas mazelas sociais, especialmente associadas às populações periféricas na Europa, compostas, prioritariamente, por imigrantes.

O patronato retomou o controle sobre o operariado, sem grandes choques - a partir de vários deslocamentos organizacionais – reestruturação produtiva – e jurídicos – flexibilização das garantias.

Aliás, flexibilização tornou-se o vocábulo central do *novo espírito do capitalismo*.

As inovações tecnológicas e a necessidade de diminuir custos e tornar flexível a produção permitiram a disseminação de um novo modelo de organização do trabalho que ficou conhecido como *modelo pós-fordista de produção*.

Geraldo Augusto Pinto (2007) salienta que a reestruturação produtiva buscou a alta flexibilidade da produção, compreendida como capacidade de produzir diferentes modelos de produtos num curto período de tempo, mantendo-se ou não a larga escala; altos índices de qualidade nos produtos, o que reduziria, inclusive, custos de produção, em vista do baixo volume de retrabalho¹⁴²; baixos preços finais, o que poderia ser obtido não apenas pela redução do retrabalho e pela flexibilidade produtiva, mas por meio da manutenção de uma “fábrica mínima”, operando sempre com baixíssima capacidade ociosa, tanto em termos de equipamentos, quanto de estoques e de efetivos de trabalhadores; entrega rápida e precisa, com os pedidos sendo entregues no momento exato estipulado pelo cliente, na quantidade determinada e com um controle de qualidade que lhe garantisse pronta utilização na maioria

¹⁴² Trabalho que tem que ser executado novamente devido a alguma falha no processo.

dos casos.

As inovações tecnológicas com base na microeletrônica - computador, máquinas de controle numérico computadorizado, robôs, entre outros -, bem como a agilidade da comunicação por meio da internet e satélites possibilitou tais mudanças na organização do trabalho.

Para Eurenice Lima (2006), a reestruturação acabou intensificando o controle empresarial sobre os trabalhadores nos locais de trabalho. A centralização das tarefas em postos de trabalho polivalentes facilmente possibilitou que as gerências percebessem o trabalho defeituoso, o acúmulo de estoques, o que possibilitou o desenvolvimento da “gestão pelos olhos”.

Além disso, a organização do trabalho em células e a polivalência exigem alta concentração, isolando os trabalhadores, pois a sobrecarga de trabalho restringe qualquer tipo de contato mais pessoal durante as atividades laborais.

Segundo Viana (2009, informação oral)¹⁴³, essas novas formas de gestão de mão de obra, permitem a horizontalização - mais aparente do que real - do comando hierárquico, o que fez com que o comando empresarial, antes atribuído ao empregador, inclusive normativamente no Brasil, por meio do art. 2º da CLT, fosse exercido pelos próprios trabalhadores.

Já não bastasse a interiorização do comando no indivíduo trabalhador – que tende a ocultar a hierarquia estabelecida - e tem provocado a quebra da solidariedade entre eles, a avaliação individual se faz de forma coletiva, por critérios da avaliação da equipe. Sendo assim, o desinteresse, fadiga ou revolta de qualquer um prejudica a avaliação de toda a “célula de produção”.

É importante notar também que “a individualidade sempre convive com o seu oposto: a solidariedade. Mas a empresa canaliza o resquício de solidariedade que existe entre os trabalhadores para as próprias ‘células de produção’, tornando, de certa forma, dispensável o sindicato.” (Viana, 2016, informação oral).¹⁴⁴

Ao contrário do taylorismo/fordismo, em que o aumento contínuo da produtividade e

¹⁴³O comando continua sendo do empregador. O que mudou foi a forma de exercê-lo. Hoje em dia, a tendência é que o comando do empregador seja exercido através do próprio trabalhador subordinado. Viana chega a propor a interpretação de que o trabalhador se tornou sujeito e objeto do próprio comando. Mas isso não significa que o sujeito empregador – ou seus prepostos – tenha desaparecido e, sim, que o trabalhador se parece com o antigo capataz. Anotações de aula ministrada por Márcio Túlio Viana no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 24 de novembro de 2009 e de encontros de orientação que foram realizados por Márcio Túlio Viana e a autora do presente trabalho no ano de 2016.

¹⁴⁴. Anotações de aula ministrada por Márcio Túlio Viana no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 7 de dezembro de 2011 e no ano de 2016.

da qualidade do trabalho era de responsabilidade da gerência, no pós-fordismo isso é efetuado pelos próprios trabalhadores, cabendo à gerência incentivar essa atitude, ao mesmo tempo em que se foca na análise do desempenho global e na possibilidade de utilização flexível das forças produtivas.

De acordo com Ricardo Antunes (2005), as metamorfoses ocorridas no mundo do trabalho afetaram profundamente o modo de ser da classe trabalhadora. Por meio da reestruturação produtiva e da flexibilização da normatização social, proporcionadas pelo ideário neoliberal, a classe trabalhadora, antes mais ou menos homogeneizada, heterogenizou-se e se complexou, dividindo-se, principalmente, em dois grupos distintos.

O primeiro, composto por trabalhadores mais escolarizados, dos quais se exige participação e polivalência, que se concentram somente nas empresas líderes, embora sejam necessários às novas estratégias de produção. São encontrados, na maioria das vezes, nos círculos operacionais mais importantes. Gozam de certa estabilidade no emprego, havendo pouca rotatividade.

No entanto, ao contrário da ideia que se dissemina, o trabalhador não se tornou mais qualificado. Ele passou a executar diversas tarefas de uma só vez, o que lhe traz enormes transtornos de adaptação, uma vez que tais tarefas mudam constantemente. Além disso, tornou-se mais alienado com relação ao processo produtivo como um todo.

O segundo grupo é composto por trabalhadores precarizados, contratados por tempo parcial ou temporariamente, subcontratados ou terceirizados, vinculados à economia informal. Neste grupo, numericamente superior ao primeiro, encontram-se trabalhadores dispersos em vários setores e países.

Essas transformações produtivas e de gestão da força de trabalho penetram no operariado industrial, acarretando mudanças na forma de ser do trabalhador, sua consciência, sua subjetividade e, conseqüentemente, suas formas de representação. Antunes (2003) aponta quatro fenômenos que alteraram a forma de ser do trabalho: a desproletarização do trabalho industrial, a heterogeneização do trabalho, a subproletarização e a terceirização.

A partir do fim da década de 1970, como consequência da automação, ocorre a desproletarização do trabalho industrial, manual e fabril nos países de capitalismo avançado.¹⁴⁵ Ao mesmo tempo em que ocorre essa diminuição da classe operária industrial tradicional, efetiva-se uma expressiva terceirização do trabalho, ampliando-se drasticamente o

¹⁴⁵ Cumpre ressaltar que no Brasil, a desproletarização também foi consequência de quadros de sucessivas recessões econômicas que marcaram a década de 1990.

número de assalariados no setor terciário.¹⁴⁶

Além da alteração quantitativa do operariado tradicional, altera-se a configuração qualitativa da forma de ser do trabalho, substituindo-se o trabalho vivo pelo trabalho morto, ou seja, substituindo-se o trabalho humano pelo maquinário por meio de um intenso processo de automação, a partir dos desenvolvimentos tecnológicos avançados.¹⁴⁷ Outra alteração qualitativa substancial é a desqualificação do trabalho em alguns ramos, como na mineração e metalurgia, e a sua requalificação em outros, como ocorre na siderurgia.

Paralelamente ao processo de intelectualização do trabalho, verifica-se a sua subproletarização, por meio da expansão do trabalho precário, por tempo determinado e/ou informal. Assim, o antes homogêneo mundo do trabalho torna-se heterogêneo, e não apenas em razão de novos tipos de ocupações, mas devido à incorporação de contingentes maiores de mulheres e imigrantes.

Tradicionalmente, a classe trabalhadora foi associada à ideia de trabalhadores fabris, manuais, egressos quase que exclusivamente do mundo industrial taylorista/fordista. Tanto que o próprio Direito do Trabalho era antes denominado Direito Operário, como lembra Viana (informação oral)¹⁴⁸, em suas aulas.

Mas o trabalho e a própria vida não são mais tão rigidamente categorizados. Hoje os gostos são maleáveis, múltiplos, e os próprios indivíduos também são assim. Isso pode ser observado em diversas dimensões. No futebol – a grande paixão dos brasileiros –, os jogadores não efetuam as mesmas funções no campo como antigamente. A posição fixa dos jogadores, a distinção rígida entre ataque e defesa já não são mais inquestionáveis. Hoje há goleiros fazendo gols e atacantes treinados para efetuar a função de defesa.¹⁴⁹

De acordo com Giuseppe Cocco (2001), o modelo pós-fordista reconhece a centralidade de um trabalho vivo sempre mais intelectualizado. O trabalho operário na empresa reestruturada implica sempre mais a capacidade de escolher diversas alternativas. Seria a interface entre diversas funções, equipes, hierarquias, entre outros. É um tipo de trabalho que convoca gestão da informação e capacidade de decisão, requerendo o

¹⁴⁶ O setor terciário é também composto por trabalhadores de empresas prestadoras de serviços, empresas que terceirizam a mão de obra.

¹⁴⁷ Robótica, microeletrônica, tecnologia avançada.

¹⁴⁸ A expressão Direito Operário é mais antiga, vem de um tempo em que não havia o segmento burocrático das empresas, com sua hierarquia complexa, própria do modelo taylorista/fordista. Anotações de aula ministrada por Márcio Túlio Viana no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 13 de abril de 2009.

¹⁴⁹ Oportuno comentário tecida pelo sindicalista Marcelino Rocha, presidente da FITMETAL/CTB – Federação Interestadual dos Trabalhadores Metalúrgicos que, anteriormente, foi jogador de futebol profissional, no mini curso “Crise do Sindicalismo e seus efeitos no Direito do Trabalho”, ministrado pela autora na PUC/MG, no dia 26/10/2009.

investimento da subjetividade do trabalhador.

Ao contrário da fábrica taylorista/fordista, que pretendia disciplinar o corpo do trabalhador, no pós-fordismo a personalidade e a subjetividade operária que são comandadas e organizadas.

O trabalho disciplinado transforma-se em trabalho controlado e sua qualidade e quantidade são reorganizadas em torno de sua imaterialidade. Para Negri (2003), o trabalho imaterial é a reprodução da subjetividade do trabalhador, ao contrário do trabalho material, que é a exploração da força física de trabalho do indivíduo. Ou seja, no trabalho imaterial o que se requer é a própria potência inventiva do sujeito, para que esta se plasme no objeto, ao passo que no trabalho material somente se exige a execução disciplinada de tarefas.

Para Cocco (2001), essa transformação se deu na primeira fase da reestruturação produtiva, na década de 1970, quando as lutas operárias e sociais consolidaram espaços de autonomia conquistados na década de 1960.

O capital tende a utilizar o trabalho imaterial para depender menos do tempo e da quantidade de trabalho empregado para produzir riquezas. A base de sustentação da produção e da riqueza, paulatinamente, tem passado a ser o desenvolvimento do indivíduo social, a apropriação de sua produtividade, de sua inventividade.

Em outras palavras, o capital vem tentando subordinar o saber social, nutrindo-se, ainda mais, da subjetividade do trabalhador. “[...] a organização do capitalismo cognitivo, se baseia cada vez mais em uma capacidade de apropriação privada, imposta por meio da captação dos fluxos sociais do trabalho cognitivo.” (NEGRI, 2003, p. 95).

Segundo Cocco (2001), dessa forma, torna-se impossível produzir riquezas sem (re)produzir a subjetividade, por meio das relações sociais. Tal tipo de trabalho é plástico e maleável e requer uma racionalidade ampliada, que não é mais meramente racionalizada como no modelo taylorista/fordista.

Um exemplo desse novo contexto do mundo trabalho que pode se desenvolver é a forma de organização do trabalho empregado em empresas de alta tecnologia, que nada produzem além de conceitos.

As empresas de *startups* são definidas como um grupo de pessoas à procura de um modelo de negócios repetível e escalável, trabalhando em condições de extrema incerteza. Essas pequenas empresas, geralmente gerenciadas por jovens altamente criativos, disponibilizam seus projetos em redes virtuais. Caso o projeto agrade um investidor, ele é desenvolvido.

É um trabalho não subordinado, mas completamente dependente do capital

especulativo.

Empresas tecnológicas de maior porte optam por outra forma de organizar os jovens do mundo tecnológico. Uma “googlada”¹⁵⁰ sobre os trabalhadores da Google, retorna com a seguinte informação:

São realmente as pessoas que fazem do Google o tipo de empresa que ele é. Contratamos pessoas que são inteligentes e determinadas, e preferimos a capacidade em vez da experiência. Embora os Googlers compartilhem da mesma visão e dos mesmos objetivos da empresa, viemos de todos os caminhos da vida e falamos dezenas de línguas, refletindo a audiência global à qual servimos. E quando não estão no trabalho, os Googlers têm interesses que vão do ciclismo à apicultura, do frisbee ao foxtrot.

Não medimos esforços para manter a cultura livre que costuma ser associada às startups, onde todos são colaboradores participativos e sentem-se confortáveis para trocar ideias e opiniões. Em nossas reuniões gerais semanais ("TGIF"), sem falar nos e-mails ou nos cafés, os Googlers fazem perguntas diretamente para Larry, Sergey e outros executivos sobre qualquer tipo de problema da empresa. Nossos escritórios e cafés são projetados para incentivar as interações entre os Googlers dentro e entre as equipes, e para estimular conversas sobre o trabalho e brincadeiras. (GOOGLE, 2016.)

Os *Googlers* não são apenas os trabalhadores da Google. São muito mais do que isso. Representam o sonho de muitos jovens sobre seu futuro enquanto trabalhadores.

Quem não gostaria de trabalhar ao lado de seu bicho de estimação, cercado de brinquedos, videogames, mesas de pingue-pongue, ginásio poliesportivo, pista de skate e patinação, paredes de escalada, aparelhos de ginástica e treinadores pessoais, cabelereiros, massagistas, dentistas, médicos? Estar em um ambiente sem paredes, bastante colorido, repleto de jovens de todas as nacionalidades?

A comida não lhe agrada? A Google resolve, com o seguinte anúncio de emprego para chefe de cozinha, remunerado pelas ações da mais rentável empresa de tecnologia do mundo: "Chefe de cozinha - Os googlers estão esfomeados!"

Segundo a Revista portuguesa Público P, “parece a descrição de um local apetecível para passar férias e desanuviar do trabalho. Mas não: é um local de trabalho, o campus do Google.” (PÚBLICO P, 2016).

Imagine ainda ter um chefe tão jovem quanto você, o poderoso CEO da Google, Larry Page que faz a seguinte declaração pública:

¹⁵⁰ Na linguagem adotada nas redes sociais, googlar é um verbo. Significa utilizar a plataforma Google para realizar qualquer busca – de informações, de músicas, de vídeos, de fotos e tudo o mais que o internauta desejar - no espaço virtual.

Se você realmente pensar sobre as coisas que precisa para ser feliz — moradia, segurança, oportunidades para as crianças. Não é difícil para nós provermos essas coisas. A quantidade de recursos que precisamos para isso, a quantidade de trabalho é bem pequena. A ideia de que todo mundo precisa trabalhar freneticamente para atender as necessidades das pessoas não é verdadeira. Eu acho que existe um problema e nós não reconhecemos isso. (PAGE, 2014).

Quando tal declaração veio a público no Brasil, vários jovens as comentaram em suas redes sociais. Imaginaram que a atual vanguarda do capitalismo sabia ouvi-los e atender suas aspirações.

Talvez o que não tenham percebido é que, ao final da mesma entrevista, Larry Page, defendeu algo que se tornou um dos problemas mais graves dos jovens trabalhadores europeus: o contrato parcial.

Ao menos os jovens poderão ter emprego em meio período em vez de estarem desempregados. E seria uma redução nos custos para os empregadores — disse Page. — A maioria das pessoas gostam de trabalhar, mas elas também gostam de ter mais tempo para a família ou para buscar seus próprios interesses. Então essa seria uma maneira de lidar com o problema, se existisse uma forma coordenada de apenas reduzir a jornada de trabalho. Assim, mesmo que o número de vagas diminua, você pode ajudar e as pessoas ainda terão empregos. (PAGE, 2014).

O parceiro de Page na Google, Sergey Brin, relembra os riscos que os próprios trabalhadores apresentam: “Mas as pessoas sempre querem mais coisas ou mais entretenimento ou mais criatividade ou mais qualquer coisa.” (PAGE, 2014).

Subjetividade, criatividade, potencialidade substituem o corpo cansado taylorista/fordista e modelam outro tipo de sujeito trabalhador, apresentado por Bauman (2001) como *sujeito líquido*.

7.2.2.1 Seria o “trabalhador líquido” um sujeito sem caráter?

Até pouco tempo atrás, jovens definiam suas carreiras e planejavam suas vidas desde muito cedo. Seja por meio do ensino técnico profissional fabril ou pelo ensino universitário, era possível idealizar todo um projeto de vida, antecipadamente. Atualmente, um mesmo indivíduo passa por distintos ramos econômicos, exercendo funções diversas, em curtos períodos de tempo, repletos de idas e vindas, sem rumo certo.

De acordo com Richard Sennett (2007), a atual fase do capitalismo “[...] bloqueou a estrada reta da carreira, desviando de repente os empregados de um tipo de trabalho para

outro.” (SENNETT, 2007, p. 9).¹⁵¹

Os empregos tornaram-se apenas parte do curso da vida, causando profundas ansiedades nos sujeitos, agora incapazes de mensurar os riscos que se encontram nos caminhos que optam por percorrer.

Se antes o indivíduo planejava antecipadamente sua vida com precisão - e também a da geração futura - agora tal possibilidade torna-se cada vez mais escassa e isso causa a corrosão do caráter dos sujeitos.

O caráter, para Sennett (2007), é expresso por compromissos mútuos de lealdade, firmados por metas estabelecidas a longo prazo, ao mesmo tempo em que são traços da personalidade por meio dos quais se busca a própria valorização social.

Uma vez que o caráter era definido pela posição social ocupada pelo sujeito na organização para o trabalho e esta se desfez, o indivíduo acabou corroendo-se socialmente. Sem a pactuação de compromissos éticos pela via do trabalho, o sujeito passa a sentir-se livre para se despojar de qualquer reciprocidade que antes lhe era exigida.

Sennett (2007) chega até a citar o caso de um trabalhador ítalo-americano que convivia pacificamente com negros e outros imigrantes no local de trabalho. Mas passou a discriminá-los abertamente quando perdeu a referência do espaço produtivo para estabelecer laços sociais duradouros pautados pela reciprocidade.

Teria surgido um indivíduo tão autocentrado que perdeu a capacidade de estabelecer laços sociais contínuos no tempo, marcados pelo respeito e lealdade antes exigidos pelo modelo taylorista/fordista de produção?

Para Bauman (2001), esse sujeito está inserido numa realidade social líquida, na qual nada mais se fixa com solidez. As formas de poder são redistribuídas e realocadas constantemente e as mercadorias passam a possuir curta durabilidade, bem como as relações sociais.¹⁵² Sendo assim, deste sujeito é esperada a capacidade de se remodelar constantemente.

¹⁵¹ É importante notar que a tendência dos estudiosos do mundo do trabalho é buscar esquadrihar os trabalhadores - e tipos de trabalho - em um grande quadro geral. Porém, parece que hoje - muito mais do que antes - há fronteiras fluídas inclusive na forma de organizar o trabalho. Talvez não seja somente um período de transição das fases do capitalismo, mas sim um novo modelo de organização da produção.

¹⁵² Interessante notar o emprego de vocábulos pelos adolescentes de todos os gêneros. A paquera que autoriza alguns toques, como beijos e abraços, foi mudando de designação rapidamente. Nos tempos da autora - anos 90 - falava-se em “ficar”. Hoje em dia o termo é “pegar”. O uso do primeiro termo indica um estado de permanência - mesmo que momentânea - além de ser um verbo, indicando a ação de dois sujeitos. O segundo termo reduz um dos sujeitos a objeto e expressa certa falta de permanência, pois quem “pega algo”, não necessariamente permanece com a coisa. O emprego do termo “pegar” tem impactos mais profundos ainda quando analisado a partir de uso de aplicativos virtuais de paquera como Tinder, Happn e o mais emblemático - do ponto de vista da autora -, o Adote Um Cara.Com. Neste último aplicativo - popular entre mulheres na faixa de 25/40 anos -, a usuária possui um carrinho de supermercados, no qual vai inserindo os perfis que lhe agrada, como se estivesse indo às compras.

E é esta capacidade que vai determinar sua inserção no tecido social.

Na visão de Bauman (2001), a liberdade reivindicada no fim do século XX trouxe consequências sociais, como o medo constante.

“Libertar-se” significa literalmente libertar-se de algum tipo de grilhão que obstrui ou impede os movimentos; a começar a *sentir-se* livre para mover ou agir. “Sentir-se livre” significa não experimentar dificuldade, obstáculo, resistência ou qualquer outro impedimento aos movimentos pretendidos ou concebíveis. (BAUMAN, 2001, p. 26).

Quem não se movimenta, não sente as correntes que o prendem! A célebre frase de Rosa Luxemburgo pontuou os protestos dos anos 60/70 e reanima as feministas do século XXI.

Porém, para Bauman (2001), quando se pleiteou a libertação dos padrões sólidos emoldurados nos períodos anteriores e cristalizados em instituições como a família, a comunidade local, as escolas e Universidades e o próprio local de trabalho, desintegrou-se as ações das agências afetivas de ação coletiva.

Sem instituições que acolham e modelem os indivíduos, estes se tornaram os únicos responsáveis por suas ações, bem como pelas consequências de seus atos.

De acordo com Bauman (2001), a *Modernidade Líquida* é amigável com o consumidor, ao contrário do modelo anterior que dava centralidade à figura do trabalhador, e este poderia ser o grande problema social da atualidade.

Mas em que medida?

Ora, se antes a autoridade do sistema se personificava no poder da chefia hierárquica do espaço produtivo taylorista/fordista, agora ela é múltipla. Nenhuma autoridade mantém-se em posição de exclusividade por muito tempo. E como as autoridades são muitas, elas tendem a cancelar-se mutuamente.

Dessa forma, a única autoridade efetiva é a de quem efetua a escolha. “É por cortesia de quem escolhe que a autoridade se torna uma autoridade. As autoridades não mais ordenam: elas se tornam agradáveis a quem escolhe; tentam e seduzem.” (BAUMAN, 2001, p. 83).

No entanto, a escolha não é livre, pois é efetuada a partir de modelos sociais pré-estabelecidos. Tais modelos são construídos por pessoas famosas que passam ao consumidor a escolha que deverá efetuar.

Esse fenômeno é atualmente intensificado pela internet. Os *bloggers* – pessoas comuns que se tornam famosas em redes sociais – passaram a ditar o modo como nos vestimos, o que devemos comer, como devemos nos comportar, quais anedotas são engraçadas e até mesmo

em qual causa social devemos nos engajar.

Até mesmo o poder diretivo empresarial, traço exacerbado das relações empregatícias tayloristas/fordista, é repassado indiretamente ao consumidor. O Uber – aplicativo de transporte privado -, por exemplo, possui uma classificação dos serviços prestados que deverá ser enviada pelo consumidor. É a partir de tal classificação que os trabalhadores da Uber são catalogados e inseridos no ranking que determinará sua posição preferencial - ou não - no atendimento das chamadas dos clientes.¹⁵³

Se o consumo é o local da escolha “livre”¹⁵⁴, forma-se uma corrida social em direção a ele, transformando-o em rito, no qual a satisfação imediata do desejo é o único objetivo do indivíduo. Essa lógica transfere-se para todas as relações sociais, inclusive aquelas de cunho afetivo sexual. O *Outro* se torna objeto desejável e perde sua identidade enquanto sujeito.

Essa corrida faz com que a identidade seja formada a partir do consumo, de modo que esta se transforma em algo volátil, instável. Para Bauman (2001), tal característica implica na perda da própria identidade dos sujeitos.

Porém, os impactos sociais não se circunscrevem ao consumo. A mídia utiliza vários mecanismos para tornar o privado um espaço de discussão pública que modela comportamentos.

Mas não era esta a aspiração das feministas dos anos 1960 quando diziam que *O privado também é público?*

Parece-nos que não. A aspiração daquela época – retomada atualmente – era denunciar as opressões de gênero, no âmbito familiar. Pretendia-se debater a violência doméstica e o controle da sexualidade feminina.

Porém, os efeitos foram outros. Na era da internet, passamos abrir mão da aspiração da proteção da esfera privada, em todos os sentidos. Justamente o que era tão caro para a Modernidade nascente, da virada do século XIX para o século XX.

A proteção da esfera íntima cedeu lugar para a afirmação da individualidade no espaço público das redes virtuais. A vida privada tornou-se espetáculo. Não só de personalidades famosas, cujas vidas privadas debatem-se diariamente, mas também das pessoas comuns.

Acordamos ansiosos pelas postagens de pessoas comuns no Facebook, Instagram, Snapchat. Nutrimos um desejo perverso de visualizar como nossos amigos reais e meramente virtuais estão se sentindo.

¹⁵³ A nosso ver, a relação do Uber com os motoristas é um novo tipo de relação empregatícia.

¹⁵⁴ Em qualquer sociedade de massas capitalistas, nem mesmo o consumo é livre, já que é o sistema que determina nossas preferências, por meio do *marketing*.

Trocamos fotos nuas de personalidades famosas ou não no Whatsapp, que denominamos de *nudes*. Somos tão ousados que pedimos um Padre – Fábio Melo – postar um *nude*.¹⁵⁵

Assistimos de camarote – virtual – as brigas de namorados. Muitas vezes pessoas que nem sequer conhecemos. A *DR* – discutir relacionamento – de um casal pode gerar um *textão* auto afirmativo – texto de tamanho razoável no qual o internauta lança sua opinião sobre determinado assunto.

Apresentamo-nos no mundo virtual sempre bonitos – pois retocamos as fotos com aplicativos disponibilizados gratuitamente. Somos conhecedores profundos de todas as ciências, que explicamos em *memes*, na maioria das vezes equivocados.

Somos ou queremos parecer altamente politizados: afinal quem não se posiciona nas redes virtuais não merece respeito, já que carece de personalidade. É um mundo de espetáculo que exige de nós cada segundo das 24 horas do dia, pois construir uma reputação pública demanda tempo. E como o tempo é acelerado, não podemos perder nenhum segundo.

O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos. A definição corrente de “interesse público”, promovida pela mídia e amplamente aceita por quase todos os setores da sociedade, é o dever de encenar tais dramas em público e o direito do público de assistir a encenação. (BAUMAN, 2001, p. 91).

Para Bauman (2001), sendo o espaço público o espaço do consumidor, a interação social baseada em laços recíprocos de solidariedade social se liquefaz, já que o consumo é atividade individual, isolada, de “livre escolha”.

Frederic Jameson (1985) analisou os impactos da nova realidade social na cultura, notadamente nas artes, para afirmar que o período atual – assim como entende Bauman (2001) - significou a morte do sujeito, antes cultuado pela antiga Modernidade.

O Movimento Modernista representou a “arte do contra”. Opunha-se, publicamente, aos valores da sociedade industrial, insultando as concepções de beleza construídas pela moralidade burguesa. Porém, suas formas mais agressivas de expressão passaram a ser comercializadas em massa, o que gerou as críticas.

Sousa Santos (2010) explica que tal fenômeno foi produzido pela crise de hegemonia da Universidade enquanto lugar privilegiado de produção de cultura e conhecimento científico. A corrosão da hegemonia universitária iniciou-se ainda no século XIX, quando o

¹⁵⁵ *Nudes* são fotos de nudez. O Padre Fábio Melo é um fenômeno nas redes sociais. Um dia perguntou em seu perfil no Twitter o que seriam *nudes*. Suas páginas em redes sociais foram invadidas por usuárias, pedindo uma foto nua do Padre.

capitalismo liberal passou a exigir formas de produção de conhecimento meramente técnicas, o que a Universidade teria dificuldade de incorporar.

A hegemonia da Universidade estabelecia uma dicotomia entre a “alta cultura” e a cultura popular. Enquanto a primeira adotaria a cultura enquanto sujeito, ou seja, possibilidade de produção científica livre, a segunda molda a cultura enquanto objeto – estudo metodológico das expressões culturais populares.

No entanto, nos anos 1950 a cultura popular passou a se reivindicar como sujeito. Uma vez massificada e adquirindo forma de mercadoria que constantemente se recicla, a cultura deixou de ser um mero objeto, adquiriu vida própria e a Universidade perdeu a centralidade enquanto produtora da cultura-sujeito. “Os anos sessenta foram dominados pela tentativa de confrontar a cultura de massas no seu próprio terreno, massificando a própria alta cultura.” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 194).

Assim, as mercadorias que utilizamos cotidianamente – vestuário, música, mobília, etc. – passaram a se atrelar às experimentações de produções artísticas – até então vinculadas à rebeldia com relação aos padrões estéticos impostos socialmente. Desta forma, para Jameson (1985), tornaram-se modelos ensinados nas Universidades, institucionalizando-se, o que teria gerado a perda de capacidade crítica.

Neste contexto, a arte moderna - apresentada como escandalosa para os padrões sociais burgueses vigentes à época - esteticamente vinculou-se na concepção do “Eu” portador de uma identidade privada e personalidade única que imprime sua visão particular do mundo. Mas, atualmente “[...] ninguém mais possui essa espécie de mundo privado e único, nem um estilo para expressá-lo.” (JAMESON, 1985, p. 19).

Na contemporaneidade, esse sujeito individual já não existe, seja porque foi superado pela organização, seja porque, de fato, nunca existiu, uma vez que este seria apenas um mito que tinha como objetivo persuadir as pessoas a crer que seriam portadoras de uma identidade singular.

Todas essas transformações sociais provocaram uma desarticulação da crítica que, segundo Bolstanski e Chiapello (2009), ficou incapaz de reelaborar seus argumentos, diante do impacto das mudanças provocadas nos sujeitos.

A crítica adquiriu um discurso pessimista, desalentador. Pelo menos era o que se pensava até meados da primeira década dos anos XXI, quando intensas mobilizações sociais ressurgiram em todo o mundo. Seriam as antigas formas de coletividade as únicas capazes de organizar a crítica ou estas podem ser rearticuladas de maneira inovadora?

Ora, a subjetividade também é uma potencialidade absoluta, na medida em que pode

se tornar um foco de resistência. Para Negri (2003), quando o trabalho se transforma em trabalho imaterial e a força de trabalho em intelectualidade de massa esta pode transformar-se em um sujeito social. Isso porque, nessa forma de organizar a produção a cooperação produtiva é essencial para potencializar os fluxos criativos e políticos, conforme se buscará demonstrar no próximo capítulo.

8 A MATERIALIZAÇÃO DA MULTIDÃO: NAS REDES E NAS RUAS

Não me deixe só.
 Eu tenho medo do escuro,
 Eu tenho medo do inseguro,
 Dos fantasmas da minha voz.
 Não me deixe só,
 Que eu saio na capoeira,
 Sou perigosa, sou macumbeira!
 Eu sou de paz, eu sou do bem, mas...
 (Trecho da música “Não me deixe só”, Vanessa Matta)

Muitas vezes, a leitura crítica sobre a atual etapa do capitalismo nos leva à desesperança. Um mundo líquido, no qual nada é estável, nem mesmo os sujeitos. No qual o indivíduo se vê sozinho, numa corrida pelo consumo – até mesmo de outros sujeitos – sem nutrir empatia por nada e ninguém, não é onde desejamos viver.

A perplexidade, o ceticismo, a falta de esperança tornaram-se a marca dos tempos atuais? O vocabulário político parece adotar um tom pessimista e abandonar a concepção darwinista de progresso.

Ora, é forçoso constatar que a crença no progresso (associada ao capitalismo desde o início do século XIX, mas com formas variáveis), que desde os anos 50 constituía o credo das classes médias, quer estas se afirmassem à esquerda ou à direita, não encontrou sucedâneo afora o lembrete pouco estimulante “das duras leis da economia”, logo estigmatizado com a designação de “pensamento único”. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 27).

Boltanski e Chiapello (2009) relatam como esses sentimentos de desalento impactaram a França da última década do século passado. O mesmo, talvez, poderia ser afirmado com relação ao Brasil.

O fechamento de várias indústrias teria enfraquecido a principal central sindical francesa, diminuindo a pressão da crítica, enquanto o patronato via como uma boa oportunidade o deslocamento da crítica do social para o ambiente estético.

Mesmo a eleição dos socialistas, na França, não foi capaz de trazer a paz social. O PCF enfrentava a acusação de ser revisionista e stalinista¹⁵⁶ demais, ao mesmo tempo em que as ideias de autogestão somente avançavam dentro da crítica. Isso porque a subida dos socialistas ao poder levou consigo técnicos que haviam vivenciado as experiências de 1968, o que acabou implementando a própria flexibilidade.

¹⁵⁶ Neste contexto significa hierárquico demais, mesmo após as denúncias da Primavera de Praga.

Tinham se tornado peritos na crítica foucaultiana ao poder, na denúncia à usurpação sindical, na rejeição ao autoritarismo em todas as suas esferas [...] na exaltação humanista às possibilidades extraordinárias ocultas em cada pessoas, na valorização do face a face, da relação pessoal e do intercâmbio individual, bem como na adoção de uma atitude de abertura, otimismo, confiança em face das incerteza, sempre benéficas, da existência. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 233).

Eleitos sob a bandeira de proteção das garantias trabalhistas, na década de 1980, os socialistas não conseguiram cumprir a promessa.

Com a perspectiva de fortalecer o sindicalismo, alteraram as leis trabalhistas reconhecendo a representação no local de trabalho – com o conseqüente deslocamento da negociação para o nível da empresa. Assim, acabaram favorecendo a individualização e a precarização do trabalho. Os sindicatos, antes poderosos, tornaram-se extremamente frágeis.

Segundo os autores franceses, tal fato foi conseqüência do agravamento das condições sociais na França nos anos 1980. As políticas sociais não conseguiam aplacar o desemprego e o déficit estatal impedia a absorção da mão de obra pelo Estado.

Pouco a pouco, buscou-se o próprio patronato para solucionar o problema. Mas este cobrou a flexibilização do assalariamento para abrir mais postos de trabalho. O *novo espírito do capitalismo* adquiriu a tarefa de re-valorizá-lo, negando as aspirações sociais coletivistas e dando ênfase às aspirações de libertação individual dos sujeitos.

Não parece ser o simples retorno ao liberalismo clássico do século XIX. O anti-estadismo não se centrou na teoria da mão invisível do mercado e sim nas críticas, efetuadas pela esquerda, do autoritarismo estatal e também no espaço produtivo, que não pressupunha a renúncia às vantagens do Estado de Bem-Estar Social.

Mas, segundo Boltanski e Chiapello (2009), a crítica ressurgiu em 1995 na França. E esta crítica agora adota uma nova gramática política.

Durante muito tempo, a exploração capitalista era abordada segundo uma gramática marxista que a localizava no seio da produção. Adotando o quadro geral de classes sociais, a crítica realizava-se no campo social.

Ocorre que as transformações do sistema aprofundaram as desigualdades sociais. O que é, inclusive, reconhecido pelo FMI.

O alto escalão do FMI, por meio do vice-diretor do departamento de pesquisas, Jonathan D. Ostry, do chefe divisional, Prakash Loungani, e do economista Davide Furceri publicaram o documento "*Neoliberalismo: Superestimado?*", no qual afirmaram que as políticas neoliberais, ao invés de gerarem crescimento, têm aumentado as desigualdades e colocado em risco uma expansão duradoura. Para estes diretores do FMI, haveria aspectos da

agenda neoliberal que não têm funcionado como se esperava. Mencionam, por exemplo, que os custos do aumento das desigualdades sociais são proeminentes e que isso prejudica o nível e a sustentabilidade do crescimento.¹⁵⁷

Mas como teria surgido a crítica interna dos próprios porta-vozes do sistema? Boltanski e Chiapello (2009) entendem que a indignação foi agrupada em torno da miséria que cresceu com o desmonte das garantias trabalhistas. E o vocábulo marxista *exploração* - vinculado à oposição entre as classes trabalhistas: trabalhador assalariado e patronato - não era mais capaz de ser o grande norte da elaboração das críticas.

Na segunda metade da década de 1980, as críticas foram reformuladas e isso não significou uma adesão ao *novo espírito do capitalismo*. A gramática política de esquerda foi alterada e a exploração ganhou outra conotação: exclusão social.

O termo *exclusão* indica, antes de mais nada, o afastamento das relações de trabalho. Este teria surgido, segundo os autores franceses, ainda nos anos 1970 para denunciar a impossibilidade do acesso de indivíduos ao progresso econômico devido às limitações de suas capacidades pessoais, físicas ou mentais.

Posteriormente, o termo foi ampliado para agregar a denúncia das discriminações que atingem os sujeitos, impedindo-os de ter acesso aos bens e riquezas produzidos.¹⁵⁸ Assim, o termo passou a ser adotado para reunir todas as vítimas da miséria social.

O próprio vocábulo *classes* acabou adquirindo novo significado. Ao invés de indicar a oposição - classe produtora *versus* classe que detém os meios de produção - passou a agregar a metáfora da rede.

Nessa versão do paradigma da exclusão, incluído é aquele que está conectado, ligado por elos múltiplos e diversificados a outras pessoas ou instâncias de nível mais elevado, tais como administrações, famílias, empresas.

Ao contrário, excluído é aquele cujos elos de ligação com os outros foram rompidos, o que o levou a ser rejeitado para as margens da rede, onde os indivíduos perdem a visibilidade e quase a existência.

[...] O indivíduo desfilado é aquele cujas conexões se romperam umas após outras, aquele que já não está inserido em nenhuma rede, que já não está vinculado a

¹⁵⁷ Para aprofundamento, indica-se O estranho dia em que o FMI criticou o neoliberalismo. **BBC Brasil**, São Paulo, 30 de jun. 2016. Disponível em: < <http://www.bbc.com/portuguese/geral-36668582>>. Acesso em: 07 de jul. 2016.

¹⁵⁸ Boltanski e Chiapello (2009) não utilizam o vocábulo denúncia para se referir as críticas agrupadas em torno da exclusão. Eles empregam o termo “tópica do sentimento”. No entanto, como o debate em torno dos termos aplicados não resultará em alteração do contexto, optou-se pela utilização genérica do termo denúncia.

nenhuma das cadeias cuja imbricação constitui o tecido social, sendo assim “inútil para o mundo.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 355).

A reformulação da gramática política permitiu aqueles indivíduos que se encontram na mais baixa escala social adquirirem um lugar de representação – em substituição aos operários explorados.

Os “sem voz”, “sem documentos”, “sem pátria”, “sem terra”, “sem trabalho”, “sem teto”, “sem direitos”, “sem identidade reconhecida” passaram a protagonizar as lutas sociais. Seriam os velhos operários capazes de aceitá-los? Talvez por temerem serem eles mesmos os próximos excluídos, em um futuro próximo?

Na França ocorreu a aproximação dos sindicalistas e de outros movimentos em 1995. Esses movimentos reivindicam respeito à heterogeneidade e à pluralidade de modos e motivos de engajamento, em contraposição à obra de homogeneização ideológica das organizações tradicionais, denunciada como totalitária. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 360).

Segundo os autores franceses, os novos movimentos sociais possibilitam a influência de setores nos quais o sindicalismo perdia o pé, devido a sua própria característica de falta de flexibilidade e mobilidade.

[...] esse fenômeno não se limita em nada ao campo da gestão nem à esfera das empresas. Diferentes indícios sugerem, ao contrário, que a metáfora da rede tende progressivamente a comportar uma nova representação geral das sociedades. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 173).

A sociedade transformou-se profundamente, e nos parece que o simples retorno ao *pacto fordista* não será capaz de aplacar as críticas que tomaram proporções mais profundas. Mas é necessário observar também que os novos anseios sociais devem vir acompanhados de garantias sociais – trabalhistas, previdenciárias -, pois sem estas não é possível assegurar condições mínimas de sobrevivência para grande parte da população.

Nossa constatação do papel da crítica na melhoria, mas também nos deslocamentos e nas transformações do capitalismo, nem sempre no sentido de progresso do bem-estar social, leva-nos a ressaltar as insuficiências da atividade crítica, bem como a incrível maleabilidade do processo capitalista, que é capaz de permear sociedades de aspirações muito diferentes ao longo do tempo (mas também no espaço, ainda que esse não seja nosso objeto) e de cooptar as ideias daqueles que eram seus inimigos na fase anterior. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 236).

Seria possível reconciliar as aspirações, utilizando as armas que o próprio sistema criou? É o que se passará a analisar.

8.1 A resistência das subjetividades articulada em rede

Os modos de produção capitalista possuem dispositivos que buscam capturar o indivíduo em um sistema de reprodução que privilegia o trabalho estranhado e os processos de massificação da subjetividade. Porém, as alterações do processo produtivo, ao concederem espaço para a invenção, libertaram o que há de singular em cada sujeito.

A subjetividade, nesse novo modelo produtivo, não diz respeito somente ao sujeito e suas representações da realidade. Ela é processual, está presente no campo social, vinculando-se às diversas expressões de singularidade.

Segundo Raquel Toussaint (2006), em um primeiro momento, a subjetividade remete-se à individualidade, ou seja, à capacidade de conhecer e reconhecer do indivíduo. Porém, em um momento posterior, a subjetividade afeta e é afetada por outros indivíduos, bem como pelo ambiente em que está inserida. É nesse processo que ocorre a *singularização*, a resistência contra a massificação das subjetividades. A partir do reconhecimento de que as diferenças devem ser respeitadas, forma-se um todo plural e multifacetário, por meio de um processo coletivo inventivo e criativo.

Toussaint (2006) esclarece que o processo de *singularização* está presente em todas as relações sociais, inclusive naquelas estabelecidas pelo trabalho. No entanto, tal processo apresenta-se como *potência*, ou seja, ele é *virtual*, depende de um encontro de subjetividades para ocorrer. Quando tal encontro possibilita que o processo de *singularização* ocorra, verifica-se a *atualização do virtual*.

Uma vez que a *atualização do virtual* somente ocorre em um espaço coletivo, pois prescinde de um encontro de subjetividades que serão afetadas e que afetarão outras, a resistência somente é possível na coletividade. Nesse sentido, o coletivo é multiplicidade e não mera soma de individualidades. Ele é denominado por Hardt e Negri (2003) de *multidão*.

Apesar de tal conceito estar sustentado na premissa de que o trabalho está se generalizando em sua forma imaterial, como pressupõe Hardt (2003) e Cocco (2001), outros estudiosos, como Alain Touraine (2007), também compreendem que o paradigma social se transformou e cedeu espaço às singularidades.

Para Touraine (2007), na sociedade industrial a divisão técnica do trabalho era indissociável das relações sociais de produção. Hoje, no entanto, a agilidade dos sistemas de informação criou grande flexibilidade social, por meio do rompimento dos laços sociais e crescimento do individualismo. Assim, teria ocorrido a perda da centralidade das categorias sociais, bem como das instituições socializadoras, como a escola, a família, a Igreja.

A vida social seria então invadida pelo o que Touraine (2007) denomina de *forças não sociais* ou *impessoais*. Tais forças representariam coletividades voltadas não para objetivos exteriores, como a substituição do sistema capitalista de produção, e sim para objetivos interiores de liberdade pessoal ou necessidade de pertença a uma comunidade restrita.

A sociedade deixa de ser um todo integrado, portador de um sentido geral e as reivindicações dos grupos sociais adquirem, para Touraine (2007), um aspecto cultural, baseadas no sujeito individual.

Desta forma, é necessário absorver o apelo individual para se reerguer as próprias organizações sociais. No universo individualista, os sujeitos acabam sentido que não estão mais representados nas instituições. O que se busca é a defesa dos valores interiores dos indivíduos, da sua própria liberdade.

É neste universo individualista, muito diversificado, que muitos procuram e encontram um “sentido” que não encontramos mais nas instituições sociais e políticas – e que é o único em condições de produzir exigências e esperanças capazes de suscitar uma outra concepção da vida política. (TOURAINÉ, 2007, p. 25).

Para Touraine (2007), é a partir da descoberta, pelos indivíduos, da capacidade de agir auto referencialmente que eles buscam forças dentro de si, e não mais exteriores, para resistir ao poder do mercado mundial.

Já para Hardt e Negri (2003), o conceito de democracia correlacionava-se com o próprio conceito de nação, vez que ele tinha como base as estruturas internas nacionais representativas. Uma vez que as instituições da democracia moderna buscavam - pelo menos no plano teórico - representar o povo, a ideia de soberania nacional vinculava-se à ideia de soberania popular.

No entanto, a própria noção de povo é representativa, pois busca expressar uma ideia de unidade, em torno de alguns conceitos como território, cultura, língua. Ou seja, a ideia de povo exclui a multiplicidade, pois constrói, artificialmente, um todo homogêneo.

Ocorre que, atualmente, a soberania nacional perdeu importante parte de sua significância. Desta forma, na sociedade controlada pelo *Império*, o próprio povo, antes vinculado à noção de soberania nacional, tende a perder seus espaços de representação.

Na passagem para o Império, o espaço nacional perde sua definição, os confins nacionais (embora ainda importantes) tornam-se relativos e também os imaginários nacionais estão desestabilizados. Quando a soberania nacional é removida pela autoridade do novo poder supranacional, o Império, a realidade política perde sua medida. Nessa situação, a impossibilidade de representar o povo torna-se cada vez

mais clara, e assim o próprio conceito de povo tende a evaporar-se. (HARDT; NEGRI, 2003, p. 120).

Do ponto de vista político, econômico e institucional, a soberania do *Império* impõe-se à soberania nacional e, conseqüentemente, sobre a soberania popular. Assim, o povo não se vê representado nas instituições que dirigem o sistema global.

Isso porque a noção de povo deriva das teorias contratualistas de Hobbes e Rousseau. Segundo estas, a constituição de um povo se dá por meio de um contrato social, no qual se abre mão de certos direitos para se assegurar a paz social. Tal contrato, por sua vez, pressupõe uma igualdade inexistente no plano real. Ou seja, tais teorias negam a complexidade do tecido social e a multiplicidade de sua própria constituição.

Partindo de tal pressuposto, Hardt e Negri (2003) propõem a edificação de um novo conceito de democracia, adotando um novo foco: o abandono do conceito de povo e sua substituição pela *multidão*. “No sentido mais geral, a multidão desafia a representação porque é uma multiplicidade, indefinida e não-mensurável. (*sic*)” (HARDT; NEGRI, 2003, p. 125).

Mas como seria realizável a democracia a partir da multidão? Hardt e Negri (2003) admitiram que ainda não havia formulado um conceito final a respeito. Para eles, seria algo que partiria da formação da resistência coletiva e múltipla, mas que, ao mesmo tempo, se constituísse como insurreição e poder constituinte de uma nova ordem.

Tais processos não seriam centralizados, e sim autônomos, partindo de vários focos e se inter-relacionando mutuamente. Seria, nesse sentido, “[...] uma democracia de multidões poderosas, não somente de indivíduos iguais, mas de poderes igualmente abertos à cooperação, à comunicação, à criatividade.” (HARDT; NEGRI, 2003, p. 137-138).

Para Negri e Cocco (2002), uma nova geração de movimentos e conflitos sociais globais estão construindo as dimensões do poder constituinte da *multidão*. Tais movimentos representam novos modos de mobilização social que ainda estão abertos para experimentação e inovação.

Essas novas formas de mobilização extrapolam questões salariais e assim permitem a absorção de reivindicações e anseios daqueles que estão fora da tutela sindical clássica, que corresponde à representação de trabalhadores assalariados, cujos direitos são assegurados por pactos formais entre capital e trabalho.

As novas formas de mobilização podem ser vistas nas alianças entre movimentos sociais de forma ampla. São movimentos anti-hegemônicos que incorporam um leque enorme de visões e reivindicações, pautadas na ideia de inclusão cidadã e que utilizam a internet como poderoso instrumento mobilizador.

Negri e Cocco (2002) relataram a experiência argentina de 2001, na qual empregados formais se aliaram aos desempregados, aos trabalhadores precários e à classe média para impedir o aprofundamento das medidas neoliberais iniciadas por Carlos Menem. Naquele momento, a *multidão* efetuou piquetes, realizou assembleias de bairro, instituiu a autogestão de fábricas falidas, criou redes de economia solidária e contou com o apoio dos movimentos sociais de vários países, inclusive do Brasil.¹⁵⁹

Não se pode esquecer que a *multidão*, em 2011, utilizando a internet, se mobilizou e derrubou a ditadura fundamentalista no Egito e buscou ainda derrubá-la no Iêmen, na Síria, na Líbia. A *multidão* ainda contestou o domínio do mercado mundial - o *Império* – por meio de movimentos como o *Occupy Wall Street*, apoiado pelo sindicalismo brasileiro:

Temos sim apoiado o movimento *Occupy Wall Street*. Este ano mesmo, durante a greve nacional dos bancários, a Contraf e a CUT participaram de uma reunião via *skype* com representantes do movimento *Occupy Wall Street* nos Estados Unidos. Apoios mútuos foram declarados e ações conjuntas estão sendo pensadas. Os bancários do Brasil têm lutado por um sistema financeiro global regulado, responsável e inclusivo. (Informação oral).¹⁶⁰

Desta forma, é possível verificar que a articulação da *multidão* é plural, diversificada. Negri e Cocco (2009) chegam a propor que a *multidão* também substitua o conceito marxista de classe, pois suas reivindicações extrapolam a fronteira salarial para atingirem vários aspectos da vida social.

Como afirmam Negri e Cocco (2002), a democracia que pretende ser construída pela *multidão* abre-se materialmente como espaço público para a construção comum.

De acordo com Gilles Deleuze (1992), os sindicatos foram ligados, por toda sua história, à luta contra as disciplinas e os meios de confinamento. Na *sociedade de controle* deverão se adaptar ou ceder lugar às novas formas de resistência. Os sindicatos, para voltarem a ter legitimidade, deverão incorporar as várias lutas sociais, cujos focos de resistência são múltiplos, heterogêneos e transversais.

Para Cocco (2001), a proposta de abordagem do operário social recusa a tese da dualização entre setor produtivo e setor improdutivo e articula a centralidade de figuras sociais cujas dimensões produtivas não dependem mais da inserção na relação salarial central, ou seja, na relação empregatícia.

Essa nova centralidade possibilita a articulação de trabalhadores informais,

¹⁵⁹ Naquele ano, vários sindicatos filiados à CUT enviaram delegações para auxiliarem os argentinos. Muitos sindicalistas brasileiros participaram ativamente das manifestações.

¹⁶⁰ Ricardo Jacques, em entrevista realizada no dia 10 de novembro de 2011.

desempregados, estudantes, militantes de outros movimentos sociais, impedindo que o sindicato se isole socialmente, possibilitando que este aumente suas alianças e, conseqüentemente, sua área de influência.

E a *multidão* dispõe de uma arma poderosa para reconstruir o *locus* de resistência coletiva que, devido à reestruturação produtiva, não se encontra mais no espaço produtivo: o ciberespaço.

8.2 #NósSomosAsRedesSociais

A desesperança parece ter atingido boa parte da crítica diante da impossibilidade de reconstrução do *locus* de formação de identidade coletiva, devido à fragmentação dos espaços produtivos ou da exacerbação do individualismo ou, ainda, da perda de referência social de todas as instituições.

No entanto, o que a crítica – bem como a maioria das pessoas – sequer imaginava era que a evolução tecnológica, tão atacada entre os anos 1990 e a primeira década do século XXI – fosse possibilitar o ressurgimento das ações concretas de mobilização social.

A internet é hoje o instrumento mais poderoso de reconstrução do *locus* coletivo. Se até antes da popularização da internet, a disseminação de notícias, registros históricos e informações era dominada, exclusivamente, pela mídia tradicional, o mesmo não se pode dizer atualmente. “Há menos de uma década, a revolução digital explodiu aqui como o tornado proverbial. Para misturar metáforas parecidas, houve uma nevasca de *hype*, mas também uma distribuição massiva de poder computacional.” (GOFFMAN; JOY, 2007, p. 370).

Fábio Malini e Henrique Antoun (2013) relatam que, até 1984, a internet era uma espécie de arma militar de monitoração e controle do exército norte-americano. No entanto, foi tomada de assalto por indivíduos que a transformaram em instrumento de cooperação social.

Nos anos 1970, estudantes contestadores do sistema, que viviam segundo a micro cultura *hippie*, que pregava o *drop out*¹⁶¹ - como Bill Gates, Steve Jobs e vários outros – apropriaram-se da internet para torná-la um dispositivo de conversação e relações comunitárias. Os relatos de Walter Isaacson (2011) sobre a vida de Steve Jobs, Bill Gates e

¹⁶¹ Abandono da escola, da Universidade, do trabalho, da casa para viver em comunidades coletivistas alternativas ou apenas adotar outro estilo de vida diferente do propagado pelo poder da época, cristalizado pelo emblemático *American Way Of Life*.

outros personagens são extremamente ricos a respeito dos objetivos iniciais dos *hackers*.

Os *hackers* – como ficaram conhecidos – idealizaram vários dispositivos tecnológicos que permitiriam que cada indivíduo possuísse sua própria voz, sem que fosse necessária a intermediação de instituições e discursos comerciais ou oficiais.

Ken Goffman e Dan Joy (2007) relatam que, em 1984, o jornalista Steven Levy lançou o livro *Hackers: heróis da revolução da computação*.¹⁶² Em tal livro foram apresentados vários princípios dos *hackers* – programadores de computador que o faziam pelo passatempo – em que se destacam as ideias de acesso livre e completo aos computadores, disponibilização de todas as informações e promoção da descentralização destas.

Mas as ideias *hackers* envolviam aspectos mais amplos. Para Malini e Antoun (2013), a cultura *hacker* simboliza a passagem do trabalho material para o trabalho imaterial, definido por Negri (2003). A motivação daqueles jovens era a construção de meio de circulação de saberes, de forma democrática. Mas tal motivação não possuía interesses apenas sociais.

O que os *hackers* buscavam – e ainda buscam – era o reconhecimento de seus saberes no plano social, de modo que este propiciaria a valorização de seu próprio trabalho. O trabalho, nesta micro cultura, adquire outro significado, pois envolve a paixão, o entusiasmo intelectual e criativo. “A economia política da cultura *hacker* faz residir o valor na circulação (dos seus conhecimentos, mas também dos valores da sua própria vida).” (MALINI, ANTOUN, 2013, p. 31).

Apesar dos ideais dos *hackers* não terem sido amplamente realizados, o computador pessoal e a internet realmente provocaram uma revolução no acesso às informações e até mesmo do contato pessoal.

Em outras palavras, o computador, particularmente quando conectado ao telefone (a internet) era uma ferramenta para partilhar informações livremente, instantaneamente, a qualquer distância, e com pouca possibilidade de interferência. Os computadores permitiram uma nova forma de comunicação chamada de muitos-a-muitos. Antes da internet, indivíduos podiam se comunicar particularmente com outros a distância por intermédio de telefones ou de cartas. Emissoras e editoras podiam levar informação de uma fonte para muitos indivíduos de uma forma muito limitada. Com a internet, os indivíduos podiam enviar e-mails instantaneamente para outros, participar de conversas em grupo com base em texto ou jogos em tempo real e deixar informação em um ponto da rede onde ela estaria imediatamente disponível para qualquer um no planeta com acesso à rede. E eles podiam acessar qualquer informação enviada por qualquer um de qualquer lugar do planeta simplesmente se conectando. (GOFFMAN; JOY, 2007, p. 373).

Assim nasceram os computadores pessoais, a internet e tantos outros dispositivos

¹⁶²*Hackers: heroes of the computer revolution.*

tecnológicos que hoje fazem parte de nosso dia-a-dia. Posteriormente, no início do século XXI, outros jovens como o norte-americano Mark Zuckerberg – fundador do Facebook, nascido em 1984 -, o brasileiro Eduardo Saverin, o turco Orkut Büyükkökten criaram a nova e espetacular rede social virtual.

As possibilidades que hoje são colocadas pela internet são inúmeras. Desde o compartilhamento de vídeos e músicas – caseiros ou comerciais -, através de plataformas como o Youtube, a plataformas de relacionamento que proporcionam interação social instantânea – redes sociais -, como o Facebook, Instagram, Snapachat, Twitter e outras, aos aplicativos de paquera como Tinder, AdoteUmCara.Com, Happn, aos instrumentos que permitem reuniões – de lazer, culturais, políticas, etc. – como o Skype, além dos sites de pesquisa e busca como o Google e a enciclopédia livre e interativa do Wikipédia.

Não se pode esquecer também dos aplicativos Whatsapp e Telegram que permitem a comunicação instantânea, em forma de diálogo ou em grupo, via mensagens, vídeos, fotos pelo smarthphone ou tablet, a custo zero ou extremamente baixo. O que dizer então dos jogos de realidade ampliada¹⁶³, como o Pokemon Go?

Quer realizar o sonho de filmar um documentário? As plataformas de *crowdfunding*¹⁶⁴, como o Kickante, te auxiliam, por meio de financiamento colaborativo. Basta descrever o projeto e oferecer uma pequena contrapartida – um pôster, um ingresso, etc. – que a *multidão* virtual se engaja.

Cansou de suas roupas? Elas podem ser trocadas em diversas comunidades virtuais ou revendidas. Seu carro, seu familiar, seu animal de estimação desapareceu? Os usuários do Facebook ajudam a encontrá-lo.

Precisa traduzir um texto escrito em uma língua que você não conhece? O Google tradutor o auxilia, ele traduz até em yorubá. Possui dificuldades de encontrar uma teoria acadêmica que se encaixe em sua visão de mundo? O Google Acadêmico resolve esse problema.

Provavelmente, se este texto for lido daqui cerca de cinco anos, ele já estará desatualizado com relação às plataformas, aplicativos e formas de navegação utilizadas. As possibilidades do mundo virtual são imensas, quase como o infinito. Mas talvez seja possível

¹⁶³ Integração de informações virtuais a visualizações do mundo real, por meio de uma câmera. Atualmente, a maior parte das pesquisas em alta tecnologia está ligada ao uso de vídeos transmitidos ao vivo, que são digitalmente processados e ampliados pela adição de gráficos criados pelo computador. Pesquisas avançadas incluem uso de rastreamento de dados em movimento, reconhecimento de marcadores confiáveis, utilizando mecanismos de visão e a construção de ambientes controlados contendo qualquer número de sensores e atuadores.

¹⁶⁴ Financiamento colaborativo. (Tradução nossa).

afirmar – desde agora - que a internet possibilita um novo tipo de sociabilidade. A tecnologia virtual encurta enormes distâncias a um custo relativamente baixo, em tempo real.

Muitas vezes, ela ainda torna possível a recomposição de certas coletividades, em um mundo marcado pelo individualismo, pela competição e pelo tempo escasso, através das redes sociais. Pode-se dizer também que ela ainda gesta uma nova forma de expressão democrática, pois possibilita que as informações sejam acrescentadas e debatidas pelos indivíduos que acessam a rede.

Márcio Túlio Viana (informação verbal)¹⁶⁵ pondera que “a democracia hoje parece ter um conteúdo diferente. Ela não é mais contrabalanceada pelas instituições intermediárias, é disseminada, repele cada vez mais mediações. É individual e quer se manifestar sobre tudo.”

A internet parece ter contribuído muito para essa nova percepção da democracia, pois ela permite que o usuário transmita, instantaneamente, suas opiniões, complete informações, exhiba suas criações, enfim, contribua individualmente para a construção coletiva de um mundo virtual que, ao mesmo tempo, está e não está ali.

Talvez até se possa afirmar que as novas formas de comunicação virtual estejam reenquadrando os próprios sonhos, afetando não somente as formas de mobilização, mas também o conteúdo dos anseios sociais, ao imprimir o desejo de reconhecimento amplo das diferenças e singularidades.

A internet também pode ser um poderoso instrumento de rearticulação política. Bernardo Kucinski salienta que “a internet, além de ser uma nova mídia, é um instrumento operacional, típico das organizações da sociedade civil nos nossos tempos. Você articula pela internet. Articula, reúne [...]” (KUCINSKI; LIMA, 2009, p. 55).

Alguns ativistas sociais chegam a propor a saída coletiva dos indivíduos das plataformas virtuais de redes sociais, ao argumento de que estas são pura expressão capitalista. Mas “[...] afinal, as revoltas e as mudanças no capitalismo fordista não vieram justamente de espaços de lutas e assujeitamento?” (IVANA BENTES, 2013, p. 9).

Se o chão da fábrica taylorista/fordista foi o palco da resistência ao capitalismo no século XX, por que as redes sociais virtuais não podem ser este palco no século XXI? O mundo mudou. O capitalismo se reinventou. Talvez tenha chegado a hora da resistência também se transmutar.

O desafio atual talvez seja, como afirma Bentes (2013), como se movimentar para resistir dentro das estruturas de poder do capitalismo e para tanto é necessário compreender

¹⁶⁵ Anotações da aula ministrada no programa de pós-graduação em Direito da PUC Minas, no dia 01/11/2011.

como funcionam as relações sociais no espaço virtual.

[...] sempre podemos contrapor a multidão (Primavera Árabe, 15M na Espanha, Occupy Wall Street, os protestos de junho de 2013 e manifestações em todo o Brasil) que vem “hackeando” os sistemas de monetização da vida e se apropriando de suas ferramentas e tecnologias para produzir resistência, turbulências, desvios, invenções. (BENTES, 2013, p. 9).

O ciberespaço é “[...] esse território virtual de trocas, ação coletiva e produção comum de linguagens [...]”. (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 19). Ele possibilita o surgimento de um novo tipo de ativismo social, denominado por Malini e Antoun (2013) de *ciberativismo*, no qual as ações coletivas são mobilizadas e coordenadas por meio da comunicação virtual em redes interativas.

Ora, além de facilitar a comunicação, o uso de alta tecnologia acabou permitindo uma forma inovadora de se perceber a individualidade do *Outro*, como se demonstrará no próximo tópico.

8.2.1 #PodiaSerAGenteMasVocêNãoColabora

O fenômeno das redes sociais, tal como o conhecemos hoje, foi percebido em 2008, em dois momentos que marcaram os países com maior inserção virtual do mundo. As eleições de Barack Obama e a reação brasileira à tragédia natural – chuvas – em Santa Catarina.

Em ambas as ocasiões, o Twitter foi a plataforma utilizada para reversão de votos, no caso norte-americano, e mobilização solidária para auxiliar aqueles que foram atingidos pelo desastre natural, no caso brasileiro. As redes sociais provocaram “profundas alterações nas formas como nos relacionamos uns com os outros que estão em curso [...]” (RAQUEL RECUERO, 2009, p. 11).

Mas o que seriam as redes sociais? Elas seriam capazes de causar tanto impacto quanto a Prensa de Gutenberg que, para Huberman (2006), ao transformar radicalmente a comunicação, possibilitou a Revolução Francesa?

Essa comunicação, mais do que permitir aos indivíduos comunicar-se, amplificou a capacidade de conexão, permitindo que redes fossem criadas e expressas nesses espaços: as redes sociais mediadas pelo computador. [...]. Essas redes conectam não apenas computadores, mas pessoas. (RECUERO, 2009, p. 17).

Recuero (2009) afirma que as redes são formadas pelo conjunto de dois elementos: *atores* – que são as pessoas, instituições, grupos que se identificam nas redes – e *conexão* – a

relação de interação ou de formação de laços sociais entre os *atores*.

Os *atores* são as personas constituídas nas redes sociais, a partir da interação comunicacional. São representações virtuais de pessoas ou coletividades que são identificadas a partir da interação com outros *atores*.

Como a interação virtual se faz a partir da linguagem, da fala – expressa em textos, vídeos, fotos, desenhos – a construção da persona virtual se dá a partir da conexão com *Outra*, quando estabelecido um diálogo.

A formação da identidade no mundo real também se dá pela forma dialógica. No entanto, ela é permeada por outros elementos que irão contribuir para a identificação do sujeito, como o espaço geográfico em que vive e suas respectivas tradições, a expressão corporal, entre outros. Desta forma, nutre-se o *Outro* de elementos diversos para formar sua opinião a respeito de determinado indivíduo.

No *ciberespaço* somente a interação de um *ator* com outros *atores* – a partir da fala – constitui-se como elemento de identificação. Se o *ator* permanecer em silêncio, é como se ele não existisse.

O espaço da fala é o espaço a partir do qual se dará a percepção da identidade do *ator*. Este vai se autoidentificar, a partir da sua narrativa sobre si mesmo e das interações que efetua.

Para se afirmar, o *ator* virtual escolhe quais informações vai inserir na rede, de modo a possibilitar que seja visto e gere empatia¹⁶⁶ perante outros *atores*, pois a visibilidade é um imperativo para que ocorra a sociabilidade no mundo virtual.

No entanto, a visibilidade é criada artificialmente. Pois o “eu” do *ciberespaço* é apenas uma representação do sujeito do mundo real. Algo que ele, talvez, deseje ser. No mundo físico, os sujeitos não estão permanentemente felizes, bonitos, engajados, ao contrário do que se apresenta no *ciberespaço*.

Analisando a formação identitária de websites individuais – que não são redes sociais – , Recuero percebeu que aqueles “[...] eram apropriações individuais do ciberespaço, como forma permanente de construção de si, dentro do foco da pós-modernidade.” (RECUERO, 2009, p. 26).

¹⁶⁶ Um mecanismo muito utilizado para gerar empatia nas redes sociais, pelo menos no Brasil, é a vinculação do *ator* com animais de estimação e crianças. Em alguns casos, os animais de estimação ganham redes sociais próprias e se tornam mais famosos do que seus donos humanos. É o caso da cachorrinha Estopinha que possui mais de 2 milhões e oitocentos e setenta mil seguidores no *Facebook*.

Ou seja, a formação da identidade de qualquer *ator* virtual se dá pela ocupação do *ciberespaço*. E esta ocupação é um processo permanente de construção que deixa rastros virtuais para sempre. Isso porque todas as informações lançadas na rede nela permanecem. “Essas apropriações funcionam como uma presença do ‘eu’ no ciberespaço, um espaço privado e, ao mesmo tempo, público. Essa individualização dessa expressão, de alguém ‘que fala’ através desse espaço é que permite que as redes sociais sejam expressas na Internet.” (RECUERO, 2009, p. 27).

Assim sendo, para existir no mundo virtual das redes sociais é necessário ocupar o espaço. Mas tal ocupação não se dá de forma despercebida, já que a afirmação do “eu”, necessariamente, precisa do *Outro*. Para existir virtualmente o *ator* tem que se inserir no maior número de diálogos possíveis no *ciberespaço*. Ele não existe por si só.

E este *Outro*, por sua vez, segundo Recuero (2009), para também efetuar a ocupação, julga, muitas vezes severamente, os outros “eu”. Isso porque, devido à ausência de várias informações sobre os sujeitos – como suas expressões faciais durante o diálogo – as pessoas passam a ser analisadas pelas expressões linguísticas que efetuam nas redes.

Então como se identifica o *ator*? Isso se faz por meio das interações virtuais que ele realiza. “Através da comunicação entre os atores no ciberespaço [...] é que a identidade desses é estabelecida e reconhecida pelos demais.” (RECUERO, 2009, p. 29). Ou seja, a construção da identidade virtual é dialógica, plural e múltipla.

Esta construção é feita a partir de interações virtuais que podem consistir em atos simples, como aderir a uma comunidade ou página virtual ou aceitar um novo amigo, a atos mais complexos que envolvem a comunicação linguística. Ou seja, interação é uma ação virtual com reflexo comunicativo.

Segundo Recuero (2009), a interação pode ser *síncrona*, ou seja, em tempo real, tal como os chats de bate-papo ou a comunicação via messenger do Facebook. Ou *assíncrona*, na qual a expectativa de resposta não é imediata, como ocorre, por exemplo, quando se envia um email.

A interação ainda pode ser *reativa*, que se limita a uma ação unilateral, quando, por exemplo, se clica um link para assistir um vídeo no Youtube ou *mútua/dialógica* que gera uma resposta do outro *ator* virtual.

É possível que a interação de *atores* aconteça em plataformas diferentes. É o caso, por exemplo, quando dois amigos virtuais do Facebook tornam-se amigos em outra plataforma, como o Instagram. Neste caso, ocorre o que Recuero (2009) denomina de *migração*.

A interação constante entre *atores* forma relações sociais entre eles, que tendem a ser

muito variadas, já que o conteúdo das interações pode envolver trocas de diferentes tipo de informações, segundo Recuero (2009). Neste caso, não necessariamente a relação projetar-se-á para o mundo físico.

Quando as relações sociais no ambiente virtual se sedimentam, Recuero (2009) entende que há formação de laços sociais. Os laços podem ser relacionais, que envolvem apenas a interação entre os *atores*, ou associativos, que implicam a pertença a determinado grupo formado na rede. Este grupo pode ser uma instituição, como por exemplo, um partido político, uma Universidade ou grupos autônomos formados por *atores* distintos, que compartilham os mesmos interesses. É o caso de muitas páginas criadas para eventos específicos.

Em algumas pesquisas, citadas por Recuero (2009), verificou-se que a formação de laços virtuais fortaleceu os laços sociais no mundo físico, pois intensificou o contato dos indivíduos.¹⁶⁷

Um conceito interessante para analisar o tecido social formado em redes virtuais foi desenvolvido a partir da década de 1960. Segundo Sibeles Cazelli (2005), na primeira metade do século passado, a visão predominante era de que a inserção educacional ampla permitiria igualdade de acesso a oportunidades e que, portanto, teria um papel central na construção de uma sociedade justa e democrática. No entanto, com o passar do tempo ficou evidente que havia desigualdades no processo de escolarização, o que levou estudiosos a desenvolverem conceitos novos para analisar o problema.

Assim, o Relatório elaborado por Coleman, em 1966, introduziu outro conceito, o de *capital social*. O conceito ainda está em desenvolvimento, mas Recuero (2009) aponta um elemento que perpassa todos os autores. O capital social “[...] refere-se a um valor constituído a partir das interações entre os atores sociais.” (RECUERO, 2009, p. 45).

Por sua vez, Cazelli (2005) enfatiza que:

A problemática que leva Bourdieu e Coleman a uma concepção ampliada do conceito de capital repousa, fundamentalmente, sobre evidências empíricas que apontam as limitações do conceito de capital econômico para explicar plenamente a ligação entre nível socioeconômico e bons resultados educacionais, o que os faz considerar que outras formas de capital, tais como o capital social e cultural, contribuem diretamente e interagem com o capital econômico para fortalecer esta relação. (COZELLI, 2005, p. 39).

¹⁶⁷ O namoro que se inicia nas redes e se concretiza no plano físico é um exemplo, muito mais comum do que se imagina. Inclusive há termo diferente para designá-lo. O namorado, a namorada apenas virtual é denominada de crush, alguém que se tornou desejável ao ponto de poder ser assumido no mundo físico.

É possível extrair elementos mais descritivos quando se compara o conceito elaborado por Coleman e por Bourdieu.

Para Cazelli (2005), em Coleman o capital econômico significa renda, riqueza material, bem como acesso a bens e serviços que possibilitam conduzir o sujeito e sua família a diferentes posições socioeconômicas. Assim, o *capital social* seria uma variedade de relações sociais compartilhadas que facilitariam certas ações dos indivíduos, como procurar um emprego.

Não é um atributo do indivíduo e sim de seu grupo social originário, sua família. É este grupo e suas relações extras familiares que concederão caminhos possíveis para o indivíduo se firmar na sociedade, a partir das relações que já construíram. Neste sentido, quanto mais privilegiadas as relações familiares dos indivíduos maiores serão suas redes sociais e suas chances de sucesso. E isso se aplica ao desempenho escolar que é diretamente influenciado pelo nível educacional familiar.

Em Bourdieu, segundo Cazelli (2005), o capital econômico também definirá a posição social do indivíduo. No entanto, o espaço social é repleto de conflito, no qual os indivíduos elaboram estratégias para manter ou melhorar sua posição social.

Desta forma, o *capital social* seria a agregação de recursos de uma rede de relações sociais de reconhecimento mútuo, em que se realizam trocas materiais e simbólicas que concebem ao indivíduo o sentimento de pertença a determinado grupo social. Ao contrário de Coleman, Bourdieu entende que o *capital social* pertence ao indivíduo e tende a se reproduzir e acumular, até mesmo em capital econômico.

Como o *capital social* reproduz relações sociais estáveis, estas podem proporcionar benefícios materiais e simbólicos para os membros que compõe a rede, sendo imprescindível analisar este conjunto de relações ao se tentar compreender as classes sociais.

No campo social, no qual se manifestam as relações de poder, há distribuição desigual do *capital social*, que contribui para a geração de desigualdades sociais. Isso porque, de acordo com Cazelli (2005), Bourdieu relaciona o *capital social* aos benefícios obtidos pelos sujeitos em suas redes extrafamiliares e às lutas concorrenciais que os indivíduos e grupos travam no tecido social.

Em termos de redes sociais virtuais, Recuero (2009) entende que o *capital social* - compreendido como os laços sociais formados no ambiente virtual - é heterogêneo porque as interações se dão com amplitude maior e muitas vezes com *atores* distantes fisicamente. Mas tais laços podem influenciar as relações sociais no mundo físico.

As redes formadas no *ciberespaço*, segundo Recuero (2009), possuem características mistas. Ou seja, elas podem apresentar um único *nó* – conjunto específico de *atores* - que concentra a maior parte das conexões. Podem ser descentralizadas, de modo que vários *nós* se constituem como centro das conexões ou ainda distribuídas por meio de vários *nós* igualitários de conexões, sem apresentar qualquer hierarquia.

Mas em qualquer modalidade que se apresentem, as redes promovem a multiplicação do conhecimento produzido, que é apropriado como bem comum. No entanto, assim como a lógica do estoque zero pós-fordista, tal conhecimento compartilhado é produzido segundo demandas dos próprios *atores*.

O essencial para analisar as redes “[...] é observar a rede como um elemento em constante mutação no tempo.” (RECUERO, 2009, p. 79). Isso porque as constantes transformações das redes sociais virtuais dão-se pela influência constante das interações no *ciberespaço*.

O dinamismo das redes abarca certa ordem de agregação, que convive com o caos, sempre disposto a desagregar e efetuar rupturas. Daí porque Recuero (2009) elabora o conceito de *emergência*, segundo o qual os comportamentos dos *atores* se dão de forma extremamente coletiva, mas sem haver centralização, pois “[...] todo processo dinâmico nas redes sociais será considerado como emergente e capaz de impactar a estrutura.” (RECUERO, 2009, p. 81).

Os processos de interação podem ser de cooperação gerada pelo compartilhamento de interesses individuais, pelo *capital social* envolvido nas interações e pelas finalidades pactuadas pelos grupos que são formados.

Mas a dinâmica das redes comporta, ao mesmo tempo, processos de competição que envolve conflitos não hostilizados e, geralmente, agregam a cooperação. Isso ocorre, por exemplo, quando grupos disputam o maior número de visualizações de um post, o que é de extrema importância nessa lógica.

Um aspecto interessante é o ranking das competições em redes sociais. O *trending topics*, ferramenta muito utilizada pelos internautas brasileiros – que se configuram como uns dos povos mais engajados no mundo nas redes sociais – é um exemplo interessante.

Os *trendings* são gerados automaticamente pelo Twitter. Por meio de um algoritmo que identifica os assuntos mais comentados na plataforma Twitter pelo mundo, a partir da leitura da hashtag.

Por fim, as interações podem assumir a forma de conflito, geralmente acompanhado de muita hostilidade que podem ocasionar o desgaste e até mesmo a completa ruptura daquele

nó. O conflito, normalmente, também envolve a cooperação entre os *atores*. Ele está muito presente em perfis e páginas que propagam discursos de ódio na rede, mas também descrevem os contra ataques que são realizados.

Recuero (2009) destaca que é comum novos usuários perceberem o conflito como algo negativo. No entanto, é o conflito aberto que provoca a harmonia nas redes e permite a criação de narrativas dissonantes.

O conflito, muitas vezes, fortalece as estruturas sociais formadas na rede, aumentando a união dos *atores*, por mais estranho que isso possa parecer. Isso porque o ataque gera uma reação coletiva de defesa.

Um dos recursos mais utilizados nas redes sociais para efetuar o conflito é o uso de *trolls*. O *troll* é uma figura mitológica escandinava, meio ser humano, meio animal, gigante, que vive em florestas ou em cavernas e grutas subterrâneas. É descrito na mitologia como um ser maldoso e estúpido.

No mundo das redes sociais, o *troll* é o *ator* que invade as páginas para fazer comentários ofensivos e iniciar o conflito. O *troll* persegue um determinado *ator* e o ataca sistematicamente, até ser expulso daquele perfil. Sua intenção é o conflito aberto e permanente, mas isso é apenas uma estratégia e não a sua finalidade.

Todos nós somos *trolls* em potencial e utilizamos a estratégia com relativa frequência. A página do perfil de Michel Temer, por exemplo, é atacada por *trolls* diariamente. E os *trolls* brasileiros deixaram de lado qualquer pudor e passaram a atacar páginas de organismos internacionais, como a ONU, sempre que a figura virtual de Michel Temer se faz presente.¹⁶⁸

O *troll* também pode ser um *ator* virtual que não possui correspondência no mundo físico. Os *robôs* são perfis falsos, de pessoas imaginárias, criados por profissionais do *marketing*, com uma finalidade específica.

¹⁶⁸ O ataque sistemático de *trolls* aos perfis de Michel Temer ganharam o apelido de *vomitação*. Eles consistem em postar uma emoji- figura de uma carinha - vomitando, sempre que o perfil de Michel Temer posta qualquer comunicação. Em setembro de 2016, a ONU se assustou com o número elevado de *trolls* na foto oficial de Michel Temer na plataforma Instagram, que ultrapassaram mais de 30 mil. Algo que nunca havia ocorrido nos perfis virtuais da ONU. Para aprofundamento, indica-se a leitura de FOTO de Temer no Instagram da ONU é ridicularizada por brasileiros. **Revista Fórum**, Porto Alegre, 22 set. 2016. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2016/09/22/foto-de-temer-no-instagram-da-onu-e-ridicularizada-por-brasileiros/>>. Acesso em: 03 de out. 2016. e VOMITAÇÃO contra Temer toma conta da página do G20 no Facebook. **Brasil 247**, Brasil, 04 de set. 2016. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/midiatech/253363/%E2%80%98Vomita%C3%A7%C3%A3o-contra-Temer-toma-conta-da-p%C3%A1gina-do-G20-no-Facebook.htm>>. Acesso em: 03 de out. 2016.

Os *robôs* apareceram no Brasil na eleição de 2014 e sua forma de atuação – por enquanto - pode se dar de duas maneiras. Ou o *robô* assume uma identidade performática, que atrela o discurso político a uma dose de comédia, como foi o caso dos perfis Dilma Bolada e Haddad Tranquilão, ou ele se apresenta como uma pessoa comum.

Ao se apresentar como uma pessoa comum, a tarefa do *robô* é gerar o maior conflito possível. Ele entra em perfis opositores e comenta agressivamente as postagens. A agressividade do *robô* gera – quase que instantaneamente – uma reação emocional e coletiva. Em virtude da cooperação já consolidada naquele *nó* dos laços virtuais, os *atores* tendem a rebater a mensagem do *robô*. Mas ao fazerem isso, o *robô* atinge seu objetivo.

O *robô* não se interessa pelo debate, pois ele é uma espécie de máquina e não uma pessoa real. Ele é um *ator* virtual criado para se parecer com uma pessoa real, que não existe. Talvez esse fato torne o *robô* uma persona não emotiva. Ele não se sente ofendido ou atacado, pois não é um sujeito real do mundo físico e sim uma ação de *marketing*. No entanto, é muito difícil identificar um *robô*, já que ele se constrói a partir de elementos comuns, como fotos familiares, etc.

Ao comentarem a postagem ofensiva do *robô*, o efeito é que é justamente a mensagem combatida que vai aparecer nos perfis de outros *atores*. Isso porque, quanto mais comentada uma postagem, maior é o seu nível de visualização, o que não ocorre com os comentários posteriores, que entram numa espécie de limbo, pois a sua visualização requer uma ação mais complexa dos outros *atores*, que é abrir outra janela de navegação.

Um exemplo são as postagens de *robôs* nas páginas criadas em apoio a Dilma Rousseff ou Lula. Se o *robô* postar a mensagem de que “Temer é um excelente governante”, quase que instantaneamente, os *atores* daquele *nó* rebaterão a mensagem, discordando de seu conteúdo. No entanto, é mensagem do *robô* que será visualizada nas redes sociais e passará a imagem de que aquela é a opinião do grupo.

Sejamos sinceros. Em tempos super acelerados, de mera aparência, o que importa é a “manchete” e não o conteúdo do debate. Poucas são as pessoas que conferem as informações vinculadas nas redes sociais, apesar do acesso a elas ser muito mais fácil hoje em dia. E tal fato torna a manipulação da informação e a mentira em mecanismos mais utilizados nas redes sociais.

Durante a Copa do Mundo de 2014, o site Não Salvo publicou um vídeo no qual afirmava que a Coreia do Norte havia chegado a final do campeonato, após várias vitórias de goleadas. O vídeo foi gravado em coreano e apresentado como se fosse real.

No entanto, o vídeo era um desafio lançado pelos internautas ao próprio administrador do site Não Salvo, Maurício Cid. Era uma brincadeira em forma de competição, a principal característica do site. Ocorre que o vídeo foi acessado por norte-coreanos, que o reproduziram, crendo ser verdade. Três dias após sua publicação, o vídeo foi compartilhado por perfis da imprensa mundial, gerando certo desconforto ao Governo brasileiro.

Ao longo dos últimos dois anos, o conflito manifestou-se, especialmente, envolvendo temas como racismo, sexismo e LGBTfobia. Porém, Recuero (2009) identifica o conflito também quando há a utilização da comunicação mediada por computadores com fins para militares, como é o caso do Estado Islâmico, por exemplo.

Cada um desses processos tem, assim, impacto diferenciado na estrutura social. Enquanto a cooperação é essencial para a criação e a manutenção da estrutura, o conflito contribui para o desequilíbrio. A competição, por outro lado, pode agir no sentido de fortalecer a estrutura social, gerando cooperação para atingir um fim comum, proporcionar bens coletivos de modo mais rápido, ou mesmo gerar conflito, desgaste e ruptura nas relações. (RECUERO, 2009, p. 83).

Outra ferramenta interessante das redes sociais são os memes. Memes são mensagens diretas, que possuem ou não imagens, e que tem a capacidade de auto propagarem-se, devido à repetição do compartilhamento.

O primeiro meme brasileiro surgiu em janeiro de 2012. Uma propaganda de investimentos imobiliários foi veiculada na TV local do Estado da Paraíba. Na peça publicitária, um senhor de meia idade, de uma rica família paraibana, falava das maravilhas do empreendimento e posava ao lado de sua família. Porém, faltava uma das filhas, uma adolescente que estava cursando intercâmbio na época. A propaganda terminava com o senhor dizendo que toda a família ficara encantada com o empreendimento, “menos a Luiza, que está no Canadá”.

Tão somente isso bastou para a piada ganhar todo o território brasileiro, por meio do *ciberespaço*, nas plataformas Orkut – que estava ativa até então – e Facebook. Os *atores* virtuais começaram a utilizar essa frase, sempre quando indagados se iriam a algum lugar. Ninguém conhecia Luiza. Ninguém iria para o Canadá. Mas os brasileiros gostaram da brincadeira e a reproduzem insistentemente – embora agora os memes possuam conteúdos mais politizados do que a piada pela simples piada.

Outro elemento de destaque nas redes sociais são os *conectores*. Tais *atores*, para Recuero (2009), exercem um papel fundamental na topologia das redes virtuais, vez que são eles os grandes responsáveis pela multiplicação da comunicação.

O *conector* é um *ator* virtual destacado.¹⁶⁹ Normalmente, é uma figura pública massificada, como um artista ou uma personalidade intelectual. O *conector* espalha a notícia e a opinião nas redes sociais virtuais e por possuir um grande número de seguidores, ele é capaz de formar uma espécie de onda comunicacional em um determinado grupo que a multiplicará para outros.

No Brasil, os *conectores* tiveram papel de extrema importância na disputa eleitoral de 2014 e 2016. Sejam eles progressistas, como Tico Santa Cruz, da banda de rock Detonautas, os atores José de Abreu, Letícia Sabatella, Wagner Moura, Gregório Duvivier. Sejam eles mais conservadores, como o enigmático Olavo de Carvalho, a atriz Suzana Vieira, o ator Alexandre Frota, entre inúmeros outros personagens.

Tendo em vista que as relações sociais no mundo virtual são extremamente mutáveis e dinâmicas, a adaptação dos *atores* torna-se constante. E tal característica, para Recuero (2009), provoca a necessidade de auto-organização constante.

Isso porque cada adaptação provoca uma mudança nos *atores* e novas regras de convivência necessitam ser pactuadas para que aquela estrutura social virtual permaneça. Ocorre que a estrutura de relacionamentos não é hierárquica. Ela possui uma forte característica horizontal, que privilegia a autogestão.

O grupo precisa, constantemente, adaptar-se aos elementos externos que a ele incidem. Desta forma, um ataque de *trolls*, um conflito profundo, o surgimento de novos *atores* que desejam cooperar ou competir, geram a necessidade diária de reorganização, para evitar a ruptura do próprio grupo.

Ora, tais características acabam impactando o tecido social do mundo real, pois elas tendem a ser transplantadas para a realidade física, já que são processos que provocam profundas alterações na construção identitária do *ator* que, na verdade, é um sujeito de carne e osso.

Mas antes de adentrar esse tema, é necessário compreender como se trava a guerra política no ambiente virtual.

¹⁶⁹ Os *robôs* também podem assumir a forma de *conectores*, como é o caso do perfil Dilma Bolada, que chegou a ter, em 2014, quase dois milhões de seguidores nas plataformas Facebook, Instagram e Twitter. O administrador do perfil é Jefferson Monteiro, estudante de publicidade, de 24 anos.

8.2.2.#SaímosDoFacebook

Em uma de suas aulas, Márcio Túlio Viana (informação oral)¹⁷⁰ indagou para seus jovens alunos: “seria a internet o novo palco da guerra social?”

Talvez ainda não exista uma resposta definitiva a tal indagação. Mas se pode afirmar que vivenciamos outra era das lutas sociais, na qual a projeção do “eu” no mundo virtual possui uma alta capacidade de mobilização, que se dá de forma coletiva, ao contrário dos prognósticos pessimistas construídos na virada do século XX para o XXI.

Para Malini e Antoun (2013), o surgimento do *ciberativismo* rompe com o tradicional ativismo social que se realizava no campo da comunicação social.

Desde o século XIX, como relata Thompson (2002b), os trabalhadores já travavam lutas comunicacionais, em seus panfletos. A guerrilha comunicacional já produzia contrainformações e se intensificou ao longo do século XX.

Nos anos 1960/70/80, a crítica utilizou os próprios instrumentos de comunicação de massa – como o rádio – para disseminar suas ideias. O ativismo comunicacional, desde a segunda metade do século XX, é denominado de *midialivrisimo*, como esclarecem Malini e Antoun (2013).

[...] o midialivrisimo de massa reúne experiências de movimentos sociais organizados que produzem mídias comunitárias e populares, de dentro do paradigma da radiodifusão, se afirmando como prática da sociedade civil alternativas e antagonistas em relação ao modo de se fazer comunicação dos conglomerados transnacionais e nacionais de mídia (que controlam a opinião pública desde o nível local até o internacional). (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 21).

No entanto, a partir dos anos 1990 - com a consolidação do *ciberespaço* – surge outro modelo de guerrilha midiática. As narrativas *hackers*, construídas a partir de discussões coletivas e subterrâneas, inauguram uma nova era. Agora, as informações vazam dos mais variados centros comunicacionais, ao mesmo tempo e de forma imediata.

O *midialivrisimo* ciberativista reúne a invenção de dispositivos tecnológicos e processos de compartilhamento de comunicação, a partir da colaboração em rede. Tal formato possibilita a produção comunicacional completamente livre, sem intermediários e sem hierarquias.

Na nossa avaliação, esses dois modos de midialivrisimo têm uma mesma base

¹⁷⁰ Anotações de aula do professor Dr. Márcio Túlio Viana, no Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas no segundo semestre do ano de 2013.

comum: a (*sic*) lutas antidisciplinares dos anos 60 e 70. E conjugam do mesmo verbo: libertar-se. Mas eles possuem genealogias distintas. O midialivrismo de massa quer se libertar do poder concentrador da propriedade dos meios de comunicação; o ciberativista quer radicalizar os direitos fundamentais (ou mesmo subverter o sentido liberal destes), sobretudo a liberdade de expressão. Ambos reivindicam uma outra economia política dos meios, em que a propriedade dos meios deve ser comum, isto é, que a cooperação na produção social de conteúdos midiáticos seja regida por uma estrutura decisória coletiva da sociedade civil e por um direito de autor que permita que os conteúdos circulem livremente pela sociedade, e não apenas se torne uma máquina arrecadadora de patente.) (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 22).

Assim, a dinâmica comunicativa tomou outra forma, pois a produção que antes se dava por um processo unilateral, agora é integrada. Se antes o indivíduo apenas recebia a informação, agora ele a constrói e a interpreta. O diálogo comunicacional tornou-se o padrão.

Sendo o midialivrista o *hacker* da narrativa, ao submeter esta ao compartilhamento em ondas – espalhamento da ideia no *ciberespaço* -, ele força a disputa comunicacional, por meio da transformação desta em algo múltiplo, conflitivo e construída, a partir das mais diversas subjetividades.

Malini e Antoun (2013) entendem que os midialivristas proletarizam a internet por meio de atuações performáticas que chamam a atenção dos sujeitos comuns e demais ativistas sociais. Mas tal processo ainda guarda um traço anárquico, pois a radicalização democrática da comunicação parte da noção de “ação direta anarquista” que cria uma zona de impotência para o poder, já que ele não pode ali atuar.¹⁷¹

O desenvolvimento e apropriação desta nova forma de comunicar acabaram transferindo sua lógica para o mundo real. Ocupar o *ciberespaço* – uma dinâmica natural, como já demonstrado – possibilitou a formação de uma nova tática dos movimentos sociais: ocupação total de todos os espaços físicos, inclusive o próprio corpo do sujeito.

A Batalha de Seattle, em 1999, é descrita por Recuero (2009), Malini e Antoun (2013) como marco dessa nova lógica.

Durante a rodada de negociação da OMC, ativistas utilizaram a internet para organizar um movimento inédito de resistência. Enquanto a mídia tradicional vinculava os protestos à indignação dos fazendeiros contra o protecionismo dos EUA, fora do alcance da grande mídia ocorria um conflito radical que visava contestar as políticas neoliberais.

Quando os conflitos intensificaram-se, a narrativa oficial da grande mídia alternou-se.

¹⁷¹ As constantes declarações de Michel Temer demonstram isso. Ele quase suplica, por meios tradicionais da mídia, para não receber a alcunha de “golpista”. Ele tenta criar outra imagem de sua figura pública, mas tudo se mostra em vão. No mundo virtual construiu-se sua imagem negativa e ela chegou ao mundo real, na abertura das Olimpíadas e Para Olimpíadas e até mesmo no plano internacional. Ser chamado de Mr. Fora Temer por um empresário chinês deve ter sido um duro golpe em sua autoestima.

O Prefeito de Seattle declarou estado de emergência e imagens de violência passaram a ser veiculadas pela grande mídia. Praticantes de *black block* foram qualificados como *ciberpunks* violentos, algo similar ao que ocorreu no Brasil, com o triste editorial de Arnaldo Jabor.

No entanto, surgiu uma nova narrativa organizada pela *Independent Media Center* que se firmou como o principal órgão de notícias sobre os acontecimentos, em tempo real na internet. O que também ocorreu no Brasil, em 2013, com o surgimento da *Mídia Ninja*, que em 2014 ganhou um coirmão, os *Jornalistas Livres*.

A criação de uma narrativa alternativa, que apresentava as razões dos manifestantes, bem como a violência policial, acabou engajando muitos sujeitos nos protestos. Tal fato ocorreu na Batalha de Seattle, no *Occupy Wall Street* e nas Jornadas de Junho brasileiras.

Mas a articulação comunicacional em redes virtuais também produziu outra forma de se guerrear. A guerra em rede de terroristas do Estado Islâmico e da Al Qaeda, do tráfico de drogas do Cartel de Cali adquiriu outro formato.

Ao contrário da tradicional “guerra total de alta intensidade” travada por Estados Nacionais, a guerra em rede apresenta baixa intensidade com uso de táticas e tecnologias de comunicação, distribuídas por todo o planeta e inalcançáveis – até o presente momento – para o aparato militar tradicional.

A outra prática utilizada tanto pelos grupos definidos pela grande mídia como terroristas, quanto por movimentos populares, é a adoção da afluência do combate. Os ataques são coordenados e surgem de múltiplos lugares, ao mesmo tempo, tornando impossível a identificação de um possível centro de controle.

Para que tudo isso seja possível de ocorrer, é necessária a construção – seja no plano virtual, seja no plano real – de relações sólidas entre os *atores*, pautadas pela confiança e lealdade. E uma das estratégias para se construir este tipo de relação é formação de células estratégicas.

As células são microgrupos, divididos por tarefas, geralmente articuladas em quatro eixos, de acordo com Malini e Antoun (2013). Os eixos seriam: comando, combate, apoio e comunicação, que facilitariam a mobilização, a partir da fragmentação do núcleo de comando, algo presente na própria reestruturação produtiva.

A comunidade ativista, entretanto, transformou na prática o sentido da palavra resistência. Ela mergulhou nas entranhas do novo meio da Internet e constituiu através das potências anárquicas e libertárias, trazidas por ela, suas comunidades e suas práticas. Para o ativismo resistir não é mais apenas sofrer a paixão do combate com o poder atual do Estado e seus dispositivos de governo. Resistir tornou-se também inventar os movimentos através dos quais os modos autônomos de viver e

governar a própria vida possam ser, ao mesmo tempo, as formas de lutar e se manifestar publicamente. (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 142).

Se antes a resistência popular prescindia da inserção do indivíduo na produção capitalista – premissa marxista – de modo que o sujeito apartava sua vida e anseios sociais da vida militante, agora a tônica é outra.

Os ativistas sociais do século XXI são indivíduos completos, que não precisam sacrificar sua vida ativa pelos interesses revolucionários. Este sujeito é revolucionário no mundo real, no mundo virtual, em sua vida afetiva sexual, no trabalho, na escola, na Universidade, nas festas que frequenta. É um ser total e múltiplo que anseia unificar seu corpo e sua alma em uma luta pela sua completa integração social.

Esse novo formato encontra-se presente na guerra travada pelos movimentos sociais. Estruturas horizontais, sem líder identificável. Cujos ataques ocorrem de forma disseminada e múltipla, com ampla divulgação imediata, compartilhada em ondas, é a lógica que assistimos desde o início da segunda década dos anos 2000.

A utilização do *ciberespaço* como forma de articulação de discurso, disseminação da revolta e concretização das ações nas ruas do mundo físico têm se apresentado – até então – como uma eficaz fórmula de rearticulação das forças sociais. Talvez ainda seja muito cedo para produzir prognósticos, mas parece que o novo veio para ficar e é necessário compreendê-lo para que seja possível continuar resistindo.

8.3 #BaileEOcupeComigo

Se for verdade que a reformulação do capitalismo forjou um novo tipo de sujeito, não nos parece que este se tornou incapaz de resistir. Adotando uma nova gramática política, rearticulando o *locus* coletivo no *ciberespaço*, a revolta se dissemina pelo mundo.

Dos subúrbios de Paris, em 2006, nos quais os jovens de origem mulçumana exigiam o reconhecimento do *status* de cidadãos, ao ano de 2011, quando um silencioso protesto contra o corte de árvores levou à derrubada de um Governo e se espalhou, dando um tom de Primavera à Revolta Árabe, enquanto os subúrbios de Londres ardiam em fogo, provocados por jovens desempregados, assistimos o mundo abalar-se novamente.

Grécia, Espanha, Portugal, todos assistiram atônitos a força pulsante de uma nova esquerda cuja pauta extrapolava a questão trabalhista e que arrastava milhares de pessoas às ruas.

Em 2012, estudantes chilenos com seus uniformes de pinguins exigiram e conquistaram o acesso público ao ensino. No Brasil, em 2013, nada e ninguém nos representava.

Cada país teve um desfecho diferente. Entre os árabes eclodiu uma violenta guerra civil que fez ressurgir milhões de famintos refugiados. No Brasil, um triste golpe à democracia.

Mas as vozes não se calaram, elas apenas passaram a dançar outra música.

Márcio Túlio Viana e Anamaria Viana (2016) compreendem que da mesma forma que a dança clássica racionalizava o corpo do bailarino - diminuindo o espaço para a criação - a Modernidade da Revolução Industrial o fazia com o operário. E, se hoje, a dança privilegia a improvisação e os espaços da livre criatividade, o mesmo ocorre no espaço produtivo.

Porém, tanto no mundo da dança, quanto na fábrica, o espaço da livre criação foi o local da resistência e da autoafirmação do sujeito. E se a racionalização extrema da dança e da organização da produção capitalista são motivos de duras críticas, não significa que deixaram de permear tais mundos.

Assim como é na música popular, onde, aparentemente, não há a presença da rigidez do *script*, na vivência social no capitalismo reorganizado:

Também [...], há um *script*, uma linha mestra, que marca os limites do próprio gênero e ao mesmo tempo o sustenta, como os pilares de uma ponte; mas em volta dessa gramática musical o intérprete se movimenta, acrescentando-lhe novos adjetivos e assim re-tocando, à sua maneira, o que foi *tocado* originalmente pelo criador da obra. (VIANA; VIANA, 2016, o. 9-10).

Não há o abandono da gramática política que denuncia a desigualdade da distribuição de bens e riquezas. Ela apenas foi reformulada, para adquirir significados mais profundos que abordam questões que afetam a subjetividade dos sujeitos e a forma como eles se enxergam no mundo.

Ora, o que se reivindica é participação ampla e igualitária que permita que todas as formas de se enxergar o mundo sejam legitimadas por meio do consenso de respeito mútuo. Pois “[...] parece que hoje queremos – muito mais do que antes – ser protagonistas, participar; não à toa, um dos verbos da moda é *empoderar-se*.” (Viana, 2016, p.24).

Outro elemento parece estar bem presente nas atuais formas de resistência. #OcupaTudo é o mais enérgico e impactante vocábulo da atual luta anticapitalista. Ocupação de espaços públicos, de praças, de Universidades, de escolas, do *ciberespaço* e do próprio corpo parece ser a mais legítima forma das lutas sociais no século XXI.

Essa forma de resistência tem se propagado desde a Batalha de Seattle, mas também foi antecipada pela crítica estética artística.

De acordo com Rosa Martínéz (2003), Santiago Sierra, artista espanhol, tornou-se uma grande referência da contracultura do século XXI. Contestando os padrões estéticos do minimalismo, Sierra propôs uma arte que denuncia a exploração no trabalho e a submissão dos indivíduos ao destino econômico.

O minimalismo, enquanto movimento artístico da segunda metade do século XX, em especial da década de 1980, propunha a redução formal da arte e a produção de objetos em série, que transmitia ao observador a percepção do ambiente em que se inseria como algo limpo do caos.

Sierra, por sua vez, rejeitou a ideia de serialização e suas críticas estéticas tornaram-se muito mais profundas. Ao se transferir para o México, em 1995, Sierra passou a denunciar o *novo espírito capitalista* que se apresentava como aldeia global sem fronteiras, que pretendia deslocar não somente o físico dos indivíduos, mas também o político e o social.

Martínéz (2003) relata que a desconstrução do minimalismo – como linguagem hegemônica - tornou-se uma obsessão nas obras de Sierra, mas se aprofundou quando o artista passou a situar que os deslocamentos são de pessoas e não somente de mercadorias. Sua própria casa é uma obra artística que articula o interior e o exterior, o público e o privado, a mercadoria e a impossibilidade de sua apropriação.

Em 2001, em Dublin, Irlanda, durante uma partida de futebol, em um estádio com padrões estéticos minimalistas, ocorreu um protesto de rua, denunciado como violento. Sierra logo afirmou que:

[...] atos de vandalismo referem-se à violência acumulada pelo trabalhadores nas sociedades industriais, referem-se aos exercícios de recarregar as energias e são uma metáfora para o desmantelamento das correntes emancipadoras ou testemunha da derrota da mesma e sua conversão em ódio. (MARTINÉS, 2003, p. 18, tradução nossa).¹⁷²

A partir daí, surgiu na obra de Sierra o corpo humano como local de resistência. Sierra passou a denunciar as dependências físicas, psicológicas, econômicas e políticas dos corpos em relação aos contextos institucionais e as respectivas conversões sociais impostas pelo capitalismo global.

¹⁷² [...] actos vandálicos remiten a la violencia acumulada por el trabajador en las sociedades industriales, aluden a los ejercicios de recarga de sus energías y son metáfora de la desarticulación de las corrientes emancipatorias o testimonio de la derrota de las mismas y su conversión en odio. (MARTINÉS, 2003, p. 18.).

O trabalho humano é representado nas obras de Sierra como castigo e o salário como instrumento para impedir a tomada de decisões, uma relação de submissão econômica e estética do próprio corpo. O corpo, então, torna-se o lugar da revolta repleta de ódio, face ao não cumprimento das promessas emancipatórias.

Na virada do século XX para o XXI, Sierra introduz em suas obras os indivíduos. Pessoas comuns, estigmatizadas, deslocadas do espaço de cidadania e da moralidade imposta pelo sistema.

Importante destacar que a linguagem aparece também como espaço de resistência. Em 2001, Sierra introduz frases de grande impacto em suas obras, tal como “pessoas originárias deste lugar, fora!” (tradução nossa)¹⁷³, em exposições realizadas em países que foram vitimados pela colonização capitalista, iniciada no século XVI.

A intenção de Sierra era evidenciar a exclusão desses indivíduos de qualquer espaço de poder e de saber. O artista “[...] insistiu no trabalho como tecnologia de dominação e punição, constância desejada de violência e de processos disciplinares e do poder objetificador do dinheiro.” (MARTINÉZ, 2003, p. 24, tradução nossa).¹⁷⁴

Nasce assim o novo indivíduo que resiste, que sonha, que ocupa. Mas como isso seria possível na concretude do mundo físico?

8.3.1 #ComQueRoupaEuVou?

Uma indagação que se tem feito presente é com relação à liderança em rede. Há líderes ou não em tais movimentos sociais?

Ao contrário da tradicional luta social dos séculos XIX e XX, nas quais o líder era facilmente identificável devido à sua sistemática aparição pública para exercer a liderança, o século XXI parece reconfigurar tal ideia.

O líder não é mais um sujeito de carne e osso, e, sim, um discurso. É a partir das narrativas comuns, que forjam a identidade dos sujeitos e os mune do sentimento de pertença a determinado grupo que os indivíduos estão se organizando.

Em outras palavras, o líder é a narrativa. Ele tende a não se identificar fisicamente no mundo real, pois ele se plasma por meio de um discurso compartilhado, construído de forma,

¹⁷³ “personas originarias de este lugar, fuera!”

¹⁷⁴ “[...] insistía in el trabajo como tecnología de dominación y como castigo, desejando constância de la violencia de los procesos disciplinarios y del poder objetualizador del dinero.” (MARTINÉZ, 2003, p. 24).

tendencialmente, coletiva. É algo muito inovador, que tem causado muito espanto aos movimentos sociais tradicionais.

As narrativas acabaram dando origem a diversos grupos políticos – coletivos. Muitas vezes tais grupos surgem das redes sociais virtuais e se plasam no mundo real. Outras – em menor escala – efetuam o movimento contrário.

Tais coletivos reinventam, cotidianamente, os sentidos da prática democrática radicalizada, de modo a manter a unidade interna e a relação externa com outros grupos de matrizes ideológicas e reivindicatórias distintas.

A participação democrática direta e interativa tornou-se o núcleo central de nova forma de organização. Mas, além disso, ela quebrou a lógica estática que até então conduzia a organização dos movimentos sociais.

As assembleias populares horizontais – APH – parecem ser a concretização da dinâmica das redes virtuais no mundo físico. Para Manuel Castells (2013), o papel da internet é fundamental para a dinâmica dos novos movimentos sociais. Mas isso não quer dizer que a internet é a causadora da indignação social, e, sim, que ela permite a conexão, o compartilhamento desta.

Na estrutura de guerra em rede – transportada para as ruas -, duas práticas se apresentam como de extrema importância. Uma delas é o funcionamento mais horizontal possível, de modo que há ausência de líderes personificados ou a multiplicação destes. Isso faz com que a tomada de decisões se dê por meio de processos de consulta e formação de consenso. A nosso ver, a comunicação horizontal no *ciberespaço* é uma das causas que deram origem a este modelo de debate.

A comunidade virtual é uma rede de guerra que usa a contrainformação para lutar contra os Estados global e local, mas seu combate se desenvolve através de sua própria construção como um modo surpreendente de inventar valores e práticas democráticas no seu interior, utilizando-se da comunicação distribuída em rede interativa em vigor na Internet. (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 85-86).

Falas de no máximo dois minutos talvez representem o limite de 140 caracteres do Twitter. Mãos erguidas que balançam substituindo as palmas - quando a fala agrada - não seriam os emoji¹⁷⁵ ou curtidas do Facebook? Microfones e megafones abertos a qualquer um para se manifestar, assim como é no *ciberespaço*. Regras de funcionamento pré-estabelecidas

¹⁷⁵ São símbolos visuais que demonstram emoções. Carinhas tristes, felizes, doentes, indignadas e mais de 1.100 símbolos já catalogados.

em conjunto, antes do início de cada assembleia, assim como se faz nas comunidades virtuais.¹⁷⁶

Mas o papel da internet e nas plataformas sem fio ultrapassam a instrumentalidade: ela cria as condições para uma forma de prática comum que permite a um movimento sem liderança sobreviver, deliberar, coordenar e expandir-se. Ela protege o movimento da repressão de seus espaços físicos liberados, mantendo a comunicação entre as pessoas do movimento e com a sociedade em geral na longa marcha da mudança social exigida para superar a dominação institucionalizada. (CASTELLS, 2013, p. 167).

A cultura da autonomia em relação a quaisquer instituições – inclusive aquelas tradicionais dos movimentos sociais - parecia ter ganhado as ruas. Mas seria isso mesmo? É importante destacar que este mesmo desejo de ampla autonomia foi a base da reestruturação produtiva que parece ter implicado no reforço e interiorização da subordinação trabalhista, como lembra Souto Maior (2008).

Talvez o otimismo de Castells (2013) carece de uma análise um pouco mais aprofundada. Aquela dinâmica tão horizontal e participativa das APH escondia um traço determinante do próprio *ciberespaço*: o poder está na capacidade de construir a narrativa e torná-la predominante.

Os militantes de várias organizações dos movimentos sociais eram habituados com a retórica e a fala pública, o que a maioria das pessoas não são. E tal característica foi explorada durante as APH. Mas, além disso, foi utilizada uma tática de retórica bem antiga. Os coletivos e movimentos organizavam-se para inscrever as falas individuais em bloco.

À pessoa comum parecia que a repetição do discurso por indivíduos diferentes que, aparentemente, não se conheciam demonstrava certa concordância com aquele ponto de vista. Além disso, quando um membro de determinado agrupamento fazia o uso da fala, seus pares a endossavam, levantando as mãos para demonstrar concordância e assim contaminar os demais presentes.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Durante as Jornadas de Junho, em Belo Horizonte, as APH utilizavam cerca de duas, três horas para, primeiro, estabelecer as regras de funcionamento. Durante a Ocupação da Câmara de Vereadores, um fato curioso ocorreu. Eram comuns práticas sexuais coletivas entre os ocupantes e após uma delas um grupo de mulheres reivindicou a realização de uma assembleia. O tema do debate foi surpreendente. Elas desejavam a “paridade de gênero na prática sexual”, isso porque havia mais homens do que mulheres. A assembleia ocorreu e durou cerca de 4 horas. Foi deliberado que “não se pode estabelecer regras em práticas sexuais que destoam da imposição burguesa, pois impor limites seria restringir a liberdade, que era o cerne de todo o movimento”.

¹⁷⁷ A própria autora fez uso dessa tática por diversas vezes, conforme orientação do coletivo que compunha na época, Kizomba.

O horizontal e participativo também possui suas falhas ocultas, porém consegue absorver algo importante na sociedade atual: a necessidade de cada indivíduo manifestar-se e se sentir como membro ativo de qualquer coletividade.

Como lembra Viana (informação oral)¹⁷⁸, há uma certa tendência de interpretar essa necessidade de participação apenas - ou especialmente - como o resultado de um desgaste da democracia representativa e uma nova postura política diante do mundo. No entanto, nos parece que não é apenas isso. A nova forma de socializar no mundo virtual acaba contribuindo para a necessidade de autoafirmação dos sujeitos.

Apesar de ainda apresentar falhas, é uma ideia radical que rompe com a lógica hegemônica, presente em todas as instituições representativas do Estado Moderno – inclusive o sindicato. A necessidade de ser escutado talvez seja o motor da generalização da ideia de não representatividade institucional que tanto contamina as eclosões sociais pelo mundo na segunda década dos anos 2000.

A necessidade de escuta, inclusive, pode ser observada nas grandes metrópoles. As pichações tendem demonstrar isso. Nos Brasil dos anos 1990 começaram a proliferar pichações dialógicas. Diferentes grupos estabeleciam diálogos e disputas entre si, utilizando uma linguagem simbólica que somente eles conheciam.

Hoje em dia, um passeio no centro da cidade demonstra algo ainda mais profundo. Postes, muros, prédios, banheiros tornaram-se espaço de diálogo social entre indivíduos diferentes. Uma maneira de autoafirmação, com profundo conteúdo político explícito. Uma espécie de perfil coletivo gigante, em rede social, encrustado na cidade.

Ora, nas caóticas e amedrontadoras mega cidades, que nada e nem ninguém enxergam, a pichação transforma-se em um poderoso ato de resistência individual que busca compartilhar vários sentimentos. Além disso, torna a cidade viva, pulsante e recusa o imaginário da ordem e resignação que o capitalismo pretende incutir nos sujeitos. Sim, a cidade vibra, ela estabelece conexões, ela é repleta de sujeitos que desejam ser ouvidos.

Mas esse sujeito que anseia ser escutado, quem realmente é?

Ora, hoje em dia, um mesmo ativista social pode pertencer a vários grupos distintos, formando a sua identidade como um mosaico, altamente móvel. É como se o ativista trocasse de roupas constantemente, de modo improvisado, a partir do que se faz necessário naquele instante.

¹⁷⁸ Encontro de orientação, no ano de 2016.

Ele atua no movimento de resistência urbana, participa de greves, utiliza a cultura para disseminar seu discurso político, mas tende a não se agregar permanentemente a nenhum movimento.¹⁷⁹

Um conceito interessante que pode ser aplicado nessa forma revolucionária de mobilizar-se é o elaborado por Bauman (2001). *Cloakroom communities*¹⁸⁰ seria uma comunidade de frequentadores de um espetáculo que se vestem para aquela ocasião, obedecendo a um código implícito de convivência que torna todos, aparentemente, uniformes visualmente naquele evento. Ao deixarem o evento, tais sujeitos retornam às suas vestimentas singulares.

Para Bauman (2001), neste cenário os diferentes indivíduos necessitam de um evento para se uniformizarem momentaneamente em um mesmo espaço geográfico. Mas tais eventos não são capazes de conceder uma uniformização que permaneça no tempo. Ou seja, a ligação entre o interesse do indivíduo e o do grupo que participa daquele espetáculo só se faz no evento.

A ligação entre a comunidade explosiva em sua encarnação moderna especificamente líquida e a territorialidade não é porém necessária, nem, certamente, universal. A maioria das comunidades explosivas contemporâneas são feitas sob medida para os tempos líquidos modernos mesmo que sua disseminação possa ser projetada territorialmente; elas são extraterritoriais (e tendem a obter sucesso mais espetacular quanto mais livres forem das limitações territoriais) – precisamente como as identidades que invocam e mantêm precariamente vivas no breve intervalo entre a explosão e a extinção. Sua natureza “explosiva” combina bem com as identidades da era moderna líquida: de modo semelhante a tais identidades, as comunidades em questão tendem a ser voláteis, transitórias e voltadas ao “aspecto único” ou “propósito único”. Sua duração é curta, embora cheia de som e fúria. Extraem poder não de sua possível duração mas, paradoxalmente, de sua precaridade e de seu futuro incerto, da vigilância e investimento emocional que sua frágil existência demanda a gritos. (BAUMAN, 2001, p. 248).

Os “odiados” praticantes de *black bloc* parecem ser os portadores mais legitimados desta nova forma espetacularizada de luta social.

Dupuis-Déri (2014) esclarece que, ao contrário do que é sustentado pela grande mídia, não existe um grupo político denominado *black bloc*. Não sendo um agrupamento, não possui uma pauta de reivindicação específica, uma bandeira comum capaz de conferir-lhes identidade coletiva própria.

¹⁷⁹ Após quinze anos de militância no Partido dos Trabalhadores, na tendência interna Democracia Socialista, vinculada ao braço estudantil e ao braço sindical, a autora se tornou uma militante mosaico. De 2013 para cá, percebeu que a rigidez comportamental e discursiva – às vezes muito contraditória – que lhe era imposta pelo núcleo militante não era compatível com a liberdade que ansiava. Foi uma decisão difícil, cuja tomada só foi possível durante a escrita da presente tese.

¹⁸⁰ Comunidade de bengaleiro. Tradução nossa.

Segundo um mito muito difundido, só existiria um Black Bloc, uma única organização permanente com múltiplas ramificações internacionais. Na verdade, porém, o termo Black Blocs representa uma realidade mutável e efêmera. Os Black Blocs são compostos por agrupamentos de indivíduos ou grupo de pessoas formados durante uma marcha ou manifestação. A expressão designa uma forma específica de ação coletiva, uma tática que consiste em formar um bloco em movimento no qual as pessoas preservam o anonimato, graças, em parte, às máscaras e roupas pretas. Embora os Black Blocs por vezes recorram à força para exprimir sua crítica radical, eles costumam se contentar em desfilar calmamente. (DUPUIS-DÉRI, 2014, p. 10).

Em outras palavras, *black bloc* é uma tática de manifestação. Um tipo de ação direta violenta que foi muito utilizada pelos anarquistas dos séculos XIX e XX e que esteve presente, inclusive, no movimento feminista liberal inglês – em 1903 -, como relatado por Dupuis-Déri (2014).

O objetivo do *black bloc*, para Dupuis-Déri (2014), é apontar a presença de uma crítica radical ao capitalismo no seio da manifestação e que busca auxiliar os demais participantes, garantindo-lhes o direito de serem escutados.

O intuito do praticante de *black bloc* não é realizar a revolução. Para Dupuis-Déri (2014), apesar de a grande mídia caracterizá-los como jovens vândalos, eles não possuem – em geral – tal inocência. Ou seja, é uma tática performática, teatral, que cabe como uma luva na atual sociedade do espetáculo.

Os praticantes do *black bloc* costumam ir às manifestações, vestidos normalmente, e se juntam aos agrupamentos políticos dos quais fazem parte. Em um determinado momento da manifestação, anonimamente, eles desaparecem e reaparecem todos vestidos de preto ou com rostos ocultados.

Para Dupuis-Déri (2014), a vestimenta preta tem duas intenções: ocultar a identidade individual e formar outra identidade grupal dentro da manifestação. O bloco preto, quando formado, desloca-se para frente da manifestação ou para a parte de trás e forma um corpo único que atua como se fosse uma coisa só. Magicamente, depois ele se desfaz.

Chega a ser até mesmo contraditório. No momento atual dos conflitos sociais, as identidades tornaram-se núcleos centrais de resistência. Questões de gênero, de raça, de orientação sexual livre mobilizam mais dos que as tradicionais pautas distributivas de bens. Mas o *black bloc* é justamente o ocultamento momentâneo de qualquer identidade individual.

Nos EUA, na Europa, em terras árabes e latino-americanas, os praticantes de *black bloc* enfrentaram as mesmas acusações, originadas dos porta-vozes do sistema e reproduzidas pelos meios midiáticos e pelos próprios partidos trabalhistas e organizações populares tradicionais.

A imagem pública dos Black Blocs foi distorcida pelo ódio e pelo desprezo que seus muitos críticos alimentam por eles: políticos, policiais, intelectuais de direita, jornalistas, acadêmicos e porta-vozes de diversas organizações progressistas institucionalizadas, assim como outros manifestantes que acham que eles colocam em risco pessoas que não estão preparadas para enfrentar a violência policial. (DUPUIS-DÉRI, 2014, p. 23).

Seriam eles apenas vândalos sem qualquer racionalidade política? Ou seriam apenas *popstars* sedentos por fama? Ambos os discursos estiveram presentes, ao redor do mundo. Porém, no Brasil, recebeu um recorte especial: de gênero.

A apresentação de uma líder dos *black blocs* pela mídia tradicional envolveu sua exposição como mulher em busca da espetacularização de seu próprio corpo. Ao fazer um ensaio de nudez para a Revista Playboy, Sininho contribuiu para a estigmatização da mulher brasileira na sociedade e, em especial, na política. Tal fato pode ter contribuído para a tentativa de contenção dos novos movimentos populares que eclodiram no Brasil, a partir de 2010.

Entretanto, as Jornadas de Junho de 2013 – que tanto impactaram o Brasil - foram precedidas pelo surgimento de novos movimentos sociais. A partir do recorte de Belo Horizonte – cidade na qual atuou a autora-, buscar-se-á apontar quem são e o que desejam tais movimentos, bem como os desafios e contradições que enfrentam, o que se passa a fazer no próximo capítulo. O objetivo é compreender como esses podem contribuir para o resgate da legitimidade do movimento sindical.

9 O HORIZONTE É REBELDE: A RENOVAÇÃO DAS CRÍTICAS NO BRASIL DO SÉCULO XXI

O nosso som não tem idade,
 Não vê raça
 E nem vê cor
 Mas a sociedade
 Pra gente não dá valor
 Só querem nos criticar,
 Pensam que somos animais
 Se existia o lado ruim,
 Hoje não existe mais.
 Porque o funkeiro de hoje em dia,
 Caiu na real
 Essa história de porrada,
 Isso é coisa banal
 Agora pare e pense,
 Se ligue na resposta
 Se ontem foi a tempestade,
 Hoje virá abonaça
 É som de preto
 De favelado
 Mas quando toca,
 Ninguém fica parado.

(Trecho do Funk “Som de Preto”, MCs Amilcka e Chocolate)

No capítulo anterior, foi apresentado o novo modo pelo qual os movimentos sociais estão se rearticulando – tanto no mundo virtual, quanto no mundo físico. O *locus* de resistência popular que se encontrava, nos séculos XIX e XX, no chão das fábricas capitalistas, transferiu-se para o mundo virtual.

Segundo Viana (informação oral)¹⁸¹, talvez o virtual alimenta a resistência do mundo concreto e vice-versa, demonstrando o hibridismo que tem permeado toda a existência individual e social, no século XXI.

A partir da articulação em rede – atual característica organizativa do próprio capitalismo -, os jovens criaram interessantes formas de resistência que incluem a conexão entre o ciberespaço e a realidade concreta, transportando a horizontalidade do discurso; reivindicando o resgate de tradições culturais; efetuando a resistência territorial e corporal ao *ethos* capitalista; lutando pelo reconhecimento das identidades negadas pelo sistema e pela redistribuição de bens e riquezas, a partir da articulação do discurso para além da relação assalariada.

¹⁸¹ Observação de orientação do professor Dr. Márcio Túlio Viana, em encontro virtual realizado em fevereiro de 2017.

Em junho de 2013, essa inovadora forma de mobilização social foi desencadeada – massivamente - pelos jovens, no Brasil, causando espanto e gerando o caos. As características anárquicas do discurso no mundo virtual foram transferidas para o mundo concreto, o que impossibilitou, até mesmo, a compreensão do movimento – que fomenta até hoje intensos debates políticos e acadêmicos - e ocasionou a queda de um Governo eleito legitimamente.¹⁸²

O objetivo do presente capítulo é analisar tal fenômeno - a partir do olhar de jovens que dele participaram, inclusive, a autora. Posteriormente, buscar-se-á apresentar os movimentos sociais que antecederam as Jornadas de Junho de 2013, mas sem esgotar o tema, devido à sua multiplicidade e suas formas maleáveis e em constante mutação. A partir da análise destes, talvez, seja possível identificar suas principais reivindicações.

A cidade de Belo Horizonte foi escolhida para tal recorte, por dois motivos. O primeiro é que as Jornadas de Junho de 2013 ganharam aqui um discurso mais progressista, se comparadas com outras cidades brasileiras. O segundo é que a autora participou ativamente de tais movimentos.

No entanto, a descrição também incluirá um movimento de âmbito nacional de grande relevância que ocorreu em 2013 e que quase não foi objeto de estudos acadêmicos: os *Rolezinhos*. Além disso, será destacado o papel da cultura negra na construção das reivindicações, em especial, a cultura funk. O intuito é buscar revelar as aspirações e consequências desses movimentos, que podem também impactar na necessária rearticulação do movimento sindical.

9.1 #NinguémMeRepresenta

Palavras de ordem funkeadas, longas caminhadas marcadas por muita alegria e irreverência, símbolos retirados do mundo virtual que se misturaram ao velho jogral¹⁸³ e aos megafones abismaram o mundo no mês de junho de 2013.

¹⁸² A nosso ver, as forças conservadoras aproveitaram-se do caos dos Levantes de Junho para articularem-se no Congresso Nacional e provocarem o impeachment de Dilma Rousseff. Entendemos que o discurso pró impeachment foi alimentado a partir das insatisfações com a crise econômica e o clássico discurso anticorrupção – presente em outros momentos históricos brasileiros, como a queda do Presidente Jango, em 1964. Até o presente momento, não foi comprovado que Dilma Rousseff tenha cometido crime de responsabilidade. A tática de construção de tal discurso, junto à população, utilizou a mídia tradicional e as redes sociais. A esse respeito, indica-se a leitura da tese de doutoramento de COSTA JÚNIOR, Ernane Salles da. **Sobre vozes da rua e gigantes que despertam:** retratos de um imaginário. 2016. 168f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2016.

¹⁸³ Método de repetição coletiva, em onda, de informações e comandos que foi utilizado nas greves das décadas de 1970 e 1980 e também nas manifestações de junho de 2013.

Imaginava-se que os jovens do século XXI eram o fruto da alta tecnologia que impedia a construção da sociabilidade porque ficavam isolados do mundo em seus *nots*, *tablets* e *smarthphones*. Mas eles surpreenderam a todos, pois usaram a tecnologia para reconstruir o *locus* da solidariedade que havia sido quebrado pelo capital no fim do século XX.

A fábrica descentralizada, o consumo customizado, as relações sociais plásticas e mutáveis não foram obstáculos para os sonhos de igualdade e liberdade se reconstruírem. Mas agora sob novos parâmetros.

Usando uma nova gramática política, construída na junção da aprendizagem com o tradicional e as novas tecnologias, surge o *webativismo* que é transportado para experiências que fazem uma releitura dos conceitos de democracia e lideranças de massas, como as assembleias populares horizontais, espaço que também tem se construído – com várias falhas, como ocorre com tudo que é novo – e vão além, ao propor a edificação de um espaço cultural mais amplo, com a saída da Universidade para as ruas, inclusive.¹⁸⁴

Como já debatido no capítulo anterior, a disputa pela informação é uma característica que sempre esteve presente nos movimentos sociais, mas no século XXI adquire novas proporções. A disputa entre a mídia massificadora e conservadora se dá com a mídia alternativa, multi ramificada que os jovens construíram.

Ao mesmo tempo velhas estratégias como o *black bloc* ganham novas dimensões com o *webativismo*. O ataque aos símbolos do capitalismo industrial e financeiro constitui-se como uma reação à violência direta imposta pela *docilização* dos corpos dos trabalhadores no capitalismo.

Todos esses elementos estiveram presentes nas Jornadas de Junho de 2013. No entanto, o desfecho de tal movimento implicou a restrição da democracia e a ameaça aos direitos sociais, contrariando todos os propósitos iniciais do movimento. Os críticos costumam acusar as Jornadas de Junho como um movimento impulsionado pelas forças conservadoras. Mas seria isso mesmo ou as suas inovadoras características levaram a isso?

Após o movimento de massas de 2013, a sociedade brasileira polarizou-se, acentuando a forma limitada e binária de se compreender a política. Como esclarece José Luiz Quadros de Magalhães (2014), tudo foi resumido à fórmula simplista do “*nós versus eles*”. Além disso, verificou-se um incremento da rejeição aos processos eleitorais, em especial nas eleições municipais de 2016, bem como aumentaram, significativamente, as expressões políticas de

¹⁸⁴ A assembleia popular horizontal de Belo Horizonte (APH) promoveu, nos meses de junho e julho de 2013, no Viaduto Santa Tereza, aulas públicas, das quais a autora também participou enquanto professora popular, sobre vários temas, tais como: desmilitarização da polícia, terceirização, entre outros.

sujeitos que se apresentam como apolíticos.

Interpretar todo esse conjunto de informações e sentimentos não é tarefa simples e, talvez seja necessário abandonar velhos conceitos para propiciar a maior compreensão desse novo período histórico. Ora, em 2013 “as ruas se revelaram como um grande palco de manifestações e reivindicações por direitos. Em torno de tensões e disputas, as jornadas foram marcadas pela pluralidade de pautas, de exigências e de narrativas [...]” (COSTA JÚNIOR, 2016, p. 13).

A presença ampla da heterogeneidade de discursos quebrou a lógica de lutas sociais, instituída desde o nascimento e consolidação do capitalismo. Compreender as *pautas mosaico*, como denominam Ricci e Arley (2014), exige novo método, para evitar o que Costa Júnior (2016) denomina de reificação de bandeiras¹⁸⁵ que esvaziam a complexidade intrínseca das Jornadas.

Com o intuito de dar um significado mais amplo às Jornadas de Junho de 2013, adotar-se-á a divisão temporal elaborada por Costa Júnior (2016). Nesse sentido, o marco inicial deste movimento massivo de âmbito nacional teria ocorrido em seis de junho de 2013, quando o Movimento Passe Livre – MPL -, que discute a crise de mobilidade urbana nas grandes metrópoles brasileiras, realizou seu primeiro ato em São Paulo.

Importante destacar, como lembram Ricci e Arley (2014), que o MPL foi constituído em 2005, no Fórum Social Mundial, e já discute a questão da mobilidade urbana há mais de uma década. Ou seja, não foi um movimento que nasceu do dia para noite e, sim, um movimento articulado, de âmbito nacional - embora não conectado a partidos políticos -, que efetua ações concretas que buscam discutir a vivência dos indivíduos nas grandes metrópoles.

O segundo momento das Jornadas foi eclodido pela violência estatal utilizada para reprimir o MPL, pois as mobilizações deste, até então, não ganhavam destaque nas mídias. O aparecimento público de um movimento que contestava, de acordo com Costa Júnior (2016), “a imagem de um país próspero e pacífico”, acabou fazendo emergir uma série de questões não resolvidas e contraditórias. A narrativa da mídia tradicional, que buscava justificar a violência estatal, aprofundou o sentimento de insatisfação.¹⁸⁶

¹⁸⁵ O termo reificação é de origem marxista. Implica a transformação da força de trabalho em mera mercadoria. Na linguagem utilizada pelos movimentos sociais, reificação de bandeiras de luta significa o esvaziamento dessas, a partir da perda da autoconsciência e autonomia dos sujeitos. Em outras palavras, o sujeito utiliza uma bandeira de luta de forma passiva e acrítica, sem saber o sentido daquilo que reivindica.

¹⁸⁶ Os primeiros editoriais jornalísticos sobre as manifestações de 2013 – televisivos, escritos e virtuais – apresentavam os jovens militantes de movimentos pela mobilidade urbana como criminosos. Quando as manifestações se espalharam pelo Brasil, a mídia mudou o tom e começou a exaltar as manifestações. Porém, quando as manifestações agregaram o elemento violência, por meio da prática de *black bloc*, a mídia novamente

Dessa forma, a partir de dezessete de junho de 2013, inaugura-se a fase mais caótica das Jornadas. Entra no cenário o *webativismo* da Mídia Ninja, apresentando outros argumentos e narrativas, em tempo real, que descontrolam o discurso da mídia oficial. A articulação em rede acaba provocando manifestações enormes em todas as grandes cidades do país.

Nesse momento, desaparece o discurso uniforme, homogêneo. Todas as insatisfações coletivas e individuais manifestaram-se, em uma espécie de “carnaval político”, como definem Ricci e Arley (2014). A horizontalidade e multiplicidade dos discursos foi a característica mais marcante. Mas a falta de lideranças identificáveis provocou o assombro do Poder Público central. Como atender as reivindicações se elas sequer podem ser identificadas?

O cenário caótico impulsionou a disputa de narrativas. Enquanto movimentos sociais identitários – feministas, LGBTs e negro – buscaram organizar o discurso em torno de tais bandeiras, outros movimentos sociais - que discutem a questão de moradia e territorialidade -, tentaram legitimar as Jornadas por meio de suas lutas. Tal fato acabou gerando uma espécie de competição entre os movimentos progressistas.

Formou-se, então, o cenário perfeito para a mídia ligada a interesses de determinados grupos de poder, direcionar a opinião pública para a construção do discurso da negativa da política, por meio da ideia de combate à corrupção. Surge o “Gigante Acordou”, articulando o que Costa Júnior (2014) define como a “patologia da identidade brasileira”.

Essa estratégia do poder econômico constituído não esteve presente somente no Brasil, mas também na Primavera Árabe, com uma dose maior de violência, e no *Occupy Wall Street*, que acabou levando à eleição de Donald Trump. Talvez os resultados tenham sido diferentes apenas na Grécia, Espanha e Portugal, países nos quais manifestações massivas, com as mesmas características, acabaram impulsionando um novo desenho das forças progressistas.

O que há de comum em todos esses movimentos que ocorreram pelo mundo e utilizaram as redes sociais para a construção horizontal do discurso e para a mobilização social? Parece que o elemento de contestação da democracia representativa liberal foi o estopim de todos eles. Se assim for, é chegada a hora de efetuar reflexões que admitam os limites das forças progressistas dentro do Estado Capitalista.

Ora, embora a reivindicação do MPL, por meio da bandeira “não é por vinte centavos, é por direitos” tenha sido o estopim das Jornadas de Junho brasileiras, estas “[...] não foram

as criminalizou e criou até uma designação para definir esses jovens: vândalos. Essa oscilação contraditória da opinião da mídia brasileira ganhou destaque no jornalismo internacional.

uma espécie de ‘grau zero’ de luta, um evento que rompe como novidade sem qualquer legado, desprovido, portanto, de historicidade.” (COSTA JÚNERIO, 2016, p. 15).

É a partir de tal concepção que se buscará analisar os novos movimentos sociais, de modo a apresentar sua historicidade, com o intuito de compreender seus objetivos. Uma vez que o recorte será efetuado em Belo Horizonte, inicialmente será apresentado o movimento da greve dos professores, de 2011, que possibilitou a articulação dos movimentos sociais nas Jornadas de Junho de 2013 e deu outra característica a esta na capital mineira.

9.2 #OProfessorÉMeuAmigoMexeuComEleMexeuComigo

Em 2011, os professores da rede pública estadual de Minas Gerais realizaram a maior greve da categoria no Estado. Cento e treze dias de luta e resistência pela implementação do piso nacional dos professores - garantido pela Lei nº 11.738/2008 e não instituído pelo então Governador, Antonio Anastasia.

Liderados pela jovem professora Beatriz Cerqueira¹⁸⁷ – Bia -, os professores efetuaram uma articulação, até então, inédita para o sindicalismo brasileiro. Ao invés de vincularem a greve à aspiração salarial, como é a praxe do discurso corporativista do sindicalismo, vincularam suas reivindicações a um interesse da sociedade: a educação pública, universal, inclusiva e de qualidade.

Tal estratégia fez com que a greve contasse com o apoio de amplos segmentos dos movimentos sociais de todo o país. Uma rede de cooperação, que se iniciou com a contribuição financeira de sindicatos filiados à CUT, em Minas Gerais, e acabou absorvendo sindicalistas ligados à CSP-Conlutas, à CTB, ao movimento estudantil – em todos os níveis, secundaristas, universitários e pós-graduandos -, ao MST, às Brigadas Populares¹⁸⁸, aos padres vinculados à linha progressista e a outros diversos apoiadores do Brasil inteiro.

Na greve dos professores foi possível identificar a potência criativa da *multidão*, à qual nos referimos no capítulo anterior. Ao contrário das greves clássicas, em que a disciplina fabril está presente no próprio movimento de resistência, com a observância dos tempos para fala, para cantar os jargões, na greve dos professores a *multidão* expressava suas insatisfações de forma alegre e inventiva.

Por meio de desenhos, faixas, pichações, canções, jargões espontaneamente

¹⁸⁷ Na época já era Coordenadora Geral do SindUte – Sindicato Único dos Trabalhadores em Educação de Minas Gerais -, cargo que ocupa até os dias de hoje. Atualmente, também é a Presidenta da CUT Minas Gerais, a segunda mulher na história a ocupar tal cargo.

¹⁸⁸ Movimento de Ocupação Urbana.

elaborados, sem a intervenção direta dos dirigentes do movimento, a *multidão* manifestava-se. Alguns detalhes curiosos chamaram a atenção. Enquanto os estudantes pintavam os rostos e exibiam suas faixas ali mesmo elaboradas, grupos musicais vinculados aos movimentos sociais apresentavam-se, enquanto a *multidão* dançava. As falas no microfone, por mais que se tentasse estabelecer uma ordem, alternavam-se constantemente e era aberta a todos os presentes, expressando as diversas visões que cada segmento do movimento social ali presente possuía sobre um tema que era tão caro e comum a todos: o direito à educação pública e de qualidade.

Assim, de uma questão salarial que envolvia diretamente somente os grevistas, o movimento paredista dos professores evoluiu para a contestação do próprio sistema de ensino, da exploração dos recursos naturais e para o apelo à responsabilidade socioambiental.

Estudante mineiro, qual sua missão? É lutar pelo minério, para a educação!

O grito dos estudantes conectava-se à luta dos atingidos por barragem, ao mesmo tempo em que se interligava com a reivindicação da UBES, da UNE, da ANPG e da Juventude Cutista¹⁸⁹ pela destinação de 10% do PIB e de 50% dos fundos do pré-sal para a educação. E a discussão sobre os *royalties* do minério levou a reflexões sobre a responsabilidade socioambiental.

E nas Minas Gerais também estavam representantes dos estudantes chilenos que, no mesmo ano, em conjunto com os trabalhadores de seu país, contestavam todo o sistema educacional, de forma extremamente criativa. Muitas vezes fantasiados, invadindo programas de televisão, com coreografias ensaiadas, os estudantes chilenos – carinhosamente chamados de pinguins, devido a seus uniformes - exigiam o direito à educação pública.

O professor é meu amigo. Mexeu com ele, mexeu comigo!

Ao final da mais longa greve dos trabalhadores da educação pública mineira, nasceu um novo movimento que iria adquirir extrema importância nos anos posteriores. Ao rejeitarem a utilização de um discurso corporativista para implantação do piso nacional dos professores, tais trabalhadores reinventaram o modo de se fazer sindicalismo. A pauta salarial – de interesse restrito - foi substituída por um discurso em favor dos interesses amplos da sociedade.

Assim nasceu um novo tipo de sentimento de pertença. Estudante ou trabalhador – assalariado, precarizado ou desempregado, endividado ou “sem teto” - todos estavam juntos a partir dos mesmos sonhos. No entanto, não foi apenas o discurso que proporcionou tal

¹⁸⁹ Secretaria Nacional da CUT, existente desde 2009.

articulação. A integração de interesses esteve presente também na prática.

Formou-se um Comando de Greve¹⁹⁰, com mais de quinhentas pessoas, representando todos os movimentos sociais. Cada ato, cada palavra, cada passo daqueles professores agora representariam os sonhos da sociedade e, por tal motivo, deveriam e foram discutidos em amplas assembleias.

Esse modelo de organização acabou mostrando-se instigante e com alta capacidade de mobilização social. Encerrada a greve, o Comando foi transformado no QLE – Quem Luta Educa. O QLE passou a reunir-se, periodicamente, entre os anos 2012 e 2013. E quando eclodiram as Jornadas de Junho, o QLE passou a exercer um novo papel, o que acabou dando um tom diferente às Jornadas de Junho, em Belo Horizonte.

Adotando a tática de dispersão, os membros do QLE deixaram de ser percebidos coletivamente e se inseriram nas Jornadas de Junho de forma individualizada ou em pequenos grupos. Faziam o uso da fala, identificando-se como militantes sociais distintos, embora apresentassem discursos retóricos similares, que eram construídos coletivamente em sucessivas reuniões.

Desta forma, conseguiram construir um pequeno consenso progressista em torno das bandeiras multifacetárias, dando um tom mais avermelhado às manifestações se comparado a outras capitais brasileiras.

Posteriormente, em setembro de 2015, o QLE desfez-se e foi substituído pela FBP - Frente Brasil Popular. A FBP ganhou proporções nacionais e uma identidade própria no mundo virtual.

Devido os impactos positivos dessa forma de articulação de interesses trabalhistas – que não se expressou em ganhos salariais, já que os professores mineiros somente tiveram garantido o piso nacional após a eleição de outro Governador – outros sindicatos de professores começaram a utilizar a mesma estratégia. A greve dos professores do Paraná e de São Paulo – em 2014, 2015 e 2016 - adquiriu o mesmo formato e propiciou a mesma empatia.

Posteriormente, essa articulação transferiu-se para os estudantes que ocuparam as Escolas e Universidades em 2016, quando o Governo Temer resolveu alterar as grades curriculares. Embora, até o presente momento, tais movimentos não tenham conseguido conquistar suas reivindicações, certo é que inauguraram um novo período de lutas sociais, trabalhistas e de outras naturezas, no Brasil, o que pode nos garantir, pelo menos, certo grau de esperança.

¹⁹⁰ A autora integrou esse Comando de Greve, representando a ANPG, entidade estudantil nacional da qual era diretora na época.

Desde 2013, o Brasil tornou-se um caldeirão de manifestações populares que variam entre movimentos ultraconservadores¹⁹¹ a movimentos extremamente progressistas. Manifestações, revoltas, rebeldias, insurreições, articulações de coletivos, ocupações tornaram-se constantes. Lutas pelo reconhecimento de identidades encontraram-se com as clássicas lutas por redistribuição de bens e riquezas. Entretanto, parece que houve o abandono da “grande narrativa revolucionária”. A tendência parece ser buscar micro revoluções.

Viana (informação oral)¹⁹² entende que tal processo contém uma dualidade, pois de um lado percebe-se o renascimento da solidariedades, para além dos interesses pessoais e de grupo, e de outro o abandono das grandes narrativas, que supostamente teria como causa exatamente a falta de solidariedades. Talvez seja uma espécie de síntese: as pessoas - ou muitas delas - continuam solidárias, mas têm dificuldade em pensar o futuro - e, conseqüentemente, a grande narrativa -, uma vez que enfatizam o presente. Quem sabe planejar o futuro dependa de instituições, hierarquias, rigidez, o que está sendo exatamente contestado?

Por sua vez, o enfraquecimento eleitoral dos partidos trabalhistas não nos parece um alinhamento ideológico conservador na sociedade brasileira. Talvez essa percepção - que prevalece entre os analistas de gerações anteriores - oculte o fato de que, na atual fase capitalista, não existem grandes diferenças entre “direita” e “esquerda”, como lembra Magalhães (2014), uma vez que as práticas políticas têm se aproximado e que o poder do capital financeiro têm determinado as políticas econômicas.¹⁹³

Os atuais movimentos sociais elaboram suas críticas em torno de questões mais profundas que tocam o próprio *ethos* do capitalismo. Nos próximos tópicos, buscar-se-á apresentar os novos movimentos sociais.

Para tanto, iniciaremos pelos movimentos denominados de esquerda cultural, que utilizam a própria cultura popular brasileira para contestar as exclusões que são impostas pelo sistema. Ao final, tentar-se-á conectar tais movimentos àqueles que reivindicam moradia, mobilidade urbana, reforma agrária e o próprio sindicalismo.

¹⁹¹ Não são objeto dessa tese os movimentos conservadores.

¹⁹² Observação de orientação do prof. Dr. Márcio Túlio Viana, em encontro de orientação virtual, realizado em fevereiro de 2017. A observação foi incluída porque a autora partilha a mesma compreensão.

¹⁹³ A observação de José Luiz Quadros de Magalhães diz respeito aos países da Europa. Adotamos tal posicionamento, mas fazendo uma ressalva. O Brasil teve, ao longo dos últimos treze anos, políticas keynesianas de bem-estar social de grande projeção. Tais medidas, provavelmente, causariam maiores impactos estruturais na sociedade brasileira, caso não tivessem sido interrompidas pelo Governo Temer. No entanto, os últimos meses do Governo Dilma Rousseff foram marcados pela adoção de políticas econômicas que privilegiaram o capital financeiro. No entanto, parece que o PT compreendeu que deve voltar a seus discursos originais, mais próximos ao marxismo. Mas, ainda, não se pode confirmar essa hipótese.

No entanto, a autora pede licença aos avaliadores, pois, inicialmente, apresentará a cidade, a partir de seu olhar, como uma pessoa apaixonada por Belo Horizonte e todas as contradições que nela existem. Não é uma metodologia científica validada, mas sim uma descrição que pode ser de extrema importância para a compreensão da própria dinâmica dos novos movimentos sociais que atuam na cidade.¹⁹⁴

9.3 #OHorizonteÉBeloERebelde

Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, é uma metrópole com cerca de dois milhões e quatrocentos mil habitantes.¹⁹⁵ Cercada pela Serra do Curral, foi planejada e construída para ser a capital política, econômica e administrativa do Estado, em 1897, sob influência do positivismo.

O forte apelo da ideologia republicana no Brasil, que marcou a construção e fundação da cidade, reflete-se na Praça da Liberdade, onde se localiza o Palácio da Liberdade, sede do Governo Estadual até 2010, quando foi inaugurada a Cidade Administrativa, projetada por Oscar Niemeyer. A Praça, em frente ao Palácio, possui um jardim que reproduz o Jardim de Versalhes, em referência à Revolução Francesa.

A cidade conta com um conjunto arquitetônico de grande relevância, que inclui vários projetos de Niemeyer, espalhados em inúmeras de suas regiões, sendo que o Conjunto Arquitetônico da Pampulha foi tombado como patrimônio histórico mundial, pela Unesco, em 2016.

Belo Horizonte é cercada de ladeiras, o que torna a cidade um ambiente ambíguo, repleto de altos e baixos. Na parte de cima da região central da cidade, encontram-se os bairros nobres, a famosa região da Savassi e o Palácio da Liberdade.¹⁹⁶ Já na parte baixa desta circulam as camadas populares, entre a Avenida Afonso Pena, Praça Sete e Praça da Rodoviária, o que inclui uma extensão de cerca de seis mil metros quadrados.

¹⁹⁴ Tal apresentação também é um convite aos avaliadores para conhecerem Belo Horizonte.

¹⁹⁵ Dados disponíveis em IBGE. **Censo 2010:** Sinopse do censo demográfico de 2010 – Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?uf=31>> Acesso em: 14 de jan. 2017.

¹⁹⁶ Ao contrário de Rio de Janeiro e São Paulo, cidades nas quais as manifestações vermelhas e verde-amarelo realizavam-se nos mesmos locais, em Belo Horizonte ocorreu uma divisão territorial. Enquanto as manifestações vermelhas ocorriam na parte baixa da cidade, Praça Sete e Praça Afonso Arinos, as manifestações verde-amarela concentravam-se na parte alta, especialmente na Praça da Liberdade.

Essa parte baixa central é o palco da oculta Belo Horizonte *underground*, na qual se desenvolve movimentos culturais que fogem, por completo, dos padrões estabelecidos pela indústria cultural.

Descendo a Praça da Liberdade pela Rua da Bahia, imortalizada pela frase do cronista Rômulo Paes - “Minha Vida é Essa, subir Bahia e Descer Floresta” - observa-se um grande painel de grafites¹⁹⁷ – hoje, o maior do Brasil.¹⁹⁸ Esse é o prelúdio do que se encontrará na parte baixa central de Belo Horizonte. Todos os bares dessa região possuem banheiros com pichações dialógicas e políticas, trazendo um elemento inusitado à cidade.

Andando ainda em direção à parte baixa, na rua Sergipe, está localizada a primeira Igreja de Belo Horizonte – Catedral de Nossa Senhora da Boa Viagem¹⁹⁹ – padroeira dos viajantes. Construída em 1709, quase duzentos anos antes de ser fundada a cidade, a Igreja possui o estilo neogótico. É lá que, curiosamente, se reúne a Marcha da Maconha, tema do qual trataremos no item 9.4.1.

Ao atravessar a Avenida Afonso Pena, passando pelo Parque Municipal, chega-se à Avenida dos Andradas, por onde corre o Ribeirão Arrudas. Do outro lado está a Praça Rui Barbosa, ou Praça da Estação, local onde estão plantados alguns dos marcos das origens da história e arquitetura neoclássica da capital mineira.

Na Praça da Estação foi construída a Estação Central, que recebeu o comboio de inauguração da cidade, mas que também é o marco zero da linha férrea – ativa até os dias de hoje – da Estrada de Ferro Central do Brasil. O primeiro relógio público de Belo Horizonte foi instalado no alto da torre da Estação, cuja praça começou a ser construída em 1904.

Hoje, a Praça da Estação centraliza um circuito cultural formado pelos prédios do Museu de Artes e Ofícios²⁰⁰, Casa do Conde de Santa Marinha, Centro Cultural da UFMG, Viaduto de Santa Tereza e a Serraria Souza Pinto. A grande maioria desses prédios é da década de 1920, e possui o estilo neoclássico. Essa região é denominada, pelos moradores da cidade, de Baixo Centro ou, simplesmente, *O Baixo*.

¹⁹⁷ Manifestação artística em espaços públicos. São desenhos gráficos, em cores fortes, que surgiram em Nova York, na década de 1970, e que hoje, nos grandes centros urbanos brasileiros, estão presentes em vários espaços públicos (prédios, muros, viadutos, pontes), geralmente associados à temáticas de reivindicação de direitos e críticas sociais.

¹⁹⁸ Desde que o Prefeito de São Paulo, João Dória, determinou que se apagassem os grafites dos Arcos do Jânio e da Avenida 23 de maio.

¹⁹⁹ A Igreja original foi substituída pela atual construção em estilo neogótico, em 1932.

²⁰⁰ O orientador da autora, prof. Dr. Márcio Túlio Viana, costuma dar aulas passeio no Museu de Artes e Ofício. O prédio do Museu possui portas de vidro, que possibilitam que usuários do trem e do metrô visualizem, de onde estão, o acervo do Museu.

No Baixo ocorrem algumas das manifestações político culturais mais interessantes da cidade, que buscaremos sintetizar a seguir.

9.3.1 #BaixoCentroÉCultural

Às sextas-feiras à noite, centenas de belorizontinos costumam reunir-se para saborear a comida e a cachaça mineira no Edifício Arcângelo Maletta, na Rua da Bahia. O Maletta abrigou o Grande Hotel até 1957, quando se transformou em um edifício residencial – que até hoje acomoda muitas *repúblicas* de estudantes – e comercial, repleto de escritórios, livrarias, bares e restaurantes. O Edifício é tombado como patrimônio histórico e cultural de Belo Horizonte.

Lá se encontra a Cantina do Lucas, restaurante famoso por ter entre seus frequentadores vários ativistas políticos, desde a época da ditadura militar. Este parece ser – até os dias de hoje – a maior característica dos frequentadores do Edifício.

Uma vez que o Maletta fecha suas portas à meia noite, os entusiasmados frequentadores costumam descer a Rua da Bahia e dirigirem-se para o Viaduto Santa Tereza, que liga o centro da cidade à boêmia região do Bairro de Santa Tereza.

O Viaduto, repleto de grafites e com uma recente pista de skate é palco das manifestações populares da cultura afro sobrevivente. Na madrugada de sexta para sábado ocorre o Samba da Meia-Noite, em que músicos e passistas apresentam, gratuitamente, o samba de roda mineiro, que celebra Zé Pretinho, entidade cultuada na Umbanda e no Candomblé, religiões de matriz africana.

Uma festa religiosa que antes só ocorria nos terreiros, ganha as ruas de Belo Horizonte, com a musicalidade do Vale do Jequitinhonha²⁰¹, das lavadeiras de Almenara²⁰² e com influência do Recôncavo Baiano. Os rituais devem ser respeitados pelos participantes e observadores, a partir dos comandos musicais que indicam quais movimentos serão permitidos na roda.

É uma afirmação cultural da identidade africana, que permite não somente o conhecimento da tradicional cultura popular brasileira, mas também evoca a necessidade de se

²⁰¹ O Vale do Jequitinhonha é formado por cinquenta e um municípios, que se situam ao longo do Rio Jequitinhonha, no nordeste de Minas Gerais. É uma região amplamente conhecida devido aos seus baixos indicadores sociais e também ao norte é conhecida por ter características do sertão nordestino. O Vale é detentor de traços sobreviventes da cultura indígena e da cultura negra mineira.

²⁰² Almenara situa-se no Vale do Jequitinhonha. Desde a época da escravidão até os dias de hoje, mulheres lavadeiras reúnem-se no Rio Jequitinhonha para lavarem roupas e entoam músicas que marcam o ritmo do trabalho, preservando a cultura do Vale.

respeitar as diversas matrizes culturais e religiosas. O Viaduto Santa Tereza também comporta manifestações culturais da juventude negra das favelas, mas tal tema será abordado em tópico específico.²⁰³

Quarta-feira à noite é dia de forró do Baixo Centro Cultural. Localizado ao lado do Teatro Espanca, onde, desde 2010, grupos culturais apresentam-se, realizam saraus, shows e discussões²⁰⁴, o forró do Baixo é marcado pela presença de indivíduos com as mais variadas orientações sexuais e identificações de gênero²⁰⁵, o que, em uma cidade muito conservadora representa um espaço de respeito e igualdade.

Feiras da Agricultura Familiar, realizadas pela Fetaemg, e da Reforma Agrária, pelo MST, ocorrem na Serraria Souza Pinto, onde os frequentadores podem adquirir produtos sem uso de agrotóxicos e conhecer a cultura dos trabalhadores do campo. As feiras dão ênfase à agricultura familiar, responsável por setenta por cento do abastecimento interno brasileiro e pela absorção do mesmo percentual da mão de obra do campo, segundo informações da Fetaemg.²⁰⁶

Às segundas-feiras ocorre, do outro lado do Viaduto, o Samba do Orlando. O samba, que reúne diversas gerações de militantes sociais, é realizado no Bar do Orlando, fundado em 1919, no Bairro boêmio de Santa Tereza. Carinhosamente chamado de *Santé*, o Bairro de Santa Tereza é referência cultural da cidade, onde se encontravam o Clube da Esquina, as bandas de rock Skank e Sepultura, bem como inúmeros artistas plásticos e grupos de teatro.

O Bairro de Santa Tereza abrigou os imigrantes italianos, portugueses e espanhóis que construíram a cidade. Seus moradores costumam ser descendentes de tais imigrantes e buscam preservar as tradições que ali se desenvolveram. A arquitetura original do Bairro, também tombado pelo patrimônio histórico e cultural de Belo Horizonte, pode ser observada em restaurantes tradicionais como o “Bolão”, local onde se aprecia um dos pratos mais famosos da culinária belorizontina: o *Rochedão*, um misto de comida italiana e mineira. O prédio que abriga o Cine Clube Santa Tereza, local de exibição de filmes não comerciais e de encontro de estudantes de cinema, também preserva os traços arquitetônicos trazidos pelos imigrantes europeus do início do século XX.

A beleza de Belo Horizonte e sua multiplicidade cultural escondem um traço excludente. As pessoas das periferias segregadas da cidade - localizadas nas favelas

²⁰³ Item 9.4.2.

²⁰⁴ O Teatro Espanca reúne artista e estudantes de teatro que promovem apresentações e discussões com profundas críticas sociais.

²⁰⁵ Pessoas transexuais.

²⁰⁶ Dados divulgados pela Fetaemg. Disponível em: <<http://www.fetaemg.org.br/agriminas2016/>>. Acesso em 17 de fev. de 2017.

incrustradas nos bairros nobres ou nas cidades que compõe a região metropolitana - não tinham acesso a esse caldeirão cultural, seja pela distância e pelos problemas causados pela falta de mobilidade urbana, seja em decorrência dos preconceitos que ainda acompanham os sujeitos da cidade.

A constatação de tal realidade levou à construção de dois movimentos político culturais que hoje integram a agenda oficial de Belo Horizonte e que serão analisados a seguir.

9.3.2 #PraiaDaEstação

“Se Minas não tem mar, vamos para o bar”, dizem os belorizontinos, que frequentam bares nas tardes e noites da cidade que possui mais de doze mil destes nela espalhados, segundo dados da Associação Brasileira de Bares e Restaurantes. A “cidade onde o mundo é um bar”, segundo reportagem do New York Times, veiculada em 2007,²⁰⁷ possui uma lei que a reconhece como “Capital Mundial dos Botecos”.²⁰⁸

O hábito de permanecer em bares remete às origens da população de Belo Horizonte. Uma cidade nova – pouco mais de cem anos -, na qual quase todos os habitantes vieram do interior de Minas Gerais e de outros Estados ou fazem parte da primeira geração de filhos desses migrantes. E ser do interior mineiro significa permanecer em praças públicas compartilhando alegrias, tristezas, aprendizados e “jogando conversa fora”.²⁰⁹

Mas uma cidade quente e seca no verão, cujas maiores praças localizam-se na região centro-sul, oferece aos seus moradores espaços adequados para que estes preservem seus hábitos? As Praças em Belo Horizonte seriam realmente públicas e permitiriam o acesso de todas e todos? Essa reflexão fez emergir um dos mais relevantes movimentos político culturais da cidade.

A Praia da Estação é um movimento de ocupação dos espaços públicos de Belo Horizonte, que acontece aos sábados de verão, desde 2010. Os moradores da capital mineira vestem-se de trajes de banho e transformam a Praça em uma grande praia.

²⁰⁷ Dados disponíveis em: < <http://www.360meridianos.com/2014/03/bares-de-belo-horizonte.html>>. Acesso em: 17 de fev. de 2017.

²⁰⁸ Lei Municipal nº 9.714/2009.

²⁰⁹ A autora é de Catas Altas da Noruega, cidade do interior mineiro, de região de extração de ouro próxima a Ouro Preto, com apenas 3.400 habitantes.

Segundo descrição dos organizadores,²¹⁰ o movimento surgiu como resposta ao Decreto nº 13.798 de 09 de dezembro de 2009, do então Prefeito, Márcio Lacerda, que proibia a realização de evento público de qualquer natureza na maior praça da cidade, que conta com fontes de água que ajudam a refrescá-la. Em dezembro de 2009, foi criado um *blog* denominado *Vá de Branco* que fazia uma convocação para que os moradores da cidade comparecessem no dia sete de janeiro de 2010 à Praça, vestidos de branco, em um ato de protesto contra o Decreto.

As pessoas reunidas neste dia, em sua maioria estudantes de arquitetura e urbanismo e produtores culturais, propuseram uma intervenção política performática que transformasse a Praça da Estação em Praia. No sábado seguinte, em dezesseis de janeiro de 2010, nasceu a Praia da Estação. O Prefeito então determinou que se desligassem as fontes de água, mas os organizadores passaram a cotizar entre os banhistas carros pipas para garantir o frescor de todos.

De acordo com os organizadores, o espaço público seria um lugar de aprendizado, de trocas e de vivência urbana. Por isso seria necessário ocupar para que o Poder Público olhasse para as periferias como locais que também devem ter tais espaços de partilha cultural e vivencial. E porque Praia? No imaginário da população de Belo Horizonte, a praia representa o espaço público acessível a todas as camadas sociais e, portanto, esse foi o simbolismo escolhido para representar a necessidade de integração da população de toda a cidade.

A Praia da Estação é um ato político performático e também uma festa que alegra os que a frequentam ou que a assistem de longe. Ela reflete a noção que permeia os movimentos sociais de juventude de que o território pertence ao povo – e, portanto pode e deve ser ocupado - e que o Poder Público deve garantir o respeito a tais espaços e promover atividades culturais que celebrem a cultura popular e possibilitem a integração dos moradores da cidade. E, da Praia da Estação nasceu a necessidade de reviver os carnavais de rua, como será demonstrado a seguir.

²¹⁰ História #7 - Praia da Estação - Belo Horizonte/MG. **Imagina Coletivo**, Belo Horizonte, 14 de fev. de 2013. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=5354OiTR07E>>. Acesso em: 17 de fev. de 2017. Imagina Coletivo é um canal do Youtube que produz pequenos documentários sobre diversos movimentos sociais de juventude brasileiros. Criado dois anos antes da realização da Copa do Mundo, veicula conteúdo produzido por jovens que visam a troca de experiências de resistência social.

9.3.3 #CarnavalizaBHCarnavalizaADemocracia

O Carnaval de Belo Horizonte começou ainda durante a sua construção, em 1897, quando os operários que trabalhavam nas obras desfilaram fantasiados em carros pela região da Praça da Liberdade. No final da década de 1940, iniciaram-se as batalhas de confetes, os bailes populares e os desfiles de blocos caricatos. No ano de 1990, os desfiles de Escolas de Samba e blocos, que se realizavam na região central, na Avenida Afonso Pena, foram proibidos, sendo transferidos, somente em 2004, para a Via 240, na região norte da cidade.

Entre as décadas de 1980 a 2009, Belo Horizonte transformou-se em uma cidade completamente vazia durante o carnaval. No entanto, após a experiência vitoriosa da Praia da Estação, blocos de carnaval foram recriados e passaram a desfilarem pelas ruas da cidade. A partir de uma manifestação político cultural com tom de ironia, uma espécie de afronte pacífico ao Poder Público, recriou-se o Carnaval de Rua de Belo Horizonte, hoje um dos mais famosos do Brasil.²¹¹ Ocupar a cidade passou a ser a lógica de seus moradores.

No primeiro ano de realização, vários foliões foram detidos e tiveram que se dirigir a delegacias.²¹² No entanto, a ampla participação popular, a grande atração de turistas e o enorme fomento ao comércio e aos artistas locais fez com que a Prefeitura, em 2014, instituísse um programa cultural que integrasse o Carnaval em sua agenda oficial, priorizando os artistas locais.

Grande parte dos blocos possui um discurso político crítico, seja nas marchinhas que entoam, seja nos aspectos lúdicos que exibem. Um dos mais famosos blocos, o “Então, Brilha!”, concentra-se às seis horas da manhã na Rua Guaicurus, famosa região de prostituição da cidade. Os foliões pintam seus corpos com purpurina, integram-se com as prostitutas, aos gritos entusiasmados de que “gente é pra brilhar”. Independentemente do gênero, da orientação sexual, do trabalho que exercem, todas as pessoas são de igual importância. Essa é a mensagem de liberdade, igualdade e respeito que o “Então, Brilha!” evoca.

Por sua vez, o Bloco “Pena de Pavão de Krishna” – conhecido entre os foliões como PPka²¹³ – toca canções ao ritmo de afoxé, acompanhadas por violinos. Abre seu cortejo entoando mantras indianos e desfila em regiões isoladas da cidade, áreas de preservação

²¹¹ Estima-se dois milhões e quatrocentos mil foliões nas ruas de Belo Horizonte, em 2017, distribuídos em mais de 400 blocos.

²¹² A autora fez parte do coletivo de advogados e advogadas populares que percorreu as delegacias para soltar os foliões, no ano de 2012.

²¹³ Interessante notar que os jovens utilizam o verbete “pepeca” para designar a vagina. O som produzido por essa palavra é o mesmo que “PPka”. O apelido do bloco é uma referência a feminilidade da natureza.

ambiental. O “PPka” busca celebrar a necessária integração entre seres humanos e a natureza, a partir de simbolismos da cultura indiana.

Já o bloco “Angola Janga” reúne a militância negra da cidade, cantando em português e banto. Enquanto isso, o Bloco “Sem Prisões” canta:

Mas olha que vergonha
Existir prisão
E proibir maconha
Olha que vergonha
Existir prisão
E proibir maconha
Um dia eu levantei
e gritei bem alto:
Fechem as prisões!
Isso é um assalto
Tem dinheiro pra cadeia
Mas não tem pra educação
Eles compram tantas armas
Mas não é a solução
Aqui tudo é tudo doido, puta e travesti
Liberdade pros meninos que tão preso por aí!
Nosso bloco não tem grade
É tudo liberado
Tão querendo controlar
Mas estão descontrolados

Por sua vez, o Bloco Alcova Libertina desafia os conceitos morais e comportamentais da família mineira, ao som de sua marchinha:

Chuta, chuta, chuta, chuta a família mineira
Chuta, chuta, chuta, chuta a família mineira
Os moralistas estão chegando
Mas os libertinos não os deixarão passar
Estão montadas as nossas barricadas
Das torres de marfim podemos ver descortinada a ilusão
Os moralistas com seu juízo
Querem calar a esperança e o sorriso
Mas no carnaval...
Alcova Libertina vai trazer o vendaval
Mas no carnaval...
Alcova Libertina vai trazer o vendaval
Os moralistas com sua batuta
Estão tentando nos impor sua conduta
Os moralistas com suas conquistas
Querem riscar os nossos nomes das suas listas
Os moralistas com sua batina
Querem fechar a Alcova Libertina
Mas não tem dessa, meu irmão
Um libertino nunca trai seu coração
Não, não, não...
Mas não tem dessa, meu irmão
Um libertino nunca trai seu coração
Não, não, não...

E no carnaval...
 Alcova Libertina vai trazer o vendaval
 E no carnaval...
 Alcova Libertina vai trazer o vendaval
 Os moralistas com sua sina
 Querem fazer nos valer sua rotina
 Os moralistas em seus quadrados
 Acham que todos podem ser manipulados
 Pode não...
 As moralistas recém casadas
 Abriram mão do seu verdadeiro amor
 Mas não tem pressa, minha menina
 Tua vida fazer-te libertina
 Mas não tem pressa, minha menina
 Tua vida fazer-te libertina
 E no carnaval...
 Alcova Libertina vai trazer o vendaval
 E no carnaval...
 Alcova Libertina vai trazer o vendaval
 Ô libertinos, façam de mim um eterno carnaval...
 Ô libertinos, façam de mim um eterno carnaval...
 Chuta, chuta, chuta, chuta a família mineira
 Chuta, chuta, chuta, chuta a família mineira

Muitos são os discursos críticos apresentados pelos blocos no Carnaval belorizontino e seu rápido processo de reconhecimento pelos moradores e turistas acabou chamando a atenção da Prefeitura da cidade. No entanto, o processo de reconhecimento pelo Poder Público do Carnaval de Belo Horizonte não se deu de forma simples. Organizado por coletivos culturais populares, sem objetivos comerciais, os blocos desfilam sem qualquer segregação. Sem abadás, sem cordões de isolamento. Mas o Poder Público ainda busca estabelecer regras à festa popular, determinando que o consumo de bebidas alcólicas obedeça às imposições de empresas que patrocinam o evento.²¹⁴

A imposição de regras em relação ao consumo de bebidas alcólicas em festas organizadas na cidade, como o Carnaval e a Virada Cultural, bem como nos Estádios de Futebol, fez surgir outro movimento, denominado de *Isoporzinho*. O *Isoporzinho* é organizado por jovens universitários, via redes sociais, e consiste na ocupação temporária de praças, nas quais os moradores da cidade, em protesto aos altos preços praticados por bares e restaurantes, levam consigo bebidas alcólicas inseridas dentro de isopores que conservam sua temperatura. As praças escolhidas para tais movimentos, geralmente, encontram-se nos bairros mais nobres da cidade, como o Bairro Mangabeiras, onde está localizada a Praça do Papa.

²¹⁴ Os vendedores ambulantes somente podem comercializar cervejas da marca Ambev. Após debates na Câmara de Vereadores, em 2017, foi autorizada a venda da bebida Catuaba, um vinho escuro, doce e barato que, tradicionalmente, é consumido em Belo Horizonte, em diversos eventos.

Na Praça do Papa também ocorre, nas madrugadas de sexta para sábado, uma ocupação muito mais radical. Jovens da periferia que trabalham como motoboys “invadem” com centenas de motos e carros com equipamentos de som que tocam funk a área mais rica da cidade. Embalados pelo funk, realizam acrobacias com suas motocicletas e competições de velocidade. Não se sabe ao certo como organizam tais encontros, talvez pela plataforma Whatsaap, que não permite o acesso a informações. Tal situação provoca uma reação mais radical do Poder Público, uma vez que se trata de um conflito aberto entre os mais ricos e mais pobres da cidade. Muitos desses jovens são presos e acusados de crimes. Mas, afinal, a quem pertence a Praça do Papa? E porque o Poder Público não pode destinar uma área da cidade para que se realizem encontros dos jovens das periferias?

Esses movimentos de ocupação dos espaços públicos buscam denunciar a exclusão territorial de Belo Horizonte e ressignificar o papel do povo e do Poder Público da cidade. Mas tais movimentos não se realizam sozinhos, eles são acompanhados de outros que reivindicam o reconhecimento de outras matrizes culturais e que serão descritos logo abaixo.

9.4 #OcupeSuaMente

Nos tópicos anteriores, buscou-se descrever a cidade de Belo Horizonte, seu ambiente cultural²¹⁵ e alguns movimentos político culturais que discutem a territorialidade da cidade. No entanto, as discussões dos novos movimentos sociais relativas à ideia de ocupações não restringe-se aos espaços físicos territoriais, elas englobam também a ocupação do próprio corpo dos indivíduos, por meio do resgate das tradições culturais de matrizes distintas do *ethos* europeu.

Tais movimentos mesclam a luta pelo reconhecimento da identidade cultural afro²¹⁶, com denúncias das mazelas sociais provocadas pela não distribuição de bens e riquezas e serão descritos a seguir.

²¹⁵A descrição concentrou-se na região central e não abordou todos os pontos da cidade, devido aos limites do texto. No entanto, é importante ressaltar que a região do Mercado Central de Belo Horizonte também é um local por onde transitam inúmeros moradores, militantes sociais e turistas. É neste Mercado Municipal que se encontra o que há de melhor da culinária e da cachaçaria mineira. Outras regiões da cidade, com intenso fluxo de moradores também não foram abordadas. Fica o convite da autora, para avaliadores e leitores, conhecerem esse Belo Horizonte.

²¹⁶ A autora não entrou em contato com o movimento indígena organizado de Belo Horizonte.

9.4.1 #LegalizeJá

Um dos debates mais acirrados na sociedade diz respeito à proibição do consumo e cultivo da maconha. Tradicionalmente vinculada à ideia de uso com recorte racial – população negra –, que gera prejuízos à sociedade, devido à letargia que provoca em seus usuários, a maconha tem sido liberada em diversos países. E, no Brasil, após a discussão efetuada pela Banda Planet Hemp, ainda nos anos 1990, o tema ganhou relevância, sendo objeto de audiências públicas e de julgamento já iniciado pelo STF.

A Marcha da Maconha é um movimento nacional pela legalização do uso e cultivo da maconha, para fins medicinais e recreativos. Os integrantes da Marcha compreendem que a proibição do uso e cultivo fere tradições culturais africanas, já que o consumo da maconha remete-se ao período escravocrata brasileiro.

De acordo com Luísa Saad (2011), a planta é originária da Ásia Central e, supostamente, chegou ao Brasil, legalmente, no fim do século XVIII, quando Portugal, ameaçado economicamente pela Inglaterra, tentou diversificar a agricultura colonial, por meio da produção de cânhamo, no Rio Grande do Sul.

O cânhamo, fibra extraída da maconha, é usado há cerca de dez mil anos, na fabricação de cordas e tecidos, bem como medicamentos. No entanto, para Saad (2011), entre o fim do século XIX e o início do século XX, houve um processo de consolidação da medicina como saber científico, o que teria provocado o monopólio por esta ciência do manejo de medicamentos, por meio da perseguição a curandeiros que executavam atividades terapêuticas, a partir do conhecimento produzido por outras matrizes culturais, distintas do cientificismo europeu. No início do século XX, os EUA inauguraram a guerra anti-drogas.

A partir de meados do século XIX o termo *raça* começou a ser usado recorrentemente na literatura histórica e antropológica, sobretudo para apoiar a ideia da existência de heranças genéticas que explicariam as desigualdades entre os diferentes grupos humanos, classes, povos, etnias. Seguindo esse modelo determinista, nasceu a *antropologia criminal*, definindo a criminalidade como um fenômeno físico e hereditário (SCHWARCZ, 1993:47-49). A guerra contra as drogas sempre esteve fortemente marcada por um caráter racial e xenófobo presente nas campanhas políticas e publicitárias. Nos Estados Unidos as drogas foram associadas a grupos sociais considerados perigosos pela maioria branca e protestante e, assim, a maconha era relacionada aos mexicanos, assim como a cocaína aos negros, o álcool aos irlandeses e o ópio aos chineses. Ainda, a proibição da maconha em território norte-americano só se deu em 1937. (SAAD, 2011, p. 3)

No Brasil, a proibição ocorreu ainda no século XIX e foi associada aos negros que faziam o uso da planta para fins recreativos e medicinais. Partindo de tal concepção, a Marcha

da Maconha busca denunciar o recorte racial da proibição e propor alternativas para que o cultivo, uso e comercialização ocorram.

Os debates na Marcha da Maconha giram em torno de três modelos de cultivo e comercialização. O primeiro seria o modelo adotado nos EUA, por meio de empresas privadas. O segundo seria o modelo uruguaio, de monopólio estatal. Já o terceiro modelo levaria em consideração as particularidades brasileiras.

Sendo o tráfico de drogas uma atividade econômica que envolve o uso de mão de obra infantil nas favelas e a política anti-drogas brasileira representa o desrespeito aos direitos humanos dos indivíduos que vivem nas periferias urbanas, devido ao abuso praticado por policiais, o modelo adequado seria o fomento a cooperativas de trabalho e comércio nas favelas, com a consequente proibição do uso de mão de obra infantil.

Embora a discussão sobre a legalização do uso e cultivo da maconha, refira-se à liberdade individual e ao reconhecimento de uma tradição cultural da população negra, observa-se que o debate também gira em torno da questão econômica, uma vez que as discussões englobam o modelo de comercialização e a necessidade de adoção de outras políticas públicas que representem o respeito aos direitos humanos, inclusive de cunho trabalhista.

A Marcha da Maconha não está sozinha em tais discussões. Movimentos que buscam legitimar o arcabouço cultural da juventude negra periférica também promovem importantes discussões, como se buscará debater a seguir.

9.4.2 #SeNãoForPraDescerAtéOChãoNãoÉMinhaRevolução

O funk, o rap e o hip-hop são traços marcantes da cultura afro-brasileira do século XXI, assim como foi o samba no século XX. Por meio de músicas que possuem conteúdo com alta crítica social, os músicos embalam multidões.

Embaixo do Viaduto de Santa Tereza, desde 2012, ocorre toda sexta-feira à noite, entre os meses de agosto e novembro, o Duelo de Mc's, que reúne músicos do Brasil inteiro. A grande final do Duelo ocorre em 20 de novembro, Dia da Consciência Negra.

O Duelo consiste em improvisação de rimas, com temáticas político sociais, definidas pelos organizadores. Os vencedores são escolhidos, em conjunto, pelos jurados e pelos frequentadores, que balançam suas mãos – imitando os *emoji* das redes sociais – e gritam *pow*, para demonstrar que a rima agradou. Quando a rima não agrada, escuta-se a multidão gritar, assim como nos jogos de futebol de várzea, “uhh, vai morrer!”.

A forma democrática e horizontal da escolha de vencedores, além de reproduzir a horizontalidade decisória, pode ser considerada, até mesmo, uma realização momentânea de uma espécie de democracia participativa direta.²¹⁷

Mas, além disso, o Duelo consiste em uma afirmação estética afro-brasileira. Orgulhosamente, os frequentadores do Duelo exibem suas cabeleiras negras - com *black powers* e tranças coloridas -, roupas que identificam uma cultura própria e maquiagens chamativas que destacam os fenótipos negros. Uma forma de *empoderar-se*. “O empoderamento estético pode ser entendido como a valorização do corpo negro como forma de resistência por meio de sua ressignificação, desconstruindo o processo de naturalização, hipersexualização e exotificação desses corpos.” (OLIVEIRA, 2017, p. 83).

Interessante notar que movimentos sociais tradicionais se abriram para as novas concepções políticas dos movimentos urbanos de juventude. O boné de aba reta, por exemplo, é o preferido entre os jovens negros urbanos. Compreendendo a necessidade de integrar as culturas da juventude negra rural e urbana, o MST lançou, em 2016, o boné de aba reta e passou a realizar duelos de rap em seus eventos, mesclando-os com as tradicionais exhibições dos violeiros do campo. Rapidamente, o estoque de boné de aba reta do MST esgotou, o que demonstra, talvez o sucesso da estratégia.

O duelo de rimas acabou popularizando os duelos de dança funk, que comportam não só o Duelo do Passinho, com elementos acrobáticos e do frevo pernambucano; mas também o Duelo Vogue, que revive danças da comunidade LGBT dos anos 1980, inspiradas em cantoras como Madonna e caracteriza-se pela imitação de posições típicas de modelos de passarela, com movimentos corporais definidos por linhas e poses; o Duelo do Quadrado, que consiste no remexer dos quadris, formando quadrados e acompanhando a marcação M8²¹⁸ da música; e Duelo da Sarrada no Ar, que implica na execução de movimentos complexos no ar, após um salto de grande amplitude.²¹⁹

²¹⁷ A autora levou o orientador e sua filha na final do Duelo de Mcs, realizada em 20 de novembro de 2016. O professor Márcio Túlio Viana ficou encantado com a cultura que desconhecia, chegando a emocionar-se. A interpretação a respeito da realização da democracia participativa direta foi elaborada por Márcio Túlio Viana neste dia.

²¹⁸ No item 9.4.3.1 haverá a explicação do que é uma batida M8 que, ao contrário da música eletrônica europeia, permite a movimentação de todo o corpo, inclusive dos quadris. Como a batida M8 é mais lenta, é possível movimentar o corpo inteiro, sem ter que marchar com pernas e braços acelerados, característica do *Transe* - música eletrônica - europeu.

²¹⁹ O ex-presidente Lula arriscou uma Sarrada no Ar, em 2016 e a imagem viralizou na internet. Já a ex-presidenta Dilma, em sua campanha de 2014, em Belo Horizonte, executou passinhos.

Os estilos não param de se diversificar e à esses jovens dançarinos somaram-se aqueles das décadas de 1970/80 de *black soul*.²²⁰ Interessante destacar que, tanto no duelo de rimas, quanto no duelo de danças, não há separação de gênero entre os competidores, já que se pressupõe plena igualdade de gênero na competição.

Mas o que representa, de fato, a cultura musical e estética da juventude negra urbana e como ela mobiliza as lutas pelo reconhecimento? É o que se pretende debater a seguir.

9.4.3 #SouFeiaMasTôNaModa

Em junho de 2013, o mundo se surpreendeu com os levantes ocorridos no Brasil, durante a Copa das Confederações. As manifestações, que ficaram conhecidas como Levantes de Junho, possuíam características inteiramente novas, até mesmo para os segmentos mais tradicionais dos movimentos sociais.

Mas, após o final da Copa das Confederações, as tensões sociais no Brasil não desapareceram. Mesmo não havendo mais manifestações massivas, que atraíam milhares de pessoas – especialmente jovens –, novas formas de articulações de interesses eclodiram, causando choque, assombro e muitas críticas, inclusive de segmentos de movimentos sociais tradicionais.²²¹

Em dezembro de 2013, jovens de periferia passaram a realizar os chamados *Rolezinhos*. Cantarolando letras de músicas do funk ostentação²²², centenas de jovens se reuniam em shoppings centers, nos grandes centros urbanos, sem reivindicar nada, exceto o direito de por ali passearem.

Mas o que há por trás disso? Quais eram os objetivos efetivos? Antes de adentrar no debate, faz-se necessário desmistificar os discursos preconceituosos em relação a essa importante expressão cultural afro-brasileira: o funk. Tendo em vista que tais músicas possuem, em suas letras, conceitos de extrema importância, muitas letras serão reproduzidas ao longo do texto, para facilitar a compreensão dos leitores e avaliadores que, normalmente, não possuem contato com tal cultura.

²²⁰ Em Belo Horizonte, os duelos de dança funk são exibidos no Teatro Espanca e no Aglomerado da Serra, na competição denominada Disputa Nervosa. Já a dança *black soul* é exibida, todo domingo, no centro da cidade, pelos dançarinos do Quarteirão do Soul. Todas essas exibições integram também a Virada Cultural de Belo Horizonte.

²²¹ Críticas elaboradas pela mídia que foram reproduzidas por militantes do movimento sindical e estudantil.

²²² O item 9.4.3.1 irá esclarecer as vertentes musicais do funk.

9. 4.3.1 Desmistificando o funk: suas origens musicais e sociais

O funk é muito mais que um gênero musical²²³, ele é uma complexa expressão cultural que, desde sua origem, está vinculado às lutas pelo reconhecimento social. Segundo Carlos Palombini (2014), professor de música da UFMG, o funk originou-se do *soul* norte-americano, cuja trajetória de desenvolvimento musical associou-se às lutas pelos direitos civis dos afrodescendentes, na década de 1950.

Em 1968, ano do assassinato de Martin Luther King, o *soul*, no sul dos EUA, com influência de James Brown, sofre grandes transformações, dando origem ao funk, ao mesmo tempo em que, no Bronx, Nova York, o *rhythm and blues*, raiz musical do *soul*, começa a dar origem ao *rap*, que se torna parte expressiva da cultura *hip-hop*, a qual iniciava seu desenvolvimento.

No início da década de 1970, o *hip hop* começa a se espalhar no Brasil, mas, na década de 1980, os bailes *black* brasileiros começam a ceder lugar ao funk. É em 1989, que DJ Malboro lança o primeiro disco de funk, dando origem ao odiado – e muito amado – funk brasileiro, o primeiro gênero de música eletrônica, desenvolvido no Brasil, que ganhou repercussão nacional em 1992, quando a novela Barriga de Aluguel, da Rede Globo, passou a descrever as periferias do Rio de Janeiro, tendo como fundo musical o funk “Feira de Acari”.²²⁴

A ampla divulgação do funk brasileiro deve-se à equipe de som carioca *Furacão 2000*, da qual fez parte DJ Malboro. A *Furia*, como é também conhecida, realizava bailes de música *black soul*, nos anos 1970, nas periferias do Rio de Janeiro. Na década seguinte passou a divulgar o funk norte-americano e, nos anos 1990, dedicou-se à criação e divulgação do funk brasileiro. A *Furia* não é somente uma equipe de som, ela e outros clubes de baile similares são os guardiões das tradições afro-brasileiras nos centros urbanos.

Para se conhecer mais profundamente a emergência de uma série de organizações e grupos negros em centros urbanos, como está acontecendo atualmente, devemos fazer um pequeno apanhado histórico do seu comportamento após a Abolição; a desarticulação social à qual foi submetido e como ele se aproveitou de diversas formas de organização paralelas – ou grupos específicos – para sobreviver social, econômica, cultural e existencialmente. Foi um movimento cheio de zigue-zagues,

²²³ Os relatos contidos no presente trabalho incluem a descrição da autora que, desde o ano de 1995, frequenta bailes funks em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro – de bailes “legalizados” em casas de show aos bailes “proibidos” no complexo de favelas do Bairro Serra em Belo Horizonte e Complexo do Alemão no Rio de Janeiro -, bem como competições de sons automotivos. O carnaval de Belo Horizonte possui dois blocos que embalam ao som de funk, o “Bloco Absurda” e o “Bloco SarraDá”, que mistura funk com Maracatú.

²²⁴ O funk Feira de Acari é de autoria de Mc Batata e a composição musical é de Dj Malboro e Dj Pirata.

havendo, mesmo, muitas dissidências entre eles. Inicialmente, essas organizações tinham cunho religioso, beneficente e cultural, mas terminavam como clubes de lazer, ou mais especificamente como casas ou salões de baile. (MORUA, 2014a, p. 279).

A vinheta de abertura de todos os bailes da *Furacão 2000* evoca os princípios organizativos dos clubes negros que emergiram após a abolição da escravatura, nos centros urbanos, demonstrando o real significado dos bailes, como *locus* de resistência cultural.²²⁵

F de força
 U de união
 R de rainha do movimento que é bom
 A de amizade
 C de coração
 A de autoridade
 O de organização
 Equipe poderosa
 Furacão 2000
 E quem não gostou
 Vai pra...

A raiz musical do funk brasileiro é uma variedade do próprio *hip-hop*, que é o *Miami Bass*, ouvido pelos jovens descendentes de latinos na Flórida, EUA. No entanto, o funk brasileiro acabou se desdobrando em várias vertentes, mas manteve algumas características:

Ainda que em suas expressões informais ela possa assumir as características de uma improvisação vocal, num jogo de chamadas e respostas individuais entre os participantes, que se acompanham com uma base rítmica coletiva de palmas e interjeições vocais, grande parte dos primeiros raps e melôs da música funk carioca consiste numa declamação vocal rimada, executada em cena por um ou dois MCs, sobre uma base em vinil – frequentemente a faixa “8 Volt Mix”, do DJ Battery Brain (Techno Hop Records, 1988) – manipulada ao vivo por um ou dois Djs: [...] (PALOMBINI, 2014. p. 2.)

Desde o início de seu desenvolvimento, adotando o modelo de duelo – jogo de provocações e respostas entre os Mc’s –, cuja origem está nos trovadores do nordeste brasileiro e no próprio *rap* -, o funk incorpora uma temática, desenvolvida de forma improvisada.

Assim como no samba de roda carioca, em que as letras realçam a exclusão social dos negros, a relação conflituosa entre moradores da favela e do “asfalto”, no funk a temática se repete, em suas variadas vertentes. O “funk consciente” aborda, de forma direta, a relação da

²²⁵ A *Furacão 2000*, em 2015, convocou via redes sociais e por meio de seu som nas favelas do Rio de Janeiro, para as manifestações contra o impeachment de Dilma Rousseff.

cultura com a exclusão social e os anseios pelo direito de liberdade de expressão cultural.

Era só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 É só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 Era um domingo de sol, ele saiu de manhã,
 Pra jogar seu futebol, deu uma rosa pra irmã.
 Deu um beijo nas crianças, prometeu não demorar,
 Falou pra sua esposa que iria vir pra almoçar.
 Mas era só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 É só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 Era trabalhador, pegava o trem lotado,
 Tinha boa vizinhança, era considerado.
 E todo mundo dizia que era um cara maneiro,
 Outros o criticavam porque ele era funkeiro.
 O funk não é modismo, é uma necessidade.
 É pra calar os gemidos que existem nessa cidade.
 Todo mundo devia nessa história se ligar.
 Porque tem muito amigo que vai pro baile dançar.
 E anoitecia, ele se preparava,
 É pra curtir o seu baile que em suas veias rolava.
 Pôs boné e uma camisa, tênis que comprou suado.
 E bem antes da hora, ele já estava arrumado.
 Se reuniu com a galera, pegou o bonde lotado,
 Os seus olhos brilhavam, ele estava animado.
 Sua alegria era tanta logo ao ver que tinha chegado,
 Foi o primeiro a descer e por alguns foi saudado.
 Mas naquela triste esquina, um sujeito apareceu,
 Com a cara amarrada, suando, estava um breu.
 Carregava um ferro em uma de suas mãos,
 Apertou o gatilho sem dar qualquer explicação.
 E o pobre do nosso amigo que foi pro baile curtir,
 Hoje com sua família ele não irá dormir.
 Porque era só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 É só mais um Silva que a estrela não brilha,
 Ele era funkeiro, mas era pai de família.
 (Trecho do funk “Rap do Silva”, Bob Rum)

Por sua vez, o “melody” ou “charme”, com suas batidas em cadência mais melódica, demonstra a faceta romântica do funk, sempre exaltando as relações amorosas, mas com certa dose de elementos eróticos, característica da cultura afro, como já debatido em capítulo anterior.

Glamurosa!
 Rainha do funk,
 Poderosa!
 Olhar de diamante.
 Nos envolve, nos fascina,
 Agita o salão.
 Balança gostoso,

Requebrando até o chão!
 Se quiser falar de amor,
 Fale com o Marcinho.
 Vou te lambuzar,
 Te encher de carinho.
 Em matéria de amor,
 Todos me conhecem bem,
 Vou fazer tu vibrar,
 No meu estilo vai e vem.
 Minha catita doida,
 Vou te dar beijo na boca,
 Beijar teu corpo inteiro,
 Te deixar muito louca.
 Vem! Vem dançar!
 Empine o seu popozão,
 Remexe gostoso,
 E vai descendo até o chão.
 (Trecho do funk “Glamurosa”, Mc Marcinho)

Já o “funk proibidão” divide-se nas temáticas sexuais e na exaltação das facções criminosas que dominam as favelas. Segundo Palombini (2014), em 1992, a onda de arrastões²²⁶ nas praias do Rio de Janeiro fez com que o funk fosse associado à violência, o que provocou, nos anos posteriores, o surgimento de um sistema jurídico criminal, destinado a regulamentar o funcionamento dos bailes funks.

De arte popular, o funk, passa a ser encarado como delito penal, assim como aconteceu com o samba na década de 1930. Ao longo dos anos 1990, o funk passa a tentar se afirmar como contracultura. Fazendo sempre remissão às suas origens sociais e culturais e requerendo o reconhecimento de um expressivo segmento social que é o povo das favelas.²²⁷

Segundo Palombini (2012) e o fotógrafo o Vincent Rosenblatt (2014), os bailes funks eram organizados, com a permissão da Polícia Militar, mediante o pagamento de uma quantia denominada arrego – uma espécie de propina –, cujo montante chegava, em 2008, a cerca de vinte e cinco mil reais, por semana. No entanto, a instalação das UPPs²²⁸, a partir de 2010, provocou a proibição de realização dos bailes nas comunidades. Rosenblatt relata que:

Vejo como uma oportunidade perdida do Estado em relação à cultura local e à política cultural da favela.
 Eles não precisam de ninguém porque os moradores são especialistas em produção cultural. Eles pensam na economia, independente do tráfico, existe uma cadeia econômica cultural.
 São famílias que viviam de equipes de som, barracas de comida, MCs, DJs – milhares de pessoas que vivem do funk e o funk é bem maior que o tráfico. Ele é

²²⁶ Assaltos e furtos coletivos.

²²⁷ O funk “É som de preto”, que consta na epígrafe desse capítulo, é uma demonstração clara dessa intenção.

²²⁸ Unidades de Polícia Pacificadora, projeto de segurança pública que consiste na instalação, apenas nas favelas, de unidades policiais permanentes que, na prática, infelizmente, tem servido para a supressão de garantias constitucionais de liberdade de opinião, expressão e locomoção.

mais importante que o tráfico, sendo visceral e atingindo toda a periferia, toda a juventude afro-brasileira carioca.

A verdadeira face da pacificação foi transformar as favelas em dormitórios, onde o povo não tem mais o direito de ouvir suas músicas e fazer suas festas. O que custava colocar alguns poucos policiais e deixar o baile rolar?

Nas favelas, a autorização para realização de bailes fica a critério dos comandantes da UPP. A maioria deles são evangélicos ou muito rígidos e pensam saber o que a juventude pode ou deve ter o direito de fazer.

A política cultural ficou na mão da segurança pública e, ao invés de ajudar a juventude em sua plenitude, em ajudar a interagir a cultura da favela com a do asfalto (muita gente vinha curtir o baile), transformou a favela em reserva de mão de obra precarizada. Muitos DJs, MCs e famílias ligadas ao funk passaram a viver no sufoco após a proibição de bailes. (ROSENBLATT, 2014, p. 2)

Mas mesmo com a intensa proibição, a cultura funk encontrou um novo lugar para se expressar, longe do controle dos olhos conservadores. A partir de 2010, a cultura funk migrou para o mundo virtual, o que coincidiu com a explosão de um novo gênero, em São Paulo, o funk ostentação.

Esta nova vertente do funk começou a se desenvolver nas periferias de São Paulo, a partir da segunda década dos anos 2000, expressando a inserção no mercado consumidor de jovens da periferia, que até pouco tempo atrás não tinham tido tal perspectiva.²²⁹

O funk ostentação tem como temática exatamente esse processo de ascensão social e utilizou as mídias sociais – em especial a plataforma do Youtube – para se disseminar, em uma velocidade impressionante.

Há vídeo clipes que chegaram a ter trinta e cinco milhões de visualizações, no período de quinze ou vinte dias. Tais vídeos somente passaram a ser realizados quando os próprios jovens da periferia, como o produtor Kondizilla, de São Paulo, e Tom, do Rio de Janeiro, tiveram acesso a equipamentos de alta tecnologia e à internet, já que nenhum produtor de fora de tais comunidades se dispunha a patrocinar a produção desses artistas.

Utilizando as redes sociais virtuais, por meio de estratégias tais como, nas próprias letras das músicas, os Mc's solicitarem aos ouvintes que acessem e compartilhem as músicas no Youtube e no Facebook, a cultura funk conseguiu disseminar-se rapidamente, mesmo não tendo apoio da indústria fonográfica, da mídia televisiva e do rádio.²³⁰

²²⁹ A crise econômica levou ao abandono do funk ostentação, sendo o proibido erotizado a vertente, atualmente, mais divulgada.

²³⁰ No início do movimento funk ostentação, os artistas eram simplesmente ignorados. Mas a propagação acelerada das músicas na internet forçou o reconhecimento das mídias tradicionais, que passou a promovê-los mercadologicamente. Nas diversas entrevistas que Mc's e produtores concedem, eles costumam ressaltar que no início foram ignorados e que, por mais que hoje sejam reconhecidos pela grande mídia, não abandonam a estratégia midiática virtual.

Em resposta, os funkeiros do Rio de Janeiro, lançaram o movimento de retirada do elemento erótico e da apologia ao crime do funk. Os duelos do passinho, em que dançarinos populares competem entre si, com danças que mesclam elementos acrobáticos, balé, funk e frevo pernambucano, tornaram-se verdadeira febre nos bailes e no mundo virtual, impulsionando um interessante movimento de articulação nas favelas.

Crianças e jovens são incentivados a tornarem-se dançarinos, por meio de projetos sociais que envolvem professores de dança, dançarinos populares e membros da comunidade. As aulas englobam significados da cultura negra, danças urbanas, clássicas e populares. É o que acontece no projeto “Lá Da Favelinha”, no Aglomerado da Serra. E a importância de tais projetos extrapola a questão cultural, pois eles têm como objetivo oferecer alternativas de trabalho para crianças e jovens seja como artistas ou produtores culturais seja como comerciantes de roupas na comunidade.²³¹

Ao mesmo tempo, Mc’s femininas²³², no Rio de Janeiro, como Valesca Popuzuda e Mc Marcelly, começaram a ganhar muito destaque, com o impulso também das mídias virtuais e letras que afirmavam a independência financeira, afetiva e sexual das mulheres.

E no sul do Brasil surgiu outra vertente, o Eletro funk, com uma batida mais próxima da música eletrônica europeia, ideal para ser reproduzida em sons automotivos, pois utiliza mais sons agudos. No Eletro funk, a afirmação da autonomia afetiva feminina também ganha grande destaque, bem como temáticas de necessidade de respeito aos indivíduos LGBTs.

As competições de sons automotivos disseminaram-se, chegando também ao sudeste. Em tais competições, os automóveis são adaptados para receberem grandes caixas de sons e cornetas. Os carros são customizados, pois os elementos de tais competições não são somente a demonstração do carro com som mais potente, mas também o que possui elementos visuais mais bonitos. São comuns carros antigos, pintados com grafite, cores fortes e equipamentos tecnológicos de última geração, uma espécie de mescla do antigo com o atual.

Nessas competições, os automóveis são dispostos em semicírculos. Como cada som automotivo é desenvolvido artesanalmente – junção de vários equipamentos, cuja montagem é

²³¹ Devido à característica da dança funk envolver todo o corpo, que se movimenta com muita elasticidade, as roupas usadas por funkeiras utilizam elastano para permitir os movimentos, bem como shorts por baixo das saias, para evitar a exposição não desejada do corpo. A calça jeans com elastano foi criada pela marca Gang, do Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro. Foi, inclusive, celebrada por um funk dos anos 1990, “Calça da Gang, toda mulher quer, cinquenta reais, pra deixar a bunda em pé!” A calça jeans com elastano é a mais usada pelas mulheres brasileiras e invadiu o mercado norte-americano, mas poucas pessoas conhecem suas origens. As roupas destinadas ao mercado funk de Belo Horizonte são comercializadas pela internet e no Barro Preto, região da cidade conhecida pela venda de vestuário. Muitas das roupas da autora são da marca Lá Da Favelinha, mas poucas colegas conhecem sua origem. Será que, ao conhecerem, continuariam os elogios?

²³² Mulheres cantoras de funk.

individualizada e não tem como repetir o padrão -, o som emitido é sempre distinto, porque a frequência musical é diferenciada.

Devido a tal característica, dependendo da sequência musical, um automóvel se sobressai perante os demais, de forma que, mesmo tocando todos ao mesmo tempo músicas distintas, cada um tem a possibilidade de se destacar naquele caos sonoro. Além disso, a pessoa que frequenta a competição pode escolher ficar próxima do som que reproduza a sequência musical que mais lhe agrada.²³³

Mas como a cultura do funk pode influenciar os movimentos sociais tradicionais? Uma contribuição importante pode ser elaborada para o movimento de mulheres, a partir da análise da versão proibidão do funk.

9. 4.3.2 *O funk proibidão e o movimento de mulheres negras*

É comum entre feministas brancas estigmatizar o funk, tendo como base o argumento de que ele torna a mulher um objeto sexual. O funk proibidão, em sua vertente erotizada, não apresenta nenhum pudor em descrever relações e desejos sexuais, fazendo referência a órgãos genitais, posições sexuais mas, também, à beleza das mulheres periféricas, em sua maioria negras.

Ela vai, vai...
 As da Serra vai...
 Até o chão.
 Só pra instigar o pai...
 As meninas da Serra são demais,
 De um jeito gostoso meio sensual,
 Desce menina,
 Por cima do...
 Eu sou apaixonado,
 Pelas novinha da Serra...
 [...]
 Ai que delícia...
 É o M5, Novinha...
 Eu vou chamar as mina do Concórdia,
 Então vem,
 Pode sentar, pode sentar, pode sentar,
 Que essa é a hora...
 Eu não sei se eu entendi,
 Ai, o que é isso?
 Ela esfrega, esfrega, esfrega nos amigos...
 [...]
 O Baile do Alto Vera Cruz,

²³³ A permanência de longo prazo perto dos sons automotivos não é aconselhável, pois provoca enjoos porque as ondas da frequência sonora são muito altas. Também se aconselha sempre o uso de protetores auriculares.

Assim que ela me seduz...
 Novinha vai até o chão,
 Escorrega, empinando, ui...
 Ai, ai, ui...
 Hoje vou botar nas minas do Alto Vera Cruz,
 Apaga, apaga, apaga a luz...
 Ai, ai, ui...
 As Novinha lá do Alto,
 Tudo Rata demais,
 Senta aqui gostoso, mostrando como é que se faz...
 [...]
 É o Livinho e o Delano,
 Então prepara...
 Essa vai pras minas do Caiçara...
 Porque quando eu começo,
 Elas não para.
 Então menina, bate com a bunda na vara...
 Foi o Livinho que falou,
 Delano já deu o papo,
 Que as menina do Caiçara,
 São gostosas demais...
 [...]
 Com nós não tem tempo ruim,
 Faça chuva ou faça sol,
 As meninas aqui do Barreiro,
 O bonde passa o cerol...
 (Trechos de funks do “Medley de MC M5; MC Delano; Livinho”).

O que tais músicas, com alto conteúdo sexual, possuem de relevante? Além de descrevem, quase sempre, a mesma posição sexual: a mulher por cima do homem, o que o Mito de Lilith – da cultura judaica²³⁴ – condena, exaltam mulheres de bairros periféricos de Belo Horizonte. A cidade é conhecida nacionalmente por possuir belas mulheres. No entanto, no imaginário nacional, a mulher mineira, digna de tal reverência – e que sempre é retratada na mídia - é a de origem europeia.

Ora, essa inversão de discurso é capaz de conferir outra percepção das mulheres negras sobre si mesmas, combatendo a visão predominante da necessidade de embranquecimento para que seja efetuado o reconhecimento.

Além disso, as músicas reproduzem um código de conduta, facilmente observado nos bailes funk periféricos. É a mulher, e não o homem, que faz a aproximação, não sendo permitido pelo *ethos* comunitário o avanço sobre o corpo da mulher, sem autorização expressa desta, ao contrário de muitas festas em outros ambientes, inclusive universitários.

A mídia nacional reforçou o estigma de hipersexualização e agressividade da população negra e esse discurso é reproduzido sistematicamente, sem qualquer comprovação. É claro que não se pretende afirmar que abusos e violências não ocorrem. Mas, sim, que existe um *ethos* compartilhado, com regras claras, que não são questionadas.

²³⁴ No capítulo quarto consta a referência sobre o Mito de Lilith.

A maior autonomia da mulher negra sobre o próprio corpo foi construída historicamente, a partir da resistência à escravidão e à preservação do modo comunitário tradicional africano, como relata Angela Davis (2016). Interessante notar que esse elemento está sempre presente no funk proibidão e é ressaltado por Mc's femininas.

Eu vou pro baile, eu vou pro baile, sem calcinha...
 Agora eu sou solteira e ninguém vai me segurar!
 Daquele jeito,
 Sem calcinha.
 Daquele jeito
 Eu vou pro baile procurar o meu negão,
 Vou subir no palco ao som do tamborzão.
 Sou cachorrona mesmo!
 E late que eu vou passar.
 Agora eu sou solteira e ninguém vai me segurar!
 Dj aumenta o som...
 No local do pega-pega, eu esculacho tua mina,
 Um completou no mirante, outro no muro da esquina.
 Na primeira tu já cansa,
 Eu não vou falar de novo...
 Ai que homem gostoso, vem que vem, quero de novo...
 Se elas brincam com a xaninha, eu faço o homem enlouquecer...
 (Trecho do funk “Agora eu sou solteira”. Gaiola das Popozudas; Valesca Popozuda)

O papel das mulheres e a violência doméstica são também temas recorrentes cantados pelas Mc's para multidões que chegam a vinte, trinta mil pessoas:

Presenciei tudo isso dentro da minha família,
 Mulher com olho roxo, espancada todo dia.
 Eu tinha uns cinco anos, mas já entendia,
 Que mulher apanha se não fizer comida.
 Mulher oprimida, sem voz, obediente.
 Quando eu crescer, eu vou ser diferente.
 Eu cresci,
 Prazer, Carol bandida.
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 Eu cresci,
 Prazer, Carol bandida.
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 Represento Aqualtune, represento Carolina,
 Represento Dandara e Xica da Silva.
 Sou mulher, sou negra, meu cabelo é duro,
 Forte, autoritária e às vezes frágil, eu assumo.
 Minha fragilidade não diminui minha força.
 Eu que mando nessa porra, eu não vou lavar a louça!
 Sou mulher independente não aceito opressão.
 Abaixa sua voz, abaixa sua mão!
 Mais respeito,
 Sou mulher destemida, minha marra vem do gueto.
 Se tavam querendo peso, então toma esse dueto!
 Desde pequenas aprendemos que silêncio não soluciona,
 Que a revolta vem à tona, pois a justiça não funciona.
 Me ensinaram que éramos insuficientes,

Discordei, pra ser ouvida, o grito tem que ser potente!
 Eu cresci.
 Prazer, Karol bandida.
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 Eu cresci,
 Prazer, Karol bandida.
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 Represento Nina, Elza, Dona Celestina,
 Represento Zeferina, Frida, Dona Brasilina.
 Tentam nos confundir, distorcem tudo o que eu sei.
 Século XXI e ainda querem nos limitar com novas leis.
 A falta de informação enfraquece a mente.
 Tô no mar crescente porque eu faço diferente.
 Eu cresci,
 Prazer, Carol bandida!
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 Eu cresci,
 Prazer, Karol bandida!
 Represento as mulheres, 100% feminista!
 100%, por cento, por cento, por cento feminista!
 100%, por cento, por cento, por cento feminista!
 100%, por cento, por cento, por cento feminista!
 100%, por cento, por cento, por cento feminista!
 (Rap/funk, “100% Feminista”. Mc Carol, Karol Conkca)

A igualdade entre os gêneros, nas relações afetivas sexuais, também possui um forte discurso feminista:

Agora eu quero ouvir o grito,
 Da mulher que é independente,
 E que acha que os direitos são iguais,
 Da mulher que não precisa de homem pra pagar suas contas!
 E aí Maiquinho, quer começar?
 [...]
 Homem de verdade não fica de vai e vem,
 E sabe respeitar a bela mulher que tem,
 Depois não vem reclamar,
 Me difamando na rua,
 Quer ser de várias mulheres,
 Não dá conta nem de uma!
 Os direitos são iguais,
 Se liga aí, meu bem...
 Se os homem vai trair,
 As mulher vai também!
 [...]
 Nada de madeirada,
 Ô Maiquinho, que papo é esse?
 Mulher gosta de apanhar,
 Em cima de cama, em quatro paredes!
 Todo corno tem essa marra de brabo,
 E viva pela rua comendo babado.
 É melhor tomar cuidado,
 Com a raiva feminina...
 Mulher não trai...
 Mulher se vingá!
 Mulher não trai...
 Mulher se vingá!

[...]
 Vê se abaixa essa marra de pegador,
 Se enxerga, se manca, o seu castelo desabou.
 Melhor valorizar, melhor tomar cuidado...
 Senão a sua coroa vem com chifre enfeitado!
 Ô Maiquinho, vê se toma tendência,
 Quem não dá assistência, abre concorrência!
 Quem não dá assistência, abre concorrência!
 [...]
 Se você quer respeito,
 É melhor tu respeitar,
 Se não aceita ser traído,
 É melhor não vacilar.
 Mas se ela descobrir,
 Que você fez algo errado,
 Ela arruma um negão e já deixa engatilhado!
 Com elas é chapa quente,
 Se tentar, tu se destrói,
 Com essas minas é assim,
 Chifre trocado não dói!
 Com essas minas é assim,
 Chifre trocado não dói!
 Vai, vai seu corno safado
 Se juntar todos vocês, não vale um centavo!
 [...]
 A mulher que não aceita ser esculachada, levanta a mão...
 [...]
 Meu filho, eu vou te falar,
 Eu não tô de sacanagem,
 Se tu quer mulher perfeita,
 Vai no shopping e compra uma Barbie!
 Mas ô Maiquinho,
 Isso é mulher de verdade!
 A mulher que não aceita ser traída,
 Levanta e grita de verdade!
 Vai, vai seu corno recalçado,
 Se juntar todos vocês, não vale um centavo!
 (Trecho do funk “Duelo de rimas na hora”, MC Marcelly; Mc Maiquinho).²³⁵

As mensagens são diretas, agressivas, com letras repletas de duplo sentido, o que é ainda característica da linguagem afro²³⁶, herdada da convivência entre negros e brancos no período escravocrata, como já relatado no capítulo sexto. Interessante notar que a ressignificação das palavras é constante. A “Bandida” do funk, por exemplo, “rouba o coração dos meninos”. Ela é a mulher *empoderada*, segura de sua autonomia e afetividade.²³⁷ Mas de onde teriam saído essas características?

²³⁵ Apenas as rimas de MC Marcelly foram reproduzidas no texto, uma vez que o Duelo possui mais de sete minutos e ficaria muito extenso incluir as rimas de MC Maiquinho. Mas o vídeo completo está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yGi9ZaDsCy0>>. É interessante visualizar o vídeo e observar as reações do público presente, especialmente o feminino.

²³⁶ Algo se repete em todas as letras de funk. A utilização do substantivo no plural e do verbo no singular não é um erro de concordância. Faz parte da linguagem das favelas e remete à ideia do todo compartilhado, *Ubuntu*.

²³⁷ A expressão “mais um corpo negro tombado no chão”, que se referia ao assassinato de negros na favela pelo Poder Público policial também foi ressignificada pelo Movimento Negro, passando a designar “empoderamento”, tal como aparece no rap *Tombei*, de Carol Konca.

Davis (2016), ao descrever o Movimento de Mulheres Negras nos EUA e suas diferenças em relação às mulheres brancas, ressalta aspectos interessantes que, provavelmente, também permearam a cultura afro-brasileira. Vulneráveis a todas as formas de coerção sexual durante a escravidão, seja pela prática de estupro pelos homens brancos, seja porque se tornaram mercadoria destinada à reprodução quando ocorreu a abolição do tráfico negreiro, as mulheres negras desenvolveram, ao longo do tempo, outras formas de abordar a sexualidade.

Talvez a forma de abordagem da temática além de conter concepções distintas do *ethos* europeu, já que na tradição cultural africana não há a condenação do corpo e da sexualidade – conforme já debatido – possui certa agressividade, que pode expressar a necessidade de resistência, pela própria mulher, aos avanços não autorizados em seu corpo, herança de um passado escravocrata e também do presente, já que o trabalho doméstico ainda é marcado pelo assédio sexual. A mulher negra nunca ocupou o lugar da *donzela* europeia.

Importante notar, também, que as mulheres escravizadas não eram consideradas “frágeis” para o trabalho na lavoura, o que pode ter influenciado o imaginário de que são “fortes demais” e suportam quase tudo, o que é uma visão que delas retira a própria humanidade.

Para Davis (2016), a ideologia da feminilidade seria uma espécie de subproduto da industrialização, a partir da divisão entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, do qual se tratou no capítulo quinto. Ocorre que tal ideologia atingiu apenas as mulheres brancas, relegadas ao ambiente privado do lar, de forma que “os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados à nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante.” (DAVIS, 2016, p. 25).

Além disso, nas senzalas buscou-se preservar o modo de vida tradicional africano, sem hierarquia entre os gêneros, com divisões de tarefas a partir dos laços da família estendida. Uma forma de resistência à própria escravidão. Davis (2016) ressalta que, ao contrário do propagado pela sociologia da época, não configuravam sociedades matriarcais. “A questão que se destaca na vida doméstica nas senzalas é a da igualdade sexual.” (DAVIS, 2016, p. 30).

E, para sustentar essa igualdade, deveriam as/os escravas/os reproduzi-la na opressão, ou seja, na resistência, participando as mulheres de rebeliões, insurreições, com o mesmo ardor dos homens negros.

Ora, a realidade histórica sociocultural das mulheres negras é distinta das mulheres brancas, o que fez gerar um comportamento distinto que deve ser compreendido e não

emoldurado segundo os padrões eurocêntricos. Tais vivências e comportamentos geraram discursos diferentes, que devem ser respeitados.

Não há, entre as mulheres negras, a lógica binária que opõe mulheres e homens. Lógica essa que é característica das dualidades que permeiam todo o pensamento europeu e estabelecem uma eterna competição entre todos os seres, como evidencia Magalhães (2014).

O Movimento de Mulheres Negras – tanto no Brasil, quanto nos EUA- não enxerga o masculino como adversário e, sim, como um igual e partícipe. Muito menos joga as mulheres em uma situação de fragilidade, pois estas tendem a se compreenderem como sua própria força de resistência. Desta forma, falar de sexo não é se colocar como objeto, e sim como indivíduo que possui desejos.

Segundo Djamila Ribeiro (2016), as análises da Davis (2016) possuem recorte marxista de classes, mas sem pretender que tal questão possua primazia sobre as demais opressões vivenciadas no tecido social, uma vez que a escravidão e seus efeitos desumanizaram a mulher negra, o que torna impossível pensar um projeto humanístico que desconsidere tal fato.

Por fim, é necessário destacar outro aspecto interessante visualizado nos bailes. A maior aceitação dos indivíduos LGBTs, chegando a existir várias Mc's transexuais, como a Mc Xuxu, tende a demonstrar um ambiente de maior aceitação das diferenças que se refletem, inclusive, na dança.

Assim como nas danças europeias, os papéis de gênero são definidos. No entanto, é comum a inversão de tais papéis, seja porque o indivíduo que dança possui identidade de gênero distinta do seu sexo biológico seja porque acha bonito o papel invertido ou porque quer fazer reverência a outro sujeito. Essa troca é constante e amplamente aceita, sem implicar discriminações.

O ambiente dos bailes funks busca imprimir uma aceitação e o respeito ao *ethos* comunitário. Mas e a cultura externa às favelas? Ela é capaz de aceitar a afirmação cultural da juventude negra urbana? É o que será analisado a seguir.

9. 4.3. 3 *O funk ostentação, o shopping center e o Rolezinho*

Em dezembro de 2013, em várias cidades brasileiras, jovens de periferia realizaram uma inovadora manifestação, ao se dirigirem em grandes grupos para passearem em shoppings centers.

Cantarolando letras de funks ostentação, esses jovens passeavam – davam *rolês*, na linguagem deles - nos shoppings, sem nada consumir. Organizavam tais *Rolezinhos* pela internet, especialmente pela plataforma Facebook, e chocavam os frequentadores habituais de tais espaços.

A reação dos shoppings foi a expulsão desses grupos e a criação de uma espécie de triagem entre os frequentadores – seguranças privados passaram a ficar na porta dos shoppings selecionando quem poderia entrar – o que demonstrou a forte tendência de exclusão social desse espaço privado, que se apresenta como público. A mídia engrossou o discurso de exclusão, ao definir tais jovens como delinquentes, assim como havia feito meses antes com os manifestantes dos Levantes de Junho.

Mas os *Rolezinhos* não foram uma invenção da segunda década dos anos 2000. É uma tática de manifestação que foi, originalmente, utilizada, segundo Valquíria Padilha (2006), pelos movimentos por moradia urbana do Rio de Janeiro, em 2000.

Tais movimentos ainda realizam esse tipo de manifestação, como é o caso do Natal Sem Fome do MLB, quando famílias pobres “sem teto” ocupam grandes supermercados e reivindicam a doação de alimentos para garantir que todos possam alimentar-se bem durante as festividades natalinas.

Para se compreender qual o sentido de tal tática de manifestação, é necessário entender o papel do shopping center na cultura da atual sociedade e retomar alguns conceitos marxistas. Para Padilha (2006), o shopping center é um espaço privado que se apresenta como público e aflora as desigualdades e contradições sociais. Ele espelha o espaço urbano, sob o ponto de vista do capital, já que está repleto de símbolos de consumo e representações ideológicas da sociedade.

Ao contrário do caos urbano, precipitado pela Primeira Revolução Industrial e o desenvolvimento do capitalismo, o shopping apresenta-se como espaço planejado, programado, previsível, que exclui a desordem e o caos.

Suas origens estão nas lojas de departamento da Europa do século XIX – especialmente na Inglaterra e na França – que, por sua vez, originaram-se das galerias parisienses que surgiram entre 1822 e 1832, como local de escoamento das mercadorias da indústria têxtil.

A eliminação gradual dos ateliês pelo capitalismo industrial provocou a necessidade de criação de um espaço para escoar a produção que passou a ser centralizada. As galerias parisienses se constituíram como belos e atrativos locais de consumo de mercadorias diversificadas.

O desenvolvimento desse espaço de consumo acabou acompanhando a transformação da própria relação do indivíduo com as mercadorias produzidas. A mercadoria deixa de ser um objeto útil para se tornar um fetiche, no capitalismo.

Segundo Marx (2006), no capitalismo as mercadorias ganham um novo sentido, que ultrapassa a sua utilidade. Elas são revestidas de um valor simbólico, uma certa magia que a elas se atrela, dando novo significado a sentimentos como felicidade, prazer. Ou seja, o consumo de mercadorias, cujo valor monetário passa a ser definido não mais por sua utilidade, e sim pelo *status* social que proporciona, leva à realização de desejos de felicidade. Essa magia que envolve o consumo passou a ser intensificada pelo *marketing* e a publicidade, especialmente após a década de 1950, com a difusão do rádio e da TV.

Algo bastante contraditório acabou ocorrendo. As pressões sociais dos trabalhadores organizados, por meio de seus sindicatos, levaram à edificação dos direitos trabalhistas. As políticas keynesianas de distribuição de renda, a partir do fim da Segunda Grande Guerra, pautadas também na progressividade de direitos trabalhistas, permitiram que as camadas populares passassem a consumir mercadorias, antes tidas como de luxo.

Hobsbawm (1995), inclusive, aponta esse fator como um dos elementos que iniciaram a corrosão do sentimento de pertencimento de classe dos trabalhadores. Isso porque o aumento da renda dos trabalhadores propiciou o consumo de bens que tornaram o espaço privado – casa – mais confortável do que o espaço público. Aliado a isso, a diminuição das jornadas de trabalho e dos espaços públicos de divertimento, fizeram com que os trabalhadores diminuíssem os contatos sociais extra familiares.

Talvez se possa afirmar até que o valor social que determina os laços sociais, que Marx e Hegel afirmavam como sendo o trabalho, passa a ser substituído, lentamente, pelo consumo.

O *status* social deixou de ser definido pelo trabalho e as relações sociais decorrentes desse, que estabeleciam inclusive a forma de associação para defesa de interesses. Das corporações de ofício e de jornaleiros do período do capitalismo mercantilista aos sindicatos dos séculos XIX e da primeira metade do século XX, a identificação social dava-se pelo *labor*.²³⁸ Mas o consumo ocupou esse espaço e é ele que parece definir a escala social em que se encontra um indivíduo.

Mas desde a época das galerias parisienses, um novo passatempo surgiu, que até hoje observamos em qualquer shopping center. O ato de passear, descontraidamente, em centros

²³⁸ No capítulo quinto há um tópico dedicado à diferença entre trabalho e labor.

comerciais de luxo, espaço esse de ostentação de mercadorias, olhando vitrines, sem objetivo definitivo.

De acordo com Padilha (2006), ainda no século XIX, o escritor francês Charles Baudelaire criou um personagem para explicar a modernidade que surgia e que nos dias atuais podemos constatar com tanta vivacidade.

Baudelaire criou o personagem *Flâneur*, um homem ocioso que levava consigo tartarugas para passear, acompanhando seus lentos movimentos. *Flâneur* era uma figura transgressora que recusava cumprir horários e a consumir as mercadorias das galerias. Em outras palavras, ele negava, em sua essência, o sistema que nascia em seu tempo. Ele não aceitava ser o operário que cumpre os rígidos horários impostos pelo sistema fabril, ao mesmo tempo em que negava a condição de consumidor de mercadorias fetiches.

Então, seria o *Flâneur* do século XIX o praticante de *Rolezinho* do século XXI?

Ao som de:

Eu sou patrão,
 Não funcionário,
 Meu estilo te incomoda.
 Só pego as melhores e ando sempre na moda,
 Bacana, eu tiro é onda, vem no pique, olha só,
 A nossa fé em Deus, é a riqueza maior.
 A nossa roupa é da Ed Hardy, Rio Local ou da Armani,
 O bonde tem um Audi, um Veloster e um Megâne,
 Eu tô portando a Captiva, com som de 200 mil.
 (Trecho do funk “Eu sou patrão, não funcionário”, MC Menor do Chapa)

Vem com nós que é suíte,
 Área Vip, totalmente chic,
 Viu de longe o nosso pique.
 Quando chega no baile, sabe como é,
 Rodeado de bebida e rodeado de mulher,
 Tipo sheik no bagulho.
 (Trecho do funk “Vem com nós”, MC Tchesco).

Tu tá maluco?
 Respeita o moço,
 Patente alta, dá aula, é bigode grosso.
 Na festa não vai ter cerveja,
 Mas pra nós ficar sussu,
 Vai ter muito whisky,
 E dez freezer de Red Bull.
 Liberado pras meninas,
 Pro negócio ficar bom,
 Vai ter muita Amarula e muito Chandon.
 O churrasco é liberado,
 Vai tá uma delícia,
 300 kg de carne,
 E o dobro de linguiça.
 Vai ter muita picanha,
 Pra quem quiser,
 Mas a linguiça toscana,
 É só pra nós mulher.

Faz geral ficar louco,
 Como de costume,
 E a equipe de som,
 Vai tá no último volume,
 Ai caramba, eu não tô falando absurdo.
 [...]
 Vai ter uma piscina bolada,
 Pra nós ficar numa boa,
 Vai ter vários patrão,
 E as minas vai ser patroa.
 É a melhor festa do ano,
 Aqui não tem otário.
 Ó, a nossa festa é festa de milionário.
 Ó, a nossa festa é festa de milionário.
 Vai tá tudo liberado,
 Vai tá tudo liberado,
 Ó, a nossa festa é festa de milionário.
 (Trecho do funk “Bigode grosso”, MC Marcelly).

Os jovens da periferia declararam, publicamente, a negação da condição de assalariados, exaltando a condição de potenciais consumidores de artigo de alto luxo – que variam de bebidas alcoólicas, carne, roupas, automóveis, etc. -, em decorrência da possibilidade de mobilidade social.²³⁹

Parece que o jovem que comporá a nova classe trabalhadora não se identifica pelo trabalho subordinado. Ele deseja consumir avidamente e quer ser reconhecido socialmente por isso. Essa talvez seja a mensagem implícita dos *Rolezinhos*.

Mas como fica o sindicato perante essa nova classe trabalhadora que não se reconhece pelo trabalho assalariado subordinado? Que não desenvolve laços de solidariedade no espaço produtivo, uma vez que esse foi pulverizado pela fragmentação fabril do pós-fordismo do fim do século XX? Estariam esses jovens tão mistificados pela mercadoria fetiche, de modo que as lutas sociais tornam-se inviabilizadas?

Essa pode ser uma interpretação. Entretanto, ao mesmo tempo em que essa triste conclusão pode ser elaborada, a grande mobilização que os *Rolezinhos* demonstraram, em dezembro de 2013, pode apontar uma alternativa para o sindicato readquirir legitimidade social, conforme se buscará demonstrar abaixo.

²³⁹ A marca de roupas e óculos Oakley fabricava um modelo de óculos de sol que levava o nome de Juliet. Por ser bastante colorido, entrou para a cultura funk, sendo que várias de letras de música referem-se a tal modelo. Infelizmente, a Oakley não os fabrica mais e justificou sua decisão ao argumento de que, no Brasil, o Juliet não encontrou seu mercado consumidor, apesar das vendas terem batido recordes. Qual seria, então, esse mercado?

9.5 O sindicato de ontem, hoje e amanhã

A intenção desse capítulo foi provocar reflexões por meio da análise dos novos movimentos sociais e, a partir destas, incitar a construção – coletiva - de ferramentas hábeis para repensar o modelo de sindicalismo, de forma que possibilite que os sindicatos readquiram legitimidade social no século XXI.

E porque essa temática relaciona-se com o estudo sobre o movimento sindical?

A crise que assola o movimento sindical, desde o final do século XX, possui inúmeros fatores, tais como a adoção de políticas neoliberais e a consequente precarização do mercado de trabalho, a alta rotatividade de mão de obra, a fragmentação do espaço produtivo e a quebra da solidariedade entre os trabalhadores.

No entanto, nos Levantes de Junho e todos nos demais movimentos descritos, parece ter se evidenciado certa ilegitimidade social deste secular e tradicional segmento dos movimentos sociais. O que pode apontar para o desgaste de uma forma específica de organização dos trabalhadores que se consolidou no decorrer do século XX.

O elemento social – e jurídico²⁴⁰ – agregador de interesses do sindicalismo é o trabalho subordinado assalariado. No entanto, o significado do trabalho, enquanto valor filosófico/político para o movimento sindical, foi alterado ao longo do tempo. Além disso, o capitalismo consolidou-se, no Brasil, utilizando, amplamente, o trabalho forçado.

Como esclarece E. P. Thompson (2002b), na primeira fase de desenvolvimento do sindicalismo moderno europeu - o *luddismo* -, os movimentos de resistência coletiva buscavam preservar a condição de artesões livres dos trabalhadores.

As quebras de máquinas da fábrica capitalista nascente não eram apenas uma estratégia para impedir a utilização de mão de obra que não havia passado pela aprendizagem artesanal das corporações – e que forçava o rebaixamento dos salários – mas uma forma de denúncia ou de protesto contra a perda de qualidade dos produtos, que os novos métodos acarretavam. É que, como ensina Thompson (2002b), degradar a obra significava degradar o antigo ofício e, por extensão, o próprio indivíduo; daí por quê, muitas vezes, não era a inovação tecnológica, em si mesma, que despertava a fúria dos *luddistas*, e tanto era assim que nem todas as máquinas eram alvo de ataques.

A experiência das cooperativas *owenistas*, por sua vez, ainda segundo Thompson (2004), permitiu a formação do sentimento de pertença de classe trabalhadora, auxiliando no

²⁴⁰ Elemento explicitado no § 2º do art. 511 da CLT.

lento abandono da ideia de agregação por ofício e propiciando a criação de laços solidários mais amplos da classe trabalhadora.²⁴¹

Tal experiência também baseou-se no desejo de manutenção da autonomia produtiva dos trabalhadores. Lima Neto (2004) descreve que as primeiras cooperativas de trabalhadores surgiram na Inglaterra, em Rochdale, região próxima da área de atuação dos *luddistas*, também na primeira metade do século XIX, como forma de auto subsistência coletiva dos trabalhadores, desempregados pela consolidação do capitalismo industrial.

Parece ter sido uma negativa da condição de assalariamento, embora imposta pela realidade fática, já que os artesãos tornaram-se desempregados com o avanço da utilização de máquinas. Mas de qualquer forma foi uma resistência à transformação do trabalho em mercadoria, já que as experiências das cooperativas implicavam a troca de mercadoria entre trabalhadores distintos, o que os permitia sobreviver, mesmo sem a venda de seu trabalho.²⁴²

Quando se tornou inevitável a generalização da produção fabril, o sindicalismo adotou nova fórmula. Utilizando da própria lógica contraditória do sistema, que reuniu trabalhadores em um mesmo espaço físico para racionalizar a produção e, com isso, permitiu a criação de fortes laços de solidariedade, como relata Viana (1999), o sindicalismo *cartista*²⁴³ conseguiu edificar um robusto sistema de resistência coletiva.

A próxima etapa de desenvolvimento do sindicalismo foi a revolucionária. Baseada nas ideias marxistas e anarquistas, o trabalho também foi evidenciado, agora como elemento de agregação social, capaz de impulsionar a revolução dos trabalhadores e estabelecer sociedades nas quais a autonomia econômica pudesse levar à autonomia social.

Entretanto, a partir das primeiras décadas do século XX, a tendência predominante no movimento social foi a aceitação crescente da subordinação em troca de direitos trabalhistas que, no modelo econômico de Estado Keynesiano – ou Estado Social –, progrediram lentamente, mantendo a espiral do consumo e, conseqüentemente, o próprio sistema de produção vigente.

²⁴¹ O sistema jurídico brasileiro não adota o critério de ofício para determinar a agregação sindical, e sim a atividade econômica do empregador. É uma liberdade sindical mitigada, pois não permite a livre manifestação de interesses dos trabalhadores, já que a representação é determinada por lei.

²⁴² Essas experiências de cooperativas e de auto-sustentação dos trabalhadores apresentam-se, ao longo da história, de diversas formas. Na década de 1970 estiverem presentes nos Kibutz. No Brasil, são amplamente adotadas pelo MST e também estão presentes nas Casas Fora do Eixo da Mídia Ninja.

²⁴³ O movimento cartista, que eclode na Inglaterra em 1833, é, para E. P. Thompson, a consolidação do desenvolvimento do sindicalismo moderno, pois a consciência de classe já estava bastante desenvolvida. São suas ações que inspiraram Karl Marx a escrever sobre o papel das organizações dos trabalhadores na revolução proletária. Para aprofundamento, indica-se MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2011. 268 p.

É justamente nessa última fase, em que o sindicalismo mostrou-se extremamente forte na construção de direitos, que o sentimento de orgulho do trabalho, contraditoriamente, foi enfraquecendo-se, processo que se intensificou com a introdução do pós-fordismo, resposta do capitalismo às aspirações dos movimentos de 1968 de valorização do trabalho e do saber produtivo, conforme já debatido no capítulo sétimo.

O amplo acesso dos trabalhadores ao mercado consumidor, desde a década de 1950, acabou edificando um novo valor de reconhecimento social: as próprias mercadorias. E a nova lógica de produção capitalista do fim do século XX, em que as mercadorias diversificam-se, possibilitando a ideia de consumo individualizado – ao contrário da lógica fordista, na qual os produtos eram seriados – permitiu que a identificação social se fizesse de forma completamente distinta na história.

Parece que agora não é mais o indivíduo trabalhador que se reconhece em outro e a partir daí tece suas teias de construções de valores sociais, e, conseqüentemente, de articulação de interesses, que se vê na sociedade. É o indivíduo que consome que passa a ser identificado socialmente.

No entanto, o que parece ser mais instigante em tal processo é o fato de que a identificação social pelo consumo não parece acentuar as individualidades na América Latina, ao contrário do que é exposto no diagnóstico de Bauman (2001). Se o consumo determina o SER, ele acaba propiciando a discussão sobre o *ethos* do sistema. Ora, não basta a venda de produtos afro, é necessário reconhecer a cultura afro como um todo, o mesmo ocorrendo com as demais minorias sociais.

Além disso, se o consumo define a escala social ele deve ser garantido a todas as camadas. Nessa linha de raciocínio, os serviços públicos – como a educação – são objeto de intensa mobilização social. Por fim, inseriu-se a discussão a respeito do consumo consciente, que possibilita a preservação ambiental e a vivência digna de todos os indivíduos, como se observa nas discussões sobre mobilidade urbana e uso de agrotóxicos.

E como ficam os sindicatos nesse novo contexto social? Os sindicatos, cujo principal recurso de oratória, até os dias de hoje, é justamente o apelo ao orgulho da condição de trabalhador assalariado? Talvez, ele se mostre velho, hierárquico, sem representatividade e sem legitimidade.

Mas estaríamos vivendo um declínio do sindicato? Desejamos crer que não. Talvez a falta de legitimidade social dos sindicatos somente evidencie o declínio de um modelo de sindicalismo. O modelo de movimento sindical do século XX, que aceita com resignação a condição de subordinação da relação de assalariamento e que articula seus interesses de forma

corporativa.

Os discursos culturais dos jovens parecem requerer um novo reconhecimento social. A partir dos próprios sujeitos, dos valores que compartilham, das diferenças, da abertura para as mais diversificadas narrativas, por meio de uma construção coletiva mais horizontal e inclusiva.

As manifestações durante as Jornadas de Junho e também nos *Rolezinhos* eram organizadas e convocadas por meio das redes sociais. E eram *embaladas* por palavras de ordem ao ritmo do funk. O uso dessa forma de comunicação e organização pode dar um aspecto mais jovial e horizontal aos sindicatos.

Mas, mais do que sonoridade, o funk parece permitir a aglutinação de múltiplos interesses, nas suas formas de expressão. Dos semi círculos dos campeonatos de som automotivos, que permitem que, mesmo no caos, as singularidades se manifestem à junção de críticas sociais e reivindicações de reconhecimento social nas letras das músicas, os jovens parecem gritar que querem ser reconhecidos em suas várias faces e não somente enquanto trabalhadores.

Se assim for, o sindicato, enquanto entidade representativa de interesses, deve articular-se não somente para reivindicar direitos trabalhistas, mas também direitos mais amplos que permitam a construção da autonomia do trabalhador para além do espaço produtivo.

Talvez um dos caminhos seja a compreensão, pelo movimento sindical, de que, no capitalismo, a exploração e opressão dos trabalhadores não se dão apenas no espaço produtivo, elas atingem outras esferas da vida social.

Um mundo plural, heterogêneo e complexo não comporta mais um sindicalismo que pretenda ser meramente representativo, corporativista, homogêneo e nacionalista. O sindicalismo do século XX expressava uma realidade social que não existe mais. De certa forma, o sindicato era o reflexo da fábrica taylorista/fordista, compatível com uma visão de mundo que pretendia ser totalizadora e que desconsiderava a própria diversidade do tecido social.

No entanto, como já debatido, o movimento sindical enfrenta novos obstáculos e desafios no século XXI. O primeiro desafio colocado é incorporar o novo anseio democrático. Além disso, o sindicato ainda deve enfrentar o debate do público ao privado, buscando pensar as condições socialmente impostas a algumas minorias, como as mulheres, negros e homoafetivos.

Ainda se coloca como desafio a discussão do político ao econômico, ou seja, a criação

de canais que possibilitem que o fruto do trabalho humano – de todas as espécies, inclusive o intelectual - deixe de ser visto apenas como objeto a ser gerido pelo poder privado. Nesse sentido, debater políticas públicas de distribuição de renda e reconhecimento de todos os tipos de trabalho, bem como meios para assegurar que todos tenham acesso aos bens culturais e materiais, torna-se imprescindível para o movimento sindical.

Um sindicalismo que também se articule na defesa do meio ambiente, das tradições culturais, enfim, de um mundo que progrida conscientemente, garantindo a inclusão social, cultural, política e econômica de todos os indivíduos.

A crítica do sindicalismo deve se dirigir a todas as dimensões economicistas que sustentam a civilização capitalista. Em outras palavras, se a construção de direitos sociais – em especial, os trabalhistas – permite diminuir a exploração da força de trabalho, ela por si só não assegura a construção das liberdades de forma democrática, inclusiva e cidadã. Ela é apenas uma etapa necessária para que os indivíduos tenham condições de assegurar sua sobrevivência, elemento essencial para que eles conquistem sua emancipação completa.

O sindicalismo talvez deva abandonar as noções totalizadoras e homogeneizadoras para absorver as reivindicações amplas, complexas e multifacetárias do corpo social. Criando leques cada vez mais amplos de solidariedade, ele pode buscar construir a igualdade, dentro das diferenças.

É, portanto, um sindicalismo reinventado, rebelde, que absorve as aspirações de cidadania e democracia participativa direta de seu nascedouro, moldando-as para a construção de um novo mundo.

Claro que ainda é necessário refletir sobre outras questões. Caso o sindicalismo se abra como proposto, ele continuaria sendo sindicalismo ou integrar-se-ia a outros movimentos sociais? A adoção de bandeiras não trabalhistas esvaziaria a ação do sindicato de defesa dos trabalhadores? Um trabalhador branco se sentiria representado e se filiaria a um sindicato que aderisse à luta indígena, por exemplo?

Muitas outras indagações poderão – e deverão – surgir. No entanto, o que se buscou aqui apresentar são apenas possibilidades, cujos resultados somente podem ser avaliados caso os atores sociais dediquem-se a tal reformulação.

No entanto, a percepção de tal necessidade permite a elaboração de um novo princípio, apto a orientar a construção, aplicação e interpretação das normas justralhistas, seja no âmbito coletivo, seja no âmbito individual. O próximo e último capítulo será dedicado a esta tentativa.

10 PRINCÍPIO DA INTEGRAÇÃO: CONSTRUINDO UM NOVO SENTIDO PARA O TRABALHO E PARA A DEMOCRACIA

- Lá evém o navio de guerra!
 - Lá evém o navio de guerra!
 Navegando pelo mar...
 Auê Iemanjá!
 Não deixa meu barco virar
 Eu vou cessar, eu vou cessar,
 Areia do mar eu vou cessar
 Minha gente venha ver
 O que eu achei no mar:
 Foi um piãozin de ouro
 E uma peneira de cessar
 Eu vou cessar, eu vou cessar,
 Areia do mar eu vou cessar
 Eu vou cessar areia
 Eu vou cessar areia
 Eu vou cessar areia do mar
 Areia do mar eu vou cessar
 - Lá evém o navio de guerra!
 - Lá evem o navio de guerra!
 - Auê!!!

(Afoxé E Moçambique “Navio de Guerra/Cessando Areia”. Lavadeiras de Almenara; Carlos Farias)²⁴⁴

No capítulo anterior foram apresentados alguns dos novos movimentos sociais que eclodiram na segunda década do século XXI, no Brasil. A partir de Belo Horizonte, tentou-se expor algumas das formas de articulação de interesses de tais movimentos, na tentativa de apresentar suas reivindicações e valores.

Esses movimentos sociais tendem a girar em torno das pautas identitárias – individuais e coletivas –, buscando denunciar as exclusões impostas pelo capitalismo aos sujeitos, às cidades, às tradições culturais que não absorvem o *ethos* do sistema, bem como às limitações às liberdades. Mas também incorporam algumas bandeiras redistributivas, porém para além da relação típica tutelada pelo Direito do Trabalho: a relação empregatícia.

Ora, desde a segunda fase das Jornadas de Junho de 2013, momento em que se apresentaram as pautas *mosaico*, pode-se observar uma intensificação das reivindicações atreladas às identidades dos sujeitos – seja do ponto de vista conservador, com o crescimento das pautas lideradas pelas religiões pentecostais; seja do ponto de vista progressista, com a multiplicação das pautas vinculadas a questões de gênero, de livre orientação sexual, de raça e

²⁴⁴ A canção inserida nesta epígrafe foi resgatada pelo compositor Carlos Farias. É um afoxé e moçambique (estilo musical) das Lavadeiras de Almenara. Não se sabe a data de composição dessa cantiga popular. A autora inseriu esta epígrafe, no último capítulo – desconsiderando que todos os demais trazem trechos de funk e rap – em homenagem às mulheres negras que preservam a cultura tradicional quilombola mineira, por meio da musicalidade, enquanto trabalham.

de cultura.

Tais eclosões identitárias podem ser observadas em todo o mundo. Não seria o Estado Islâmico uma tentativa de construção de poder estatal, a partir da identidade religiosa? E o crescimento da xenofobia na Europa não indicaria um recrudescimento dos nacionalismos europeus? Por sua vez, a ampla mobilização progressista que se vê na Europa e nos EUA não possui forte conteúdo identitário?

O atual período, especialmente no Brasil – objeto do presente estudo –, talvez possa ser descrito como uma tentativa do sistema de determinar que as identidades voltem para seu lugar de submissão. Os ataques de gênero – veiculações de imagens ofensivas relacionadas à Dilma Rousseff²⁴⁵, tentativa do Congresso Nacional de limitar o atendimento de mulheres vítimas de violência sexual, pelo SUS²⁴⁶ e até mesmo a construção da imagem de mulher “ideal” pela grande mídia²⁴⁷ – podem demonstrar tal intenção.

As reações foram intensas, tendo, inclusive, ocorrido, em 2015, uma grande onda feminista de resistência, que ganhou o nome de *Primavera Feminista*. No entanto, desde 2013, as lutas sociais parecem ser apenas reativas, sem conseguirem construir lutas de reivindicações que impliquem avanços de direitos. Algo que não imaginávamos durante as Jornadas de Junho.

O caos instalado durante as manifestações de 2013 talvez tenha propiciado o avanço das forças conservadoras. Mas o que seria esse caos?

Ora, as pautas identitárias não são capazes de unificar reivindicações, porque evidenciam aspirações de um complexo de desejos muito heterogêneo. E, ao contrário do que ocorreu nos anos 1960/70, quando se construiu uma unidade estratégica, o que se assiste hoje é uma intensa fragmentação, inclusive, dentro de movimentos com o mesmo eixo.

O Movimento Feminista, por exemplo, foi cindido entre mulheres brancas e mulheres negras. Por sua vez, é tendência de tais movimentos de mulheres não abarcarem as mulheres transexuais. Por sua vez, o Movimento LGBT não tem conseguido aglutinar em torno de si as mesmas mulheres transexuais. Já o Movimento Negro tende a se fragmentar em duas visões opostas: a primeira que prega uma integração com a população branca – que consideramos mais compatível com a história da escravidão brasileira, já que a miscigenação foi um traço marcante –; a segunda, com um viés segregacionista, inspirado no Movimento Negro norte-

²⁴⁵ Foram reproduzidos adesivos a serem inseridos em tanques de gasolina com imagem de uma mulher com as pernas abertas e o rosto de Dilma Rousseff, evocando o simbolismo de um estupro.

²⁴⁶ PL 5069/2013, votada na CCJ em 2015.

²⁴⁷ Logo após Michel Temer assumir interinamente a Presidência, a Revista Veja estampou a foto de sua esposa, Marcela Temer, com a seguinte manchete “Bela, recatada e do lar”, o que foi interpretado pelo Movimento Feminista como o lugar submisso destinado às mulheres.

americano.

Por sua vez, o sindicalismo permanece isolado e não consegue inserir o necessário discurso marxista de redistribuição de bens e riquezas nesse caldeirão identitário. As consequências dessa realidade parecem ser o enfraquecimento e isolamento das forças populares.

A partir de tal análise, buscar-se-á, neste último capítulo construir um princípio orientador do Direito do Trabalho, que será denominado de *Princípio da Integração* – o qual possui a pretensão de ser instrumento de reorganização para a principal fonte material do ramo justralhista – o sindicato – e também para dar novo significado à elaboração, interpretação e aplicação das normas trabalhistas.

A tarefa é árdua, mas faz-se necessária nesse momento. No entanto, já advertimos os leitores e avaliadores que a proposta não é um fim em si mesma, até porque toda construção deve ser coletiva. Dessa forma, pretende-se, apenas, iniciar o debate que, talvez, ainda necessite de alguns anos para aprimoramento coletivo.

10.1 A necessária reconstrução do sindicalismo

Qual seria a função do sindicalismo? Teria ele meramente uma função contratual coletiva ou também seria um importante segmento dos movimentos sociais que busca a emancipação cidadã dos indivíduos que vivem do trabalho?

Ora, tendencialmente, o sindicalismo, no século XX, deixou de contestar o sistema capitalista de produção, tornando-se um instrumento deste, capaz de aplacar o desejo revolucionário dos trabalhadores, a partir da concessão de direitos sociais, que, por sua vez, transformou-se em mecanismo do próprio sistema para manter em espiral crescente as taxas de lucro, a partir da ampla inserção do trabalhador no mercado consumidor de massas.

No entanto, tal desenho começou a ser contestado pelas camadas populares, que ansiavam pela completa realização dos princípios iluministas de liberdade e igualdade, vinculados à ideia de democracia, o que expôs os limites do sindicalismo. A resposta do sistema – como já demonstrado no capítulo sétimo – foi o afrouxamento das garantias trabalhistas e previdenciárias e a reorganização do espaço produtivo.

As consequências da reorganização do capitalismo foram o aumento das desigualdades sociais, da exploração dos povos e a fragilização dos Estados Nacionais e de seus sistemas representativos. As mazelas sociais acabaram fazendo eclodir, no século XXI, novas críticas

ao sistema, construídas e protagonizadas por categorias sociais para além do trabalho subordinado assalariado.

Uma das críticas mais severas ao sistema – construídas por esses novos movimentos, especialmente no Brasil -, diz respeito à violência epistemológica que oculta o caráter racista do capitalismo. A partir de narrativas eurocêntricas, não é incluído no debate o fato de que o capitalismo utilizou – e ainda utiliza –, em grande escala, o trabalho forçado para se consolidar e desenvolver, mantendo uma estrutura social extremamente excludente.

Importante notar que tal característica não se relaciona somente com o trabalho forçado de indígenas e africanos nas Américas, durante o período mercantilista. Mas também esteve presente na Europa e gerou uma disputa entre os próprios trabalhadores, durante as primeiras etapas do desenvolvimento do sindicalismo moderno europeu.

Hobsbawm (2015) relata que havia, no século XIX, na Inglaterra Vitoriana, denúncia da existência de certa “aristocracia operária” antirrevolucionária. Enquanto o sindicalismo *Cartista* era acusado de ser reformista, os sindicatos que agregavam artífices com maior qualificação para o trabalho eram designados de antimarxistas, uma vez que não pretendiam a derrubada do sistema e sim promoviam - objetiva ou subjetivamente - a integração dos trabalhadores ao capitalismo.

O que Hobsbawm (2015) denomina de “aristocracia operária” seria o sindicalismo organizado por ofício, que conseguia maiores privilégios salariais e, por consequência, elevava tais trabalhadores a uma posição econômica superior, em relação ao operariado industrial sem qualificação, ou seja, que não havia passado pelos sistemas de aprendizagem, edificados pelas corporações de ofício e que, portanto, constituía-se um todo homogêneo. Além disso, a “aristocracia operária” inglesa englobava lojistas, pequenos empregadores e funcionários de escritório.

Tais trabalhadores eram considerados, na Inglaterra Vitoriana, como “respeitáveis”, enquanto os demais eram classificados – os proletários do nascedouro do capitalismo industrial - como trabalhadores “rudes.” E quem seriam os “rudes” não dignos de respeito e que se apresentavam como legítimos portadores do intuito revolucionário?

Naturalmente, é verdade que, se havia trabalhadores revolucionários na Grã-Bretanha do final do período vitoriano, estes eram predominantemente os irlandeses não especializados. Mas sua simpatia pela revolução, quase certamente não advinha do fato de serem operários, mas sim do fato de serem irlandeses, e por tenderem a pensar em termos de insurreição devido a uma tradição armada que era parte integrante da experiência política de seu país – como também o era em alguns outros países, mas não, de nenhuma forma, na Grã-Bretanha. (HOBBSAWM, 2015, p. 366).

Embora Hobsbawm (2015) atribua aos irlandeses um ímpeto revolucionário devido à história de resistência desse povo à dominação inglesa, Engels (2008) relata como tais trabalhadores foram tratados como inferiores pelos capitalistas ingleses no início da industrialização da Inglaterra. E quem eram os irlandeses daquela época? Além de, predominantemente, católicos, integravam uma raça considerada inferior pelos próprios europeus: os celtas, como esclarece Magalhães (2014).

Seja pela trajetória histórica de resistência irlandesa, seja pelo recorte racista que o próprio capitalismo, em seu nascedouro na Inglaterra, atribuiu à exploração, certo é que o sindicalismo moderno europeu, desde o seu surgimento, teve que incluir em suas elaborações tal característica do próprio sistema.

Hobsbawm (2015) esclarece que a construção da unidade necessária para a consolidação do sindicalismo inglês, no século XX, somente ocorreu quando a “aristocracia operária” britânica se viu ameaçada em seus privilégios, tendo seus direitos solapados pelo sistema.

No entanto, no desenrolar histórico do sindicalismo europeu e brasileiro criou-se uma ideia de homogeneidade, a partir da construção de bandeiras de luta em torno da justiça redistributiva de bens e riquezas. Ocorre que as opressões do capitalismo continuaram a incluir a violenta negação de reconhecimento de valores culturais distintos do *ethos* europeu capitalista, bem como a exploração – agora em escala mundial – a partir de um recorte racial claramente discriminatório.

O sindicalismo, como instituição representativa do Estado Moderno, ainda não conseguiu absorver tais críticas e elaborar suas lutas de resistência e de criação de direitos, a partir das reivindicações identitárias. Isso pode contribuir para que o sistema permaneça exercendo tal forma de poder.

Abrir o leque para tais discursos, incorporando a necessidade de construção do reconhecimento das diferenças – coletivas e individuais -, sem abandonar a luta pela redistribuição de bens e riquezas, pode ser um poderoso instrumento, capaz de reconstruir a legitimidade desse importante segmento dos movimentos sociais perante a sociedade.

E a partir da luta social, talvez seja possível edificar um novo princípio apto a orientar a elaboração de normas trabalhistas, bem como sua interpretação e aplicação, como se buscará discutir nos tópicos abaixo.

10.2 Trabalho e cidadania: a subcidadania brasileira

Quando nos referimos ao reconhecimento das diferenças de identidade, seja em âmbito coletivo seja na esfera individual, tratamos da possibilidade de os sujeitos possuírem uma existência plena, que garanta o exercício da cidadania, em todas as esferas da vida.

Entretanto, Valéria Lobo (2010) esclarece que a cidadania prescinde da *desmercantilização da mão de obra*, que significa a garantia de acesso e fruição dos direitos sociais, os quais incluem os direitos trabalhistas que asseguram a existência física dos indivíduos. Em outras palavras, é necessário existir fisicamente para que se possa resistir e construir a cidadania.

Uma das formas de reconhecimento de cidadania no Estado Moderno se dá por meio da identificação dos indivíduos e, no Brasil, isso ocorreu por meio do trabalho, na modalidade empregatícia, tanto que o primeiro documento nacional de identificação é, justamente, a CTPS.²⁴⁸ Inclusive, o item 26 da Exposição de Motivos da CLT atribui a CTPS o caráter de ser a primeira tutela do Estado em relação aos trabalhadores.²⁴⁹

No entanto, tal tutela e reconhecimento de cidadania foram negados a grande parte da população brasileira, o que formou uma espécie de *subcidadania*, conforme expressão adotada por Jessé Souza (2012).

Isso porque o Direito do Trabalho foi afastado do campo, não sendo aplicado ao trabalhador rural até 1963 e, somente em 2015, trabalhadores domésticos passaram a gozar dos mesmos patamares de direitos trabalhistas. Tais trabalhadores são, majoritariamente, negros.²⁵⁰

Para além do recorte discriminatório racial, elaborado no momento de construção da CLT que levou à exclusão da tutela trabalhista de rurais e domésticos, sobrevive até hoje a ideia de que o único trabalho merecedor de tutela estatal plena é o trabalho subordinado assalariado, justamente porque é esse tipo de trabalho eleito pelo sistema capitalista. Assim, para os trabalhadores da agricultura familiar – muitos deles vivendo em quilombos²⁵¹ – não há garantias trabalhistas. Não se pode esquecer, ainda, que o trabalho artístico efetuado, de forma

248 Instituída pelo Decreto nº 21.175, de 21 de março de 1932.

249 A identificação pelo trabalho não ocorreu somente no Brasil. Como bem lembrou Márcio Túlio Viana - em encontro virtual de orientação, realizado em fevereiro de 2017 -, a condição de empregado é a que melhor se encaixa na dinâmica do sistema capitalista. Por isso, a identificação profissional também é de extrema importância em outros países.

250 A CLT não chegou a afastar, por completo, os trabalhadores rurais, estendendo algumas garantias como o salário mínimo.

251 A presença indígena também é visualizada em quilombos.

autônoma, também não possui nenhuma tutela trabalhista.

A incorporação, ao sistema produtivo, de imigrantes brancos europeus, em detrimento dos ex-escravos e dos nacionais livres, embora mais onerosa, explicou-se tendo como base o argumento de que os europeus já estavam habituados ao processo manufatureiro. Mas tal concepção buscava justificar o imaginário que associava o progresso das nações desenvolvidas ao caráter de seus povos. Ora, os africanos foram traficados segundo as técnicas de trabalho que já conheciam, como foi exposto no capítulo sexto. Eles dominavam muitas técnicas de trabalho empregadas pelos europeus.

Mas, no início do século XIX foram trazidos imigrantes europeus para o Brasil, como experiência de um projeto civilizatório que visava incorporar à sociedade brasileira uma ética do trabalho ao branqueamento da população e à eliminação dos vestígios indesejados da presença negra e indígena no País. Ou seja, o processo de industrialização foi acompanhado pela intensificação da incorporação do *ethos* europeu.

A representação do negro – presente até os dias de hoje - como sujeito perigoso, preguiçoso, passional, feroz, traiçoeiro e insubordinado acabou impulsionando a alternativa migratória, adotada com grande fôlego a partir de 1880.

Ocorre que o processo de modernização brasileira, a partir da industrialização, acabou criando uma espécie de *ralé* estrutural. Adotando os conceitos elaborados por Florestan Fernandes, Souza (2012) afirma que:

[...] a questão da organização psicossocial que é um pressuposto da atividade capitalista, e que exige uma pré-socialização em um sentido predeterminado, a qual faltava, em qualquer medida significativa, ao ex-escravo. A ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior, tornava-o, inclusive, especialmente vulnerável a um tipo de comportamento reativo e ressentido em relação às demandas da nova ordem. Assim, o liberto tendia a confundir as obrigações do contrato de trabalho e não distinguia a venda da força de trabalho da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre. Ademais, a recusa a certo tipo de serviço, a inconstância no trabalho, a indisciplina contra a supervisão, o fascínio por ocupações “nobilitantes”, tudo conspirava para o insucesso nas novas condições de vida e para a confirmação do preconceito. (SOUZA, 2012, p. 155-156).

A escravidão deixou marcas profundas na população negra. Lembranças de um passado violento que dificultou a adaptação à sociedade capitalista. Além disso, o mercado de trabalho brasileiro preservou algumas características do colonialismo. Até os dias de hoje, as relações contratuais trabalhistas são intensamente marcadas por um excesso e, em muitos casos, abusos dos poderes do empregador.

Outra característica destacada por Souza (2012) é que a família tradicional africana, que exercia um papel fundamental na organização do trabalho e na comunidade dos negros,

como já debatido no capítulo sexto, foi desfeita pelo regime da escravidão, dificultando a organização social destes. Dessa forma:

A submersão nas lavouras de subsistência e a concentração nas então nascentes “favelas” das cidades, seriam [...], antes que fuga da realidade, uma espécie de “desespero mudo”. O conteúdo “irracional” dessas escolhas, [...] não era passividade ou indiferença o que estava na raiz do comportamento do negro, mas “escolha”, ainda que uma escolha desesperada, sem dúvida, uma espécie de protesto mudo e inarticulado na própria autocondenação ao ostracismo, à dependência e à autodestruição. (SOUZA, 2012, p. 156-157).

Devido a tais fatores, muitos desses sujeitos optam até hoje pela negativa ao trabalho subordinado assalariado, o que gera uma imagem social altamente depreciativa e associada a uma suposta agressividade, derivada da raça.

Sem aceitar as condições para acesso à cidadania, via regras do capitalismo, parte dessa população acaba atingindo um patamar inferior de cidadania, que pode ser observado a partir da análise do sistema carcerário brasileiro – quase sempre desumano -, na forma de atuação violenta do Estado nas regiões periféricas, no baixo percentual de negros e indígenas nas Universidades e em cargos de representação política, bem como em cargos de chefia e de altos postos do serviço público. É uma situação dramática e excludente que continua se perpetuando, apesar da criação de políticas públicas, na última década, visando corrigir tal tragédia histórica.

Se o trabalho protegido é uma das formas de acesso à cidadania, esta não se encerra aí. A cidadania possui outros conceitos elementares a ela vinculados, que passarão a ser objeto de análise, a partir da elaboração do *Princípio da Integração*.

10.3 Construindo o Princípio da Integração

Como debatido no capítulo anterior, a crítica à democracia representativa foi uma das características mais marcantes das manifestações massivas que se espalharam pelo mundo na segunda década do século XXI, inclusive no Brasil das Jornadas de Junho de 2013.

A presença da palavra de ordem #NãoMeRepresenta foi visualizada em quase todos os protestos. Ocorre que a ideia de representação faz parte do arcabouço do Estado Moderno e de todas as suas instituições, inclusive o sindicato.

Sendo um dos instrumentos dessa forma de exercício de poder, o sindicato, diante da contestação generalizada, também se torna alvo de críticas. No entanto, o sindicalismo moderno é a principal fonte material do Direito do Trabalho e sua derrocada pode implicar a

perda de tais direitos, como pôde ser verificado, inclusive, no período posterior às manifestações que se sucederam ao logo das décadas de 60/70/80 do século passado.

Além disso, o sindicato sanciona, paralelamente, as normas trabalhistas, ao exigir seu cumprimento por meio da greve, dando-lhe maior efetividade. Dessa forma, além de ser pré-condição para a existência formal do Direito do Trabalho, no plano do Direito posto – enquanto fonte – é condição de sua existência factual, uma espécie de "Direito Imposto".²⁵²

Ocorre que as atuais críticas ao capitalismo se aprofundaram e contam com o protagonismo de outras categorias sociais, também impactadas negativamente pela lógica excludente do sistema.

Faz-se necessária a reconstrução – reinvenção – do sindicalismo, de modo que ele readquira legitimidade social e amplie seus leques de aliança, incorporando reivindicações para além da clássica luta por redistribuição de bens e riquezas.

No capítulo anterior, buscou-se apresentar alguns desenhos já formatados pelo sindicalismo brasileiro, em especial, o sindicalismo mineiro. Porém, em termos jurídicos, como tais anseios podem ser incorporados? A intenção do presente tópico é apresentar um princípio norteador do ramo justralhista, denominado *Princípio da Integração*, que tem a pretensão de abranger o exercício pleno da cidadania, a partir da consolidação da democracia real, por meio da dimensão da justiça redistributiva de bens e riquezas e do reconhecimento das diferenças coletivas – culturais - e individuais.

Para tanto, será necessário analisar alguns conceitos correlacionados para, ao final, sintetizar o princípio proposto.

10.3.1 A democracia na concepção europeia

Cidadania é um conceito complexo e se atrela à forma de exercício de poder pelo Estado. Em sociedades democráticas modernas, a cidadania é o direito supremo dos indivíduos. Mas o que seria democracia?

Heloisa Feitosa e Mariana Netto (2014) esclarecem que, entre os gregos, a democracia era concebida como o “governo do povo pelo povo”, denominada de soberania popular, por meio do exercício da participação direta ou indireta. Entretanto, na Grécia Antiga, o cidadão era apenas aquele indivíduo livre, do gênero masculino e ateniense, o que implicava a exclusão da maior parte da população.

²⁵² Observações sugeridas pelo prof. Dr. Márcio Túlio Viana, em encontro virtual de orientação, realizado em fevereiro de 2017.

Segundo as autoras, do conceito grego emergiram três formas democráticas modernas: a direta, em que o povo exerce diretamente os poderes governamentais; a semidireta, que mescla a representação da democracia indireta com mecanismos de participação direta, como plebiscitos e referendos; e a democracia representativa indireta.

Esta última mantém os mesmos moldes, fundamentos e instituições construídos no século XVIII, apresentando, de acordo com Feitosa e Netto (2014), um descompasso com a atual realidade social. Isso porque “o representante possui autonomia para agir em função do seu juízo, sem haver controle ao que prometeu, sem vinculação às propostas que divulgou e o que o levaram a conquistar a confiança dos representados.” (FEITOSA; NETTO, 2014, p. 120).

Tal modelo representativo seria uma antinomia à própria ideia de democracia, já que mantém o afastamento entre representante e representados, tendo sido tal característica, segundo as autoras, o cerne das críticas elaboradas por Rousseau e Marx, que se alinhavam à ideia de democracia direta, uma vez que o poder era – e ainda é - conferido às elites. Assim, na realidade prática da democracia indireta, os interesses que prevalecem não são os dos representados, mas sim das elites socioeconômicas.

Talvez a evidência de tal fato tenha motivado as Jornadas de Junho de 2013 e a reafirmação constante das identidades coletivas e individuais que desejam enxergar-se incorporadas ao sistema democrático. Uma vez que a ideia de democracia está vinculada ao conceito de cidadania, será este capaz, por si só, de alargar o regime democrático? É o que se passará a analisar.

10.3.2 A cidadania na concepção europeia

Na tradição filosófica europeia do século XX desenvolveram-se duas teorias, que se apresentaram contrapostas. O debate sobre os sentidos dos conceitos de liberdade e de cidadania levou liberais e comunitaristas - ou republicanos, na linguagem das ciências políticas – a se contrapor.

Segundo Cesar Ramos (2006), para a teoria liberal, a cidadania apresenta-se como intitulação de direitos, sendo o seu valor normativo mero instrumento para realização destes, sobretudo das liberdades individuais. É o *status* do indivíduo como membro da comunidade política. Nesse sentido, o cidadão é portador de direitos, anteriores à esfera política, sendo sua condição de cidadão o instrumento pelo qual faz valer seus direitos fundamentais face ao

Estado e a outros indivíduos. “A função da cidadania é fazer valer a Constituição, ou seja, cumprir o seu objetivo que é a proteção e a garantia de direitos.” (RAMOS, 2006, p. 82).

É, portanto, uma cidadania passiva que se garante quando os direitos fundamentais – de todas as dimensões – não são violados. Seu estatuto conceitual não está, pois, vinculado a nenhuma forma de participação política.

O liberalismo, em sua concepção jurídico-política, é o depositário de valores como a propriedade individual, os direitos subjetivos, as liberdades individuais, o governo constitucionalmente limitado, o pluralismo e a ordem espontânea do mercado.

De acordo com Ramos (2006), embora o arcabouço teórico do liberalismo seja bastante diverso, seus teóricos como Locke, Mill, Adam Smith, Tocqueville, Jefferson, bem como os mais recentes, Rawls e Dworkin, independentemente da distinta valoração que dão aos princípios liberais da propriedade privada e da autonomia contratual, possuem pontos de convergência que permitem admitir a unidade da teoria liberal.

Tal unidade se dá na compreensão da soberania popular enquanto democracia representativa, necessidade de limitação do poder estatal, neutralidade estatal com relação a questões religiosas e morais, valorização do indivíduo e de suas liberdades e pluralismo.

O pluralismo adquire uma característica essencial no liberalismo e na própria concepção de cidadania liberal. A ausência, no liberalismo, de um bem comum substantivo, garantiria o pluralismo e o multiculturalismo, na medida em que poderiam coexistir distintas concepções filosóficas, morais, religiosas na sociedade democrática liberal de indivíduos formalmente iguais e livres.

Por sua vez, os valores da autonomia e individualidade se realizariam por meio da garantia de um Estado neutro diante das diversidades de concepções que os indivíduos disputam, bastando a garantia de iguais pontos de partida – desde que isentos de valores éticos – para se firmar o princípio equitativo das instituições sociais e políticas. Assim, o Estado não deve intervir e nem mesmo promover qualquer versão de bem que julgue mais apropriada, devendo limitar-se a assegurar a liberdade de escolha dos indivíduos.

Para os liberais, o interesse público e a cooperação social somente são significativos na medida em que podem incrementar e assegurar os direitos individuais e a propriedade privada. O bem comum, a participação comunitária, a consciência pública não são fins em si mesmos, mas apenas instrumentos para a realização de interesses e direitos subjetivos. Assim, a forma de exercício dos direitos subjetivos é irrelevante, importando apenas a obediência à lei e a não interferência na liberdade, entendida em sua perspectiva negativa, ou seja, ausência de impedimentos.

Essa interpretação traz algumas consequências, como o afastamento do indivíduo da política, pois ele se dedica a buscar, na esfera privada, a afirmação de sua liberdade, sobretudo contra o Estado.

Além disso, a fórmula democrática representativa acaba impossibilitando o fortalecimento de centros intermediários de poder. Isso porque as instituições intermediárias também são assim compreendidas – enquanto instituições representativas - e o indivíduo deixa de participar, cotidianamente, da vida da instituição a qual está vinculado.

Por sua vez, a teoria comunitarista atribui outros sentidos ao conceito de cidadania, ao compreendê-la enquanto virtude cívica. Sua tradição teórica “[...] se manteve fiel a certos valores da tradição como a liberdade política, o autogoverno da comunidade, o civismo e a soberania popular e a participação ativa na comunidade política.” (RAMOS, 2006, p. 79)

No comunitarismo, a cidadania não é mero instrumento ou meio para se alcançar determinados fins, mesmo que estes sejam politicamente legítimos, como os direitos e liberdades individuais. A cidadania é um fim em si mesma.

Para Ramos (2006), o comunitarismo tem inspiração clássica no humanismo cívico de Aristóteles, remontando ao seu ideal do homem enquanto animal político e à *res publica* ateniense. Rousseau evidenciava a soberania popular e a participação dos cidadãos no autogoverno. Para os comunitaristas, é importante o papel do indivíduo diante da organização do poder político e da sua legitimidade na vida comunitária.

O comunitarismo, de acordo com Ramos (2006), teria ressurgido na modernidade com o humanismo florentino de Maquiavel, que destacava a natureza política do homem e a definição dos seus fins em termos de realização do bem comum, ou seja, a participação ativa no governo pela consagração dos cidadãos à coisa pública. Posteriormente, o republicanismo desenvolveu-se com Harrington, Montesquieu, Rousseau, por meio dos ideais cívicos, na Revolução Americana, e jacobinos, na Revolução Francesa.

O *status* do sujeito enquanto cidadão seria um bem substancial que requer um papel ativo para sua realização, sendo necessária sua participação na comunidade política. Para a teoria comunitarista, com inspiração aristotélica, cidadão seria aquele que participa de um dos poderes do Estado. Para isso, ele deveria estar investido das funções públicas democráticas, que incluem o poder/dever de deliberar. Deveria possuir a capacidade de mando e de obediência, em benefício da comunidade e isso se daria por meio das virtudes cívicas que lhe permitiriam tomar parte, de forma efetiva, do autogoverno da *res publica*.

A ampla democratização das decisões políticas permitir-lhe-ia assegurar a liberdade e os direitos individuais. Nesse sentido, a cidadania – como dito anteriormente - não seria um

meio, e sim um fim em si mesma, como um bem cívico determinado pela liberdade que se configuraria como não-dominação política e privada e que se exerceria por meio da participação política. Os direitos seriam objetivamente construídos a partir dessa vontade política que a comunidade exprimiria de forma soberana.

Enquanto o liberalismo compreende a liberdade em sua acepção negativa, como afastamento de impedimentos, barreiras, restrições de outrem para que alguém possa fazer ou deixar de fazer algo, sendo a coerção deliberada ingerência que restringe a liberdade, o comunitarismo não descarta tal interpretação, mas amplia seu sentido. Afirma que indivíduos não serão livres somente pelo afastamento da ingerência, mas por meio de instituições republicanas. A seu ver, seria necessário afastar o perigo que a interferência pode representar como domínio potencial sobre as liberdades.

É somente com instituições republicanas, estabelecidas pela legitimidade da lei e asseguradas pela supervisão crítica dos cidadãos, que tal perigo poderia ser afastado. A noção de liberdade, para os comunitaristas, não se limita a proteger a liberdade de escolha dos indivíduos. Ela busca promover a emancipação desses das condições de dependência, o que implica o conceito político de cidadania, que não é compreendida apenas como intitulação de direitos.

No entanto, ambas as teorias não foram capazes de resolver o que parece ser a grande problemática atual. Até que ponto o sistema de regramento social – jurídico ou sociológico - possui legitimidade para determinar o conceito de justiça e, conseqüentemente, de boa vida para os indivíduos?

Embora liberais e comunitaristas sustentem defender as liberdades individuais, inclusive as comportamentais, será possível concluir que o sistema jurídico e o regramento social consideram que o tecido social é heterogêneo e complexo?

E mais: se a liberdade de comportamento não for assegurada pelo Estado, por meio de políticas públicas de intervenção nas relações privadas, como defendem os liberais, elas poderão mesmo ser exercidas? Talvez a comunidade LGBT acredite que não.

E se o Estado formular um conceito “universal” de moralidade, que impede que outras concepções se manifestem, como poderão as liberdades conviverem pacificamente? Esse é um questionamento que a Marcha da Maconha efetua.

E como seria possível edificar normas que respeitem as singularidades? Esse é o debate essencial da nova escola filosófica, surgida na segunda metade do século XX, que será analisado a seguir.

10.3.3 A democracia e a cidadania na Teoria do Reconhecimento

Como visto no tópico anterior, tanto a teoria liberal, quanto a comunitarista foram desenvolvidas no século passado. Mas qual seria o significado de democracia e de cidadania no atual milênio? Pretende-se reelaborar tal significado nos próximos tópicos, partindo-se da Teoria do Reconhecimento. Embora tal teoria comporte, ainda, profundas construções e discussões, não se buscará aqui aprofundá-las, mas tão somente apresentar o conceito que melhor se encaixa no *Princípio da Integração*, que será proposto.

O filósofo Charles Taylor é considerado afiliado à teoria comunitarista. No entanto, é também reconhecido por ser o primeiro expoente da Escola Filosófica da Diferença ou do Princípio do Reconhecimento. Sempre em diálogo com a Escola de Frankfurt, Taylor desenvolve sua teoria a partir da filosofia da linguagem, por meio de uma tradição hegeliana.

Para Taylor (2000), a gênese humana seria dialógica, ou seja, as identidades seriam definidas sempre em diálogo e, muitas vezes, em luta contra outros significativos. Daí decorreria a necessidade de reconhecimento. E tal reconhecimento deveria englobar também as diferenças, pois, para o Filósofo canadense, qualquer princípio de justiça cego às singularidades seria, na verdade, reflexo de uma cultura hegemônica.

Na Teoria do Reconhecimento de Taylor (2007), a linguagem implicaria uma consciência reflexiva, essencial à luta pelo reconhecimento, pois o reconhecimento se daria em relações intersubjetivas compartilhadas, onde a linguagem desenvolveria papel primordial, pois seria ela que permitiria que o *self* – indivíduo que se auto interpreta – procedesse a avaliações de valores a ele intrínsecos, tanto derivados da cultura, quanto das próprias experiências individuais e coletivas.

Taylor (2000) aponta, ainda, que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo das identidades poderia levar à opressões, nas quais o próprio oprimido poderia se aprisionar em um ódio a si mesmo, o que o impossibilitaria de estabelecer relações iguais e livres com outros sujeitos.

Assim é que alegam algumas feministas que as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizam um quadro de sua própria inferioridade, razão por que, ainda quando alguns obstáculos objetivos a seu avanço caem por terra, elas podem ser incapazes de aproveitar as novas oportunidades. Além disso, estão elas condenadas a sofrer as dores da pouca auto-estima. Uma afirmação análoga tem sido feita no tocante aos negros: a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção negros se mostraram incapazes de resistir. Nesse modo de ver as coisas, sua autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. (TAYLOR, 2000, p. 241-242).

Axel Honneth pertence à geração posterior da Escola do Reconhecimento. Partindo também da teoria hegeliana, Honneth (2007) esclarece que o reconhecimento englobaria três padrões: o amor, onde o indivíduo, em suas relações primárias afetivas, desenvolveria a autoestima; a ordem legal, onde as relações normativas estabeleceriam direitos e deveres entre sujeitos livres e iguais e; por fim, a solidariedade, onde o indivíduo se reconheceria no *Outro*, por meio de relações intersubjetivas que respeitariam as diferenças.

A inovação de Honneth se encontra em sua análise sobre os movimentos sociais tradicionais do século XIX. O Filósofo compreende que as lutas sociais por redistribuição de bens materiais e riquezas já carregavam símbolos da luta por reconhecimento de tradições e estilos de vida dos trabalhadores. Como esclarece Costa Júnior (2014), no pensamento de Honneth, o conceito de justiça possuiria uma categoria fundamental que seria o reconhecimento, sendo a redistribuição de bens e riquezas uma categoria derivada.

Honneth inicia um profundo debate com outra Filósofa da mesma escola, Nancy Fraser, para a qual a redistribuição de bens e riquezas e o reconhecimento das diferenças são necessidades paralelas no desenvolvimento do conceito de justiça.

Fraser (2007) busca problematizar também a filosofia política, ao conceituar a justiça não como eticidade ou conceito de “boa vida”, mas sim como participação no sistema democrático. Isso porque, para Fraser (2007), a garantia positivada de “não discriminação” não pode ser interpretada como mero espaço para as identidades se defenderem, como sustentam os liberais. É necessário que se assegure o reconhecimento das diferenças para que haja real igualdade entre os indivíduos.

Fraser (2010) sintetiza a Teoria do Reconhecimento baseada na identidade dos sujeitos, a partir da concepção dialógica hegeliana, da seguinte forma.

Os que propõem o modelo de identidade transferem o esquema de reconhecimento hegeliano para o terreno cultural e político. Eles afirmam que pertencer a um grupo que é desvalorizado pela cultura dominante é ser não reconhecido, é sofrer uma distorção em sua relação consigo mesmo. Como resultado de repetidos encontros com o olhar fixo e estigmatizado do outro culturalmente dominante, os membros dos grupos depreciados internalizam auto-imagens negativas e são impedidos de desenvolver uma identidade cultural saudável de si mesmos. Nesta perspectiva, a política de reconhecimento visa reparar o autodeslocamento interno contestando o aviltamento da imagem que a cultura dominante faz do grupo. Ela propõe que os membros de grupos não reconhecidos rejeitem essas imagens em favor de novas autorrepresentações (*sic*) de suas próprias identidades em formação, negativas, internalizadas como refugio, e reúnam-se coletivamente para produzir sua própria cultura de auto-afirmação, a qual, assegurada publicamente, ganhará o respeito e a estima da sociedade como um todo. O resultado, quando favorável, é o

“reconhecimento”: uma relação sem distorções consigo mesmo. (FRASER, 2010, p. 117).

Fraser (2010) destaca que, nos anos 60 a 80 do século passado, a luta pelo reconhecimento das identidades negadas carregava promessas de emancipação, a partir de batalhas pela redistribuição de bens e riquezas, mas também de poder.

Entretanto, no momento atual, as batalhas pelo reconhecimento de identidades produzem conflitos no mundo, que giram em torno da noção do multiculturalismo compartilhado, bem como na necessária construção da estima cultural. Ocorre que esse atual modelo de reconhecimento - que o equipara à identidade - encoraja a reificação destas e o deslocamento, para um segundo plano, do problema da redistribuição de bens e riquezas.

A partir da alteração da gramática política, teria ocorrido um declínio das lutas por redistribuição, devido à ascensão da retórica neoliberal provocada pela Queda do Muro de Berlim e pelas dúvidas que surgiram em relação ao Estado de Bem-Estar Social keynesiano - consequência da atual fase da globalização capitalista.

No contexto atual de acelerada globalização econômica desigual, as lutas pelo reconhecimento acabam relegando a redistribuição a um papel secundário, ofuscando-a. Além disso, devido ao intenso fluxo migratório e de interação transcultural, geram o aumento da intolerância.

Segundo Fraser (2010), há duas formas de elaborar a Teoria do Reconhecimento, baseando-a na identidade. Na primeira, o modelo de identidade transfere o reconhecimento dialógico hegeliano para o terreno político e cultural, sustentando que a estigmatização cultural internaliza auto-imagens depreciativas nos sujeitos oprimidos pelo grupo dominante.

Essa forma teórica, indiretamente, promove o aumento das desigualdades, pois, na medida em que concretiza identidades grupais, corre-se o risco de sancionar violações a direitos humanos já consagrados e manter os antagonismos que se pretende mediar. Isso porque se ignora a injustiça da distribuição de bens e riquezas, apresentando o não reconhecimento como um problema de depreciação cultural. Ou seja, concebe-se a injustiça somente como representações depreciativas, não estabelecidas socialmente por meio da institucionalidade.

Na outra forma teórica de se fixar o reconhecimento na identidade, a injustiça distributiva não é ignorada por completo, pois se admite que ela está atrelada à injustiça cultural. Entretanto, há a suposição de que a distribuição desigual de riquezas é um efeito secundário do não reconhecimento identitário, uma espécie de hierarquia cultural, ou seja, “a

opressão de classes é um efeito superestrutural da desvalorização cultural da identidade proletária [...]”, (FRASER, 2010, p. 118).

Ocorre que existem outras causas para as desigualdades econômicas que são, simplesmente, ignoradas. Ora, já que os mercados são autônomos e os padrões culturais não são os únicos a regulá-los, as relações econômicas continuam sendo determinantes também.

Fraser (2010) ainda adverte que a luta pelo reconhecimento, baseada apenas na identidade, gera a reificação destas. Pois “ênfatizando a necessidade de elaborar e mostrar uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autogerada, ele coloca pressão moral nos membros individuais para adaptar-se a uma cultura de determinado grupo.” (FRASER, 2010, p. 119).

É o que acontece nas atuais discussões identitárias brasileiras, seja quando o feminismo eurocêntrico busca determinar um modelo de comportamento sexual das mulheres negras, comportamento estranho ao *ethos* afro-brasileiro, seja quando o Movimento de Mulheres Negras discursa sobre apropriação cultural, buscando impor uma espécie de propriedade privada aos elementos culturais afros.²⁵³

Essa forma reificada das identidades tem provocado a cisão dos movimentos, como já relatado em tópico anterior, enfraquecendo-os e gerando uma espécie de competição entre eles, o que acaba impondo um modelo de comportamento que ignora as próprias individualidades e a multiplicidade de identificações, negando suas próprias premissas hegelianas, que pressupõe a interação dialógica com o *Outro*. A nosso ver, é uma forma excludente e autoritária de se pensar a autovalorização, pois não promove a interação social das diferenças, uma vez que fomenta o separatismo e o isolamento grupal.

Ironicamente, então, o modelo identitário serve como um veículo para o não-reconhecimento: ao reificar a identidade grupal, acaba por obscurecer a política de identificação cultural, a luta dentro do grupo pela autoridade – e o poder – para representá-la. Não demonstrando tais lutas, esta aproximação mascara o poder das frações dominantes e reforça a dominação intragrupal. O modelo identitário, desse modo, se presta fácil demais a formas repressivas de comunitarismo, promovendo o conformismo, a intolerância e o patriarcalismo. (FRASER, 2010, p. 120).

Como, então, agrupar as lutas sociais de reconhecimento e de distribuição de bens e riquezas? Talvez o erro teórico e prático esteja na forma de abordar o reconhecimento, sendo necessário alterar sua conceituação. “Isso significa conceituar conflitos por reconhecimento,

²⁵³ Em fevereiro de 2017, uma moça branca postou uma foto sua usando turbante nos cabelos. Segundo ela, está em tratamento contra o câncer, fazendo quimioterapia. No entanto foi acusada por mulheres negras, no metrô, de estar usando um símbolo da cultura negra. O tema foi intensamente debatido nas redes sociais.

de maneira que eles possam ser integrados pela redistribuição, em vez de deslocá-los e debilitá-los.” (FRASER, 2010, p. 116).

A proposta daquela Filósofa é abordar o reconhecimento não pela identidade e sim por meio do *status* dos membros individuais, de modo a concebê-los como parceiros na interação social. Nesse sentido, o não reconhecimento não significaria a deformação ou depreciação das identidades, mas sim subordinação social institucionalizada, uma vez que esse indivíduo cuja identidade fora negada estaria impedido – devido ao não reconhecimento – de participar como um igual na vida social, na mesma condição que os demais.

Ou seja, o reconhecimento deve averiguar os padrões institucionais dos valores culturais, de modo a incluir, em igual *status*, todos os sujeitos na interação social para corrigir a subordinação social institucionalizada. O não reconhecimento não se dá apenas por meio de representações depreciativas ou discursos culturais hierarquizados, ele impede a integração social de todos, seja em aspectos da vida cotidiana, seja em aspectos jurídicos ou econômicos.

Se as políticas públicas de redistribuição de bens e riquezas do Estado de Bem-Estar Social excluem indivíduos homoafetivos ou mães solteiras, o não reconhecimento se institucionaliza. Por sua vez, se o a política estatal de segurança pública tiver padrões distintos de aplicação – como ocorre, por exemplo, em relação a negros e brancos no Brasil – a negação do reconhecimento se perpetua.

Mas o modelo de *status* formulado por Fraser (2010) também inclui a dimensão econômica, já que os padrões institucionalizados impedem a participação igualitária devido à falta de recursos econômicos dos indivíduos. Em outras palavras, a injustiça da distribuição de riquezas também é obstáculo para a participação dos indivíduos na interação social.

Isso porque a situação econômica vai determinar o *locus* social que será ocupado pelo indivíduo, já que o acesso aos bens materiais e culturais depende da situação econômica do sujeito, podendo determinar todo o curso de sua vida.

Assim, somente considerando as duas dimensões – não reconhecimento pela negação da identidade e injustiça da distribuição de riquezas – é que se faz possível corrigir as desigualdades, de modo a superar a subordinação de *status* e permitir a paridade de participação, pois nem toda a injustiça econômica é superada pelo reconhecimento identitário e nem toda correção distributiva é capaz de fomentar o reconhecimento das identidades.

Além disso, essa forma de abordagem talvez possa evitar a reificação das identidades grupais, já que não são as identidades específicas que são reconhecidas, mas sim o *status* dos indivíduos como parceiros integrais da interação social.

Portanto, cada dimensão está associada com um aspecto analiticamente distinto da ordem social. A dimensão do reconhecimento corresponde à ordem de status da sociedade, anterior à constituição, por padrões socialmente arraigados de valor cultural, de categorias culturalmente definidas de atores sociais – grupos de status – cada um caracterizado pela honra, pelo prestígio e estima relativos que aprecia os outros frente a frente. Em contraposição, a dimensão distributiva corresponde à estrutura econômica da sociedade, anterior à constituição por regimes de propriedade e mercados de trabalho, das categorias economicamente definidas de atores, ou classes, que se distinguem por seus dotes diferenciados de recursos. (FRASER, 2010, p. 124-125).

Assim, para Fraser (2007), a concepção de justiça deve ser expandida para incluir redistribuição de bens materiais e reconhecimento, como dimensões mútuas da paridade participativa. Somente dessa forma é possível garantir que todas as vozes sejam ouvidas e participem da construção da vida social que também inclui o regramento normativo.

Mas por que tais conceitos de justiça deveriam influenciar o Direito do Trabalho? No próximo tópico buscar-se-á demonstrar a real necessidade de se atualizar os conceitos filosóficos que amparam o sistema jurídico trabalhista, a partir do Novo Consitucionalismo Latino-Americano.

10.3.4 Competição x cooperação: cidadania, participação e democracia consensual latino-americana

Como visto no tópico anterior, para Fraser (2007 e 2010), o reconhecimento incorpora a necessidade de participação política das minorias para que se estabeleça o reconhecimento coletivo e individual das identidades e promova-se a distribuição de bens e riquezas. E de que modo isso pode ser possível?

O Novo Constitucionalismo Latino-Americano pode ser uma expressão concreta das proposições de Fraser (2007 e 2010), uma vez que rompe, radicalmente, com as construções culturais eurocêntricas do Estado Moderno, buscando adequar o sistema jurídico, suas instituições e mecanismos, ao contexto social da América Latina, no qual as identidades foram apagadas pelo processo colonial.

Esse debate se faz importante, uma vez que os sistemas constitucionais, segundo Magalhães (2014), possuem a capacidade de determinar as relações econômicas, sociais e políticas. Nesse sentido, a democracia representativa liberal e eurocêntrica limita a democracia real, popular, que busca reconhecer as diversas culturas conviventes das complexas teias sociais latino-americanas.

Para Magalhães (2014), as instituições do Estado Moderno, ao processarem falsas legitimidades que impõem padrões de comportamento construídos a partir de uma brutal violência epistemológica, ocultam outros *ethos* sociais sobreviventes nas sociedades latino-americanas.

Nesse sentido, o próprio Poder Judiciário acaba constituindo-se como um mecanismo dessa forma de exercício de poder - devido ao papel que exerce de dar sentido à Constituição -, afastando, ainda mais, as pessoas dos processos decisórios e da construção das normas, ao legitimar compreensões limitadoras dos sentidos dos direitos instituídos, tendo como consequência a preservação da concentração do poder. É necessário, então, alterar todas as bases constitutivas do exercício do poder que, em qualquer democracia, deveria emanar, diretamente, do povo.

O que propõe o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, em primeiro plano, é a ruptura com a lógica binária competitiva eurocêntrica. Para Magalhães (2014), toda a construção cultural europeia baseia-se numa competição: *nós versus eles*. E essa dicotomia está presente não somente nas instituições do Estado Moderno, como o Direito e sua lógica do vencedor *versus* o vencido no processo judicial, como também no próprio sistema político, que estabelece a concorrência entre interpretações políticas e econômicas. E a competição política não se encerra com as eleições, mas continua no exercício dos mandatos, por meio da disputa pela formação de campos majoritários no Parlamento.

Até mesmo no marxismo isso pode ser visualizado, por meio da fórmula “classe trabalhadora *versus* detentores dos meios de produção”. Importa mencionar, inclusive, que a antiga URSS correspondeu a um processo de homogeneização da Modernidade que implicou o massacre de inúmeras identidades do Leste Europeu. E não se pode deixar de fora da análise o fato de que as forças progressistas brasileiras, sejam elas organizadas em partidos políticos, sejam em movimentos sociais – tradicionais ou novos – adotam essa lógica competitiva, fragmentando-se, degladiando-se, deslegitimando-se, acusando-se mutuamente.

Ocorre que essa lógica impede qualquer fórmula de diálogo social e construção de consenso, pois implica sempre competição.

Alguns pontos nucleares da modernidade devem ser compreendidos: o projeto moderno é hegemônico (sempre haverá um grupo hegemônico e diversos grupos excluídos, subalternizados, ocultados); o projeto moderno é uniformizador: os considerados mais diferentes são expulsos (mortos, torturados, presos ou jogados na miséria) e os menos diferentes serão uniformizados; o projeto moderno se funda na lógica *nós* (superiores, civilizados, europeus) *versus eles* (selvagens, bárbaros, índios, africanos, mulçumanos, judeus, mulheres, inferiores, incivilizados, preguiçosos, etc.).

[...]

Importante é lembrar que a lógica hegemônico-narcisista ocorre na formação dos Estados modernos, nos quais um grupo se sobrepõe ao outro: o castelhano sobre os bascos, catalães, galegos, valencianos na Espanha moderna, criando o espanhol; ou ingleses sobre celtas galeses, escoceses ou irlandeses, em um processo de ocultamento interno violento. Esta hegemonia se repete ainda internamente, fruto da construção da economia moderna capitalista, onde, entre o grupo étnico-hegemônico, ou entre o novo grupo inventado, na nova nacionalidade (franceses, portugueses ou espanhóis por exemplo), existem proprietários, empresários, ricos e de sucesso e, de outro lado, empregados, trabalhadores, subordinados (ou na expressão norte-americana: perdedores). (MAGALHÃES, 2014, p. 109).

Nesse sistema moderno de uniformização, ao lado da repressão – via fiscalização, criminalização, inclusive de movimentos reivindicatórios - e negação de comportamentos distintos, algumas permissões são concedidas para diminuir a pressão. Esse nos parece ser o caso do próprio Direito do Trabalho, mas também de algumas diferenças que passaram a rebelar-se.

Para Magalhães (2014), ao mesmo tempo em que se criminaliza a pobreza – miseráveis e movimentos sociais -, concede-se permissão para alguns comportamentos tidos como toleráveis pelo próprio sistema de poder. Seria o caso, por exemplo, do casamento LGBT, o direito ao divórcio, ao aborto.²⁵⁴

De acordo com Magalhães (2014), não são direitos e, sim, meras concessões, uma vez que não ocorre, de fato, o deslocamento do poder e a permissão não diminui o poder de quem a outorga. Em outras palavras, a estrutura de poder, que inclui a padronização comportamental para disciplinar comportamentos úteis ao capitalismo, continua inalterada, pois o poder de quem recebeu a permissão não aumenta.

A indústria cultural auxilia tal processo ao ressignificar os símbolos e discursos de rebeldia, transformando-os em meros objetos de consumo. Esse foi, inclusive, o significado atribuído à *Apropriação Cultural* pelos *Black Panthers* - Panteras Negras -, nos EUA dos anos 1970. E verificou-se tal apropriação também em relação aos *punks* e *hippies*.

Segundo Magalhães (2014), assim, as permissões esvaziam e desmobilizam as lutas pelo poder, acomodando as reivindicações no sistema de concessão de permissões. E se algo foi concedido, pode ser retirado a qualquer tempo pelo poder constituído.

Aliás, esse é o grande debate do próprio Direito do Trabalho, já que a narrativa desenvolvida no Brasil criou o imaginário de mera concessão do Governo Getúlio Vargas, que agora pode ser retirada, em prol da inserção no mercado internacional, a *Ponte para o Futuro*.

²⁵⁴ Aqui não se refere ao Brasil, cujo poder possui estreita ligação com o conservadorismo exacerbado.

Essas concessões são concebidas por meio da democracia representativa, de modo que:

Este aparato democrático-representativo, parlamentar e partidário processa permanentemente as insatisfações, lutas, reivindicações, como uma grande máquina de empacotar alimentos ou enlatar peixes e feijoadas. Esta absorção das reivindicações de poder democrático transformando-as em permissões bondosas do poder *democrático* representativo desmobiliza e perpetua as desigualdades e violências inerentes à modernidade e, logo, ao capitalismo, sua principal criação. As democracias liberais (sociais) representativas majoritárias se transformam em processadores de reivindicações, esvaziando o poder popular. (MGALHÃES, 2014, p. 113).

Entretanto, no momento atual, para Magalhães (2014), a Modernidade que nega toda a diferença e diversidade, coletiva e individual –, a partir da uniformização de valores e comportamentos para viabilizar o processo de poder hegemônico centralizado, - encontra-se em profunda crise, pois é justamente essa característica constitutiva do Estado Moderno que é superada pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano que consiste, essencialmente, na repartição de poder, por meio da democracia consensual.

Por sua vez, Feitosa e Corrêa Netto (2014) entendem que não se trata de uma crise, mas sim de uma ruptura com a Modernidade eurocêntrica, incentivada pelo esvaziamento da representatividade política, uma vez que a diversidade que fora ocultada rebelou-se, muitas vezes de forma difusa, como já debatido no capítulo anterior e ressaltado por Magalhães (2014).

O chamado novo constitucionalismo latino-americano, ou andino, se destaca, então, como contraponto ao raciocínio tradicional, trazendo propostas de reforma das bases institucionais já gastas e desacreditadas. É fruto das rupturas institucionais ocorridas nas últimas décadas, fruto de revoltas e manifestações populares - como as que o Brasil vivenciou no último ano – que levaram alguns países latinos a novas constituições de caráter descolonial, original e em sintonia com a história local, considerando suas raízes indígenas e valorizando o bem comum em relação à natureza. (FEITOSA; CORRÊA NETTO, 2014, p. 123).

As transformações constitucionais do século XXI, nos países como Bolívia, Venezuela e Equador, consistiram em ganho de poder, de fato, a grupos que, historicamente, foram alijados deste, desde a colonização.

Elas estabeleceram um modelo de democracia consensual, em que não há vencedores e vencidos, sendo que a satisfação de um grupo não depende da insatisfação de outro. Ou seja, a lógica binária *nós versus eles* é superada, buscando fazer desaparecer as engrenagens uniformizadoras, pois a democracia consensual, como essa denominação indica, busca o

consenso na solução de conflitos e na construção de políticas públicas. São consensos provisórios que, periodicamente, são rediscutidos e reconstruídos, buscando equilíbrios.

De acordo com Magalhães (2014), tal modelo democrático inclui espaços comuns, nos quais todos os segmentos sociais possuem representação, o que ocorre, inclusive no Judiciário. Desta forma, há o reconhecimento da diversidade enquanto direito individual e coletivo, inclusive pelo ordenamento jurídico que supera o padrão monojurídico pelo plurijurídico, em que o Poder Judiciário estabelece a justiça de mediação como prioridade.

No entanto, para se tornar real, o pluralismo político e jurídico deve preservar a autonomia dos diversos grupos sociais, de forma independente em relação ao poder central, bem como garantir a participação destes nos processos decisórios – inclusive jurídicos – descentralizando o poder, a partir do *empoderamento* das esferas locais.

A efetiva participação popular assume o poder constituinte, legitimando-se. É uma verdadeira fórmula de democracia participativa, que reconhece e valoriza a diversidade cultural, sem ter que estar, necessariamente, vinculada a estruturas institucionais da democracia indireta, como partidos políticos. “[...] a descentralização do poder é medida essencial que se provou eficaz na popularização de um sistema político.” (FEITOSA; CORRÊA NETTO, 2014, p. 126).

Há, portanto, pluralismo epistemológico, com a superação da dicotomia “culturalismo” *versus* “universalismo”, em que se reconhece o direito à diferença - individual e coletiva-, superando-se o padrão hegemônico. O pluralismo cultural e jurídico é construído por meio dessa participação direta, de modo que:

O pluralismo ora proposto é visto como uma forma de poder legítima justamente pela coexistência de concepções divergentes igualmente participativas. Deve haver, no Estado, espaço democrático de expressão de anseios e ideias, dando-se vazão ao papel real e essencial de uma Constituição: ser instrumento de reconhecimento e garantia dos direitos conquistados pelo povo e de reflexo da realidade sociocultural de uma nação. (FEITOSA; CORRÊA NETTO, 2014, p. 124).

Entretanto, Magalhães (2014) adverte que nesse modelo é necessário superar a principal dicotomia do capitalismo capital *versus* trabalho. Talvez o caminho a percorrer seja ainda longo, mas ousaremos propor o *Princípio da Integração*, como instrumento hábil a auxiliar tal luta social, seja do ponto de vista de reorientar o sindicalismo, seja como princípio apto a inspirar a elaboração, aplicação e interpretação das normas just trabalhistas.

Buscar-se-á, dessa maneira, ressignificar o valor trabalho, incorporando o *ethos* africano e indígena, bem como apresentar outro conceito de cidadania – a partir da Teoria do

Reconhecimento, elaborada por Fraser (2007 e 2010), com o intuito de concretizar a democracia direta participativa construída pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano e aqui apresentado por Magalhães (2014), Feitosa e Corrêa Netto (2014), com o objetivo de auxiliar na luta emancipatória que dê condições de criar uma existência plena e feliz dos diversos sujeitos.

10.4 Princípio da integração: trabalho e cidadania participativa

A cultura europeia é marcada por profundos dualismos: corpo/alma (razão) e homem/natureza. Tal lógica estabeleceu algumas supremacias hierárquicas que geraram dominações – da razão em relação ao corpo e do homem em relação à natureza.

Tais premissas culturais podem ter contribuído para a interpretação do valor trabalho enquanto valor econômico, conforme debatido no capítulo quinto. Isso porque, até mesmo na concepção de Marx (2006b), o trabalho seria a essência humana – alma/razão – que se plasma em um objeto, completamente apartado do indivíduo, sendo, portanto, o corpo passível de tornar-se mercadoria.

É importante destacar que o pensamento marxista atribui à desumanidade do capitalismo a separação do sujeito do objeto que construiu, o que impediria que os indivíduos trabalhadores contemplassem as obras idealizadas por sua subjetividade. Por outro lado, a natureza não se integra à humanidade; ao contrário deve ser dominada, para que dela apenas se extraia o necessário para nossa sobrevivência.

Além disso, tanto o pensamento marxista quanto o hegeliano atribuem ao trabalho a função de disciplinar o corpo e a mente, de modo que em Hegel (2011) o trabalho mediaria o desejo e permitiria o reconhecimento e, em Marx (1997), na fórmula capitalista, educaria os trabalhadores para a revolução que os conduziria à sociedade livre e igual. Nessa nova sociedade, o *homo laborans*, segundo termos de Arendth (2007), conquistaria a política e extinguiria as classes sociais.

O Direito do Trabalho adota tais valores do *ethos* europeu capitalista, na medida em que atrela a subordinação à concessão de direitos e garantias. Ora, o Direito do Trabalho recebeu influências da ambição universalista humanística do Iluminismo e também das lutas sociais redistributivas do fim do século XIX, bem como das doutrinas políticas redistributivas, tais como o socialismo utópico owenista, o socialismo científico marxista, o anarquismo e a doutrina social da Igreja.

Em termos jurídicos, representou a substituição da radicalidade liberal pela ressignificação do conceito de igualdade. Ao adotar a ideia de igualdade substancial/material, por meio do princípio da proteção, o Direito do Trabalho tenta reequilibrar a relação contratual, naturalmente assimétrica, entre empregado e empregador.²⁵⁵

Mas à qual assimetria o Direito do Trabalho se refere? Plá Rodriguez (2000) responde a tal indagação ao fundamentar o princípio da proteção.

O fundamento deste princípio está ligado à própria razão de ser do Direito do Trabalho.

Historicamente, o Direito do Trabalho surgiu como consequência de que a liberdade de contrato entre pessoas com poder e capacidade econômica desiguais conduzia a diferentes formas de exploração. Inclusive, mais abusivas e iníquas.

O legislador não pôde mais manter a ficção de igualdade existente entre as partes do contrato de trabalho e inclinou-se para uma compensação dessa desigualdade econômica desfavorável ao trabalhador com uma proteção jurídica a ele favorável. (PLÁ RODRIGUEZ, 2000, p. 85)

A fundamentação econômica também se encontra expressa no item 31 da Exposição de Motivos da CLT.

Nem há como contestar semelhante método, desde que o Direito Social é, por definição, um complexo de normas e de instituições votadas à proteção do trabalho dependente na atividade privada. (MARCONDES FILHO, 2015, p. 11).

É óbvio que tal desigualdade econômica não pode ser desconsiderada. Mas será mesmo esta a única preocupação e fundamentação da legislação trabalhista?

Está arraigada, na cultura, inclusive jurídica, a ideia de que o Direito do Trabalho tem como única função a proteção do trabalhador assalariado, que é a parte hipossuficiente, em termos econômicos e técnicos, no contrato de emprego.

Entretanto, o Direito do Trabalho também é o direito do empregador, o direito de subordinar o trabalho humano, de limitar sua potencialidade aos fins econômicos imediatos do contratante. É o direito de disciplinar. Em troca da promessa de obedecer aos comandos técnicos (subordinação), o trabalhador espera que seja recompensado, por uma medida de valor monetário (remuneração).

²⁵⁵ Importante a observação elaborada por Márcio Túlio Viana, em encontro virtual de orientação, realizado em fevereiro de 2017, qual seja: “O Direito do Trabalho não reequilibra, propriamente, a relação entre trabalhador e capitalista. E nem mesmo pretende reequilibrar. O Direito do Trabalho reequilibra, relativamente, as condições de um contrato cujo duplo objeto (subordinação/salário) já está posto.”

A elaboração do Direito do Trabalho é tão complexa que disciplina até mesmo a resistência. Se o contrato de trabalho implica a concordância do sujeito trabalhador de se subordinar, esse mesmo contrato de trabalho permite a esse sujeito, temporariamente, insubordinar-se, de forma coletiva, porque:

[...] a greve é metáfora; revela não só a indignação que os trabalhadores sentem diante das suas condições de trabalho, como o desabafo, mesmo inconsciente, pelo fato de se subordinarem a outros homens.

[...]

Em toda greve, qualquer que seja o seu objeto imediato, cada trabalhador reafirma e realiza – real e simbolicamente - a condição contrária à de sua própria existência: por algum tempo, liberta-se, *in-subordina-se*, [...]

E, desse modo, o que ele *não faz* na fábrica, faz na greve: canta, conta, xinga, inventa, protesta, pensa, sonha e (paradoxalmente) se move. (VIANA, 2009, p. 107-108).

Foucault (2009) alerta para essa lógica disciplinatória, ao revelar os mecanismos de biopoderes da sociedade capitalista. Por sua vez, Paul Lafargue (2000), genro de Marx, ainda no século XIX, defendia que a mecanização poderia libertar os trabalhadores para aquela verdadeira ação da natureza humana: a contemplação.

No entanto, estas não são as concepções que prevalecem no sindicalismo da atualidade. A disciplina como meio de garantir e construir direitos ainda é o norte da atuação sindical. E, sendo assim, no Brasil, nega os *ethos* distintos que também compõem a multifacetada teia social.

Partindo da concepção sobre Justiça do Reconhecimento, elaborada por Fraser (2007 e 2010), e estruturada pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, propõe-se o *Princípio da Integração*, como forma de reinterpretar o valor trabalho.

Desta forma, o trabalho enquanto obra da cultura humana deve permitir o *Viver Bien*, de modo que ocorra uma integração holística entre seres humanos e natureza, como se apresenta na concepção de *Ñanderuvuçu*, dos indígenas amazônicos brasileiros, e do *Mantú*, do povo banto.

Além disso, o trabalho não deve representar disciplina rígida para realizar os fins do sistema. Efetuado com felicidade e preservando-se as formas coletivas de sua realização, tradicionais do mundo afro, ele pode concretizar o *Ubuntu*, princípio norteador das comunidades banto, segundo o qual a felicidade só se realiza em partilha e a coletividade tem como objetivo assegurar a felicidade de todos.

Nesse sentido, entende-se que o *Princípio da Integração* tem por objetivo a proteção de qualquer forma de trabalho, reconhecendo-o como meio de integrar os sujeitos à

coletividade e à natureza, de forma participativa, com o objetivo de propiciar a emancipação econômica, política, cultural e social dos sujeitos que vivem do trabalho e proporcionar uma existência digna e feliz.

É importante notar que já se constroem propostas nesse sentido, como o conceito de “Direito Fundamental ao Trabalho Digno”:

[...] reconhece a todo o tempo a importância do trabalho digno e a necessidade de que seu ramo jurídico norteador - o Direito do Trabalho – renove-se em seu paradigma, no sentido de *incluir e alargar seu manto de proteção*, considerada a diversidade típica das relações sociais do trabalho inseridas no marco de um Estado plural, democrático e de direito.

[...]

Aceitar que o sistema tradicional do Direito do Trabalho pode ser renovado (apesar da preservação de toda a proteção jurídica à relação de emprego), reflete sensibilidade e respeito à dignidade do homem, valor capaz de expressar, com exatidão, o sentido do trabalho na contemporaneidade do Direito.

[...]

A existência de um patamar mínimo de direitos é condição para a viabilidade do valor dignidade no trabalho e para a afirmação social do sujeito que labora. (DELGADO, 2006, p. 239-240).

Nesse sentido, também se expressa Andrade, ao elaborar o “Princípio da Proteção Social”:

Um verdadeiro Princípio da Proteção Social deve surgir da força das organizações coletivas e de uma proposta econômica adaptada à sociedade pós-industrial, a fim de atender indistintamente a todos os cidadãos que vivem ou pretendem viver de uma renda ou de um trabalho digno, sobretudo do trabalho livre. (ANDRADE, 2008, p. 216).

No entanto, é preciso considerar, naturalmente, que o sistema capitalista, no qual vivemos, impõe a sua lógica. Entretanto, aceitá-la, com resignação, talvez signifique abandonar as lutas sociais mais importantes que se desenvolvem atualmente, para além da relação subordinada assalariada.

Se os primeiros sindicalistas do século XIX tivessem desistido de suas lutas sociais, talvez nem estivéssemos debatendo tal tema no presente texto. Ora, sonhar com um mundo de iguais, onde o trabalho seja um mecanismo de construção de igualdade e liberdade efetivas não é algo impossível, pelo contrário.

O princípio ora proposto poderia ser interpretado como mecanismo de proteção dos sujeitos - sejam eles trabalhadores subordinados ou não. Nesse caso, deve-se admitir a incapacidade do Direito do Trabalho de ser instrumento para resolução de toda a questão

social, pois não só a sua lógica, mas também a própria essência do ramo justralhista atrela a proteção ao trabalho subordinado, base de estruturação do capitalismo.

Por tal razão, os seus institutos - férias, jornada, salário, etc. - são, em grande parte, impossíveis de serem exportados, vez que não haveria - no trabalho livre - a relação contratual dual que se exige para a aplicação do Direito do Trabalho.

Em tal hipótese, o que se poderia transportar para outros trabalhadores seria, basicamente, o princípio da “Proteção Social”, elaborado por Andrade (2008). Mas a realização concreta desse princípio exigiria, certamente, outros mecanismos para que direitos fossem ampliados, tal como foi feito no Direito Previdenciário em relação aos trabalhadores da agricultura familiar. Assim, pretender que o Direito do Trabalho se torne revolucionário - no sentido de superar a subordinação - não nos parece plausível.

É curioso notar como o Direito do Trabalho, historicamente, sempre foi vertical, no sentido de fornecer direitos crescentes aos empregados; mas hoje, como não consegue elevar o patamar de direitos (na verdade, tende até a diminuir), somos levados - em nossa frustração - a tentar ampliá-lo horizontalmente, abrangendo outros segmentos.

Claro que tal pretensão está relacionada com essa sede de igualdade. O problema é que é difícil fazer *dentro* do Direito do Trabalho essa espécie de compensação. Na verdade, poderia até ser meio fantasioso propor tal ideia, já que a lógica interna do Direito do Trabalho (subordinação e salário) não tem como ser abstraída, pois é a lógica do próprio sistema capitalista, o que geraria uma contradição invencível.

Por tais razões é que se busca, por meio do *Princípio da Integração*, a proteção do objeto, ou seja, a ampliação do próprio conceito de trabalho. Sob esse aspecto, sim, o Direito do Trabalho se tornaria revolucionário. Exigir que o trabalho humano se transforme, no mundo real, a ponto de possibilitar o crescimento integral da pessoa, seria introduzir um barril de pólvora no sistema, pois tocaria em um de seus pontos sensíveis (ou pontos chave), impedindo que a sua prioridade fosse a acumulação privada de riquezas.

E como isso poderia ser feito? A partir da expansão de políticas públicas que fomentassem outras formas de trabalho, reconhecendo-se, integralmente, a importância desses na construção da justiça social. Incentivar o verdadeiro cooperativismo, a agricultura familiar, a economia solidária, entre tantos outros, pode ser uma alternativa, bem como a valorização do trabalho doméstico “improdutivo”.

Isso poderia implicar a exigência de que se adotasse outra lógica, diferente da predominante, que leva à acumulação e à concentração privada aviltante e que exclui grande parte da população que vive do trabalho. Ora, se os que exploram o trabalho alheio tiverem

que priorizar o objeto – trabalho -, quase que invertendo a lógica anterior, terão também, pela mesma razão, que investir apenas na produção de bens e serviços realmente úteis à coletividade. E, quem sabe a consequência seja, então, uma micro revolução que pudesse contribuir para o fim do sistema capitalista? O que provavelmente seria ótimo, em nossa perspectiva.

Mas, nesse caso, onde estaria o Direito do Trabalho? Provavelmente, ele desapareceria, já que perderia sua função em um sistema onde todos e todas fossem realmente livres e iguais.

Isso nos parece viável, até mesmo porque o Direito do Trabalho possui um traço revolucionário - dentro do Direito tradicional - na medida em que é basicamente construído pelas classes oprimidas. E, é exatamente por isso que a questão de suas fontes materiais - pressão das classes populares, organizadas em sindicatos ou em outros movimentos - é vital.

A crise do Direito do Trabalho é também a crise do sindicato. Dessa forma, *integrar* também adota o sentido de transformar as fontes materiais - não só no sentido das formas de luta, mas também dos personagens envolvidos e das instituições que lhes serve de ponto de apoio. Ora, o universo aparentemente restrito do Direito do Trabalho não é tão restrito assim, pois ajuda a criar novas rebeldias, convivendo com os conformismos.

Integração, então, significaria, de um lado, abranger outros trabalhadores, para além dos empregados, e, de outro, abranger um campo mais amplo de proteção, para além da questão salarial. Em outras palavras, seria *integrar* os anseios revolucionários de todas as camadas sociais, sejam eles identitários ou redistributivos.

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte do presente texto, apresentaram-se as premissas eurocêntricas que compõem o *ethos* capitalista e que ensejaram a construção do próprio Direito do Trabalho. Posteriormente, foram analisados outros valores sociais que ainda se encontram presentes nas culturas indígenas e africanas brasileiras. O objetivo era discutir, primeiramente, em termos filosóficos, a possibilidade de construção de outro significado do trabalho humano.

Na segunda parte da tese, foram analisados os movimentos sociais que eclodiram na segunda década do século XXI, apresentando seus valores, discursos e reivindicações, bem como suas novas formas de articulação, que implicam a utilização de ferramentas virtuais e táticas de mobilização em rede.

Buscou-se demonstrar que os atuais movimentos sociais brasileiros procuram denunciar e resistir ao próprio *ethos* capitalista eurocêntrico. Reivindicando valores culturais dos demais grupos étnicos que compõem a sociedade, eles tendem a promover a revolta do corpo – seja negando a disciplina imposta pelo sistema seja atribuindo outros sentidos à sexualidade, à afetividade e às identidades de gênero.

Além disso, tentam atribuir novos significados ao conceito de resistência, ao promoverem ocupações, tanto de espaços físicos – ocupações urbanas para moradia, ocupações temporárias em shoppings, supermercados, praças, escolas, Universidades, etc. – quanto do espaço virtual. Por meio de tais estratégias, acabam contestando a lógica da democracia representativa, na qual o próprio sindicalismo insere-se.

Os discursos dos atuais movimentos sociais apresentam uma radicalidade inédita, capaz de assombrar o sindicalismo. No entanto, a negativa de tais aspirações sociais acaba provocando o aprofundamento da crise de legitimidade do sindicato, o que – indiretamente – provoca o enfraquecimento das proteções sócio jurídicas do trabalho no sistema capitalista de produção. Por tal razão, é necessária uma profunda reflexão, que seja capaz de buscar construir um necessário alinhamento entre as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição de bens e riquezas.

Com base em tais análises é que se buscou apresentar um novo princípio do Direito do Trabalho, denominado *Princípio da Integração*, que tem como objetivo reorientar as formas de atuação do sindicalismo, bem como a elaboração, interpretação e aplicação das normas.

O *Princípio da Integração* buscaria reconhecer e incorporar os valores expressos pelas culturas indígenas e afro-brasileiras, de modo a permitir a integração holística entre homem e natureza, de forma coletiva e compartilhada.

No entanto, a elaboração de tal princípio teve como objetivo claro a tentativa de construção de ferramentas que permitam que o trabalho seja um instrumento revolucionário – e não disciplinatório –, de modo a possibilitar a concretização da igualdade e liberdade, por meio da redistribuição de bens e riquezas; reconhecimento das diferenças coletivas e individuais; e participação democrática direta em todas as dimensões da vida, em situação de paridade de todos os sujeitos que compõe a complexa teia social.

Como dito acima, o capitalismo possui uma razão lógica para permitir que o Direito do Trabalho exista e se ocupe, prioritariamente, de um tipo trabalho, qual seja: o trabalho subordinado que serve ao sistema. Isso porque o ramo justralhista é filho do capitalismo, e, portanto, ocupa-se do trabalhador que está em suas engrenagens.

Entretanto, foi esse mesmo trabalhador que o fez nascer, usando as mesmas engrenagens do sistema para desafiá-lo. Se o passado permitiu tal lógica, porque o presente, em que as formas de trabalho não protegido – mas ainda explorado – proliferam, não pode construir outro tipo de sujeito que resiste, tal como foi relatado no capítulo nono? Não seria a ocupação temporária – física e/ou virtual - uma espécie de greve (insubordinação) do corpo e da subjetividade contra as formas de opressão do capitalismo para além do trabalho assalariado subordinado?²⁵⁶

Alargar a proteção ao trabalho para garantir uma existência digna, feliz e compartilhada pode ser uma grande ambição. Mas é justamente nesse sentido que se defende essa concepção. A ambição do presente texto foi de fornecer instrumentos para a construção de uma nova sociedade e é com tal intuito que se elaborou o *Princípio da Integração*. A preocupação não é a manutenção do sistema e nem mesmo do ramo justralhista, e sim a concretização dos anseios sociais. Por tais motivos, buscou-se pensar o Direito do Trabalho como uma possível arma revolucionária.

A autora tem consciência da radicalidade da proposta e do risco desta ser utilizada para a desconstrução do frágil sistema jurídico de proteção aos sujeitos que vivem do trabalho.²⁵⁷ Por isso adverte que essa não é a intenção. Não se pretende destruir o Direito do

²⁵⁶ Reflexão proposta por Juliano Vitral, militante do MLB.

²⁵⁷ O orientador, Prof. Dr. Márcio Túlio Viana, com propriedade, preocupa-se com tal possibilidade e advertiu a autora por diversas vezes.

Trabalho. Muito menos deixar de reconhecer que ele, no capitalismo, é instrumento essencial para conceder um mínimo de dignidade aos indivíduos.

O objetivo foi dar voz aos novos sujeitos que protagonizam as atuais lutas sociais e que também integram o mundo do trabalho. O capitalismo se reformulou, expandiu e intensificou suas cadeias de exploração, fazendo emergir novas aspirações sociais e formas de resistência. Diante de novo quadro sócio econômico e político, é necessário propor outras maneiras de resistir, sem ter a pretensão de encerrar o debate, mas, sim, apenas iniciá-lo.

Assim sendo, a proposta aqui contida não é um fim em si mesma, mas tão somente indagações iniciais que tem a intenção de construir uma nova sociedade, na qual todas e todas possam ser realmente livres, iguais e felizes...

REFERÊNCIAS

40% dos moradores de favelas querem abrir negócio próprio, diz estudo. **Folha UOL**, São Paulo, 03 de mar. 2015. Disponível em: <<http://economia.uol.com.br/empreendedorismo/noticias/redacao/2015/03/03/40-dos-moradores-de-favelas-querem-abrir-negocio-proprio-diz-estudo.htm>> Acesso em: 05 de mar. 2015.

A empresa onde os trabalhadores têm direito a massagens e matraquilhos. **Público P**, Portugal, 05 de fev. 2006. Disponível em: <<https://www.publico.pt/destaque/jornal/a-empresa-onde-os-trabalhadores-tem-direito-a-massagens-e-matraquilhos-61927>>. Acesso em: 20 de set. 2016.

AS famílias mais ricas de Florença em 1427 ainda hoje são as mais ricas. **Época Negócios**, Rio de Janeiro, 31 maio. 2016. Disponível em: <<http://epocanegocios.globo.com/Dinheiro/noticia/2016/05/familias-mais-ricas-de-florenca-em-1427-ainda-sao-mais-ricas-atualmente.html>>. Acesso em: 10 de jun. 2016.

AGRIMINAS. **Fetaemg**, 01 de ago. de 2016. Disponível em: <<http://www.fetaemg.org.br/agriminas2016/>>. Acesso em 17 de fev. de 2017.

ADICHIE, Chimamanda. O perigo de uma única história. Tradução de Erika Barbosa. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/lang/por_br/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html>. Acesso em: 04 de jul. 2016.

ANDERSON, Perry. **O fim da história** – de Hegel a Fukuyama. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. 144 p.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. 164 p.

ANDRADE, Everaldo Gaspar de. **Princípios de direito do trabalho e seus fundamentos teórico-filosóficos**: problematizando, refutando e deslocando o seu objeto. São Paulo: LTr, 2008. 287 p.

ANTUNES, Ricardo. Trabalho e estranhamento. In: ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?**: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003, p. 123-136.

ANTUNES, Ricardo. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005. 135 p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Celso Fafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 352 p.

ARISTÓTELES. **Política**: texto integral. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2002. 272 p. (A obra-prima de cada autor).

BAGNO, Marcos. **A norma culta: língua e poder na sociedade brasileira**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003, 200 p.

BALDI, César Augusto. Comunidades negras e novo constitucionalismo: pluralismo jurídico, territorialidade e *buen vivir*. In VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 26-50.

BALDI, César Augusto. (2015). **Para uma sociologia das ausências da descolonização dos direitos humanos: notas iniciais sobre os aportes afros**. [Artigo]. UFPA. Recuperado a partir de <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/2461/2647>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

BATTAGLIA, Felice. **Filosofia do trabalho**. Tradução de Luís Washington Vita e Antônio D'Elia. São Paulo: Saraiva, 1958. 338 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 278 p.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. 253p. (Obras escolhidas). p. 114-221. v.1.

BENTES, Ivana. Prefácio: nós somos a rede social. In MALINI, Fábio; AUTOUN, Henrique. **A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais**. Porto Alegre: Sulina, 2013. p. 9-16.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção filosofia; v.19). 226 p.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução de Ivone c. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 701 p.

BOB Rum. **Rap do Silva**. 1995. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EhDzMY86t5I>>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

BORGES, Paulo Humberto Porto. **Ymã, ano mil e quinhentos: relatos e memórias indígenas sobre a conquista**. Campinas: Mercado das Letras, 2000. 168 p.

BRANDÃO, Junito de Souza. Casamentos e uniões de Zeus. In: BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Cap. I, p. 23-58. v. 2.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis: Vozes, 2014. 769 p.

BRASIL. Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. **Diário Oficial da União**, Brasília, 20 abr. 2004.

BROCHADO, Maria. A dialética do reconhecimento em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). **Hegel, liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 87-103.

CAMARGO, Regina Aparecida Leite de; OLIVEIRA, Julieta Teresa Aier de. Relações de trabalho na agricultura familiar, o estudo de caso em um bairro rural no Município de Ouro Fino – MG. In CONGRESSO SOBER, 48, 2010, Campo Grande. **Anais do 48 Congresso Sober, 2010**. Disponível em: <<http://www.sober.org.br/palestra/15/1311.pdf>>. Acesso em 03 de ago. 2016.

CASTRO-GÓMES, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 80-87.

CARTAS DE SÃO PAULO: Carta aos Gálatas. Disponível em: <http://www.saopauloapostolo.net/cartas_paulo/galatas.pdf> Acesso em: 10 de jun. 2015.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 271 p.

CAZELLI, Sibeles. **Ciência, cultura, museus, jovens e escolas: quais as relações?** 2005. 260f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Educação, Rio de Janeiro, 2005.

CAZELOTO, Edilson. Ubuntu e a felicidade técnica. **Revista Galáxia**, n. 21, p. 171-175, jun. 2011.

MC Cidinho; Doca. **Rap da Felicidade**. 1995. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qKkQjwji8LM>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

COCCO, Giuseppe. Introdução. In: LAZZARATO, Maurizio & NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção da subjetividade**. 1. ed. Rio de Janeiro: D, P& A, 2001, p. 07-23.

CODAF/Unesp. **A importância da agricultura familiar**. Disponível em: <<http://codaf.tupa.unesp.br/informacoes/a-importancia-da-agricultura-familiar>>. Acesso em: 03 de ago. 2016.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 50-62.

COSTA JÚNIOR, Ernane Salles da. **O tempo da constituição: lineamentos para uma teoria narrativa do direito à luz do pensamento de Paul Ricoeur**. 2011. 109f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2011.

COSTA JÚNIOR, Ernane Salles. **A pobreza e sua dimensão moral: repensando a teoria do reconhecimento a partir do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth**. Texto fornecido pelo autor, 2014.

COSTA JÚNIOR, Ernane Salles da. **Sobre vozes da rua e gigantes que despertam:** retratos de um imaginário. 2016. 168f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2016.

DANGL, Benjamin. **FMI admite que o neoliberalismo é um fracasso.** [S.I]: Carta Capital, 2016 Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FEconomia%2FFMI-admite-que-o-neoliberalismo-e-um-fracasso%2F7%2F36247>>. Copyleft. Acesso em: 07 de jun. 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução de Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.

DELEUZE, Gilles. Sobre as sociedades de controle: post-scriptum. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 219-226.
DELGADO, Gabriela Neves. **Direito fundamental ao trabalho digno.** São Paulo: LTr, 2006. 256 p.

DEUTERONÔMIO, 21. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/deuteronomio/21/>>. Acesso em: 07 de jul. 2016.

DIAP. **Reação conservadora no Congresso:** bancadas ruralista e evangélica. Disponível em: <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=17212:reacao-conservadora-no-congresso-bancadas-ruralista-e-evangelica>. Acesso em: 13 de jul. 2016.

DIEESE. **Sistema PED:** Pesquisa Emprego e Desemprego : os negros no mercado de trabalho metropolitanos – novembro de 2015. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/analisedped/2015/2015pednegrossintmet.pdf>> Acesso em: 12 de fev. 2017.

DUPUI-DÉRI, Francis. **Black Blocs.** Tradução de Guilherme Miiranda. São Paulo: Veneta, 2014. 261 p.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 24-32.

EBC. OIT alerta que 168 milhões de crianças realizam trabalho infantil no mundo. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/06/oit-alerta-que-168-milhoes-de-criancas-realizam-trabalho-infantil-no-mundo>>. Acesso em: 15 maio. 2016.

ELEY, Geoff. O surgimento dos movimentos trabalhistas: o avanço da história. In: ELEY, Geoff. **Forjando a democracia:** a história da esquerda na Europa: 1850-2000. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005a, Cap. I, item 4, p. 89-114.

ENGELS, Friedrich. A imigração irlandesa. In: ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 131-134.

ESTADO DE MINAS. Brasil amarga o preço da intolerância e lidera ranking de violência contra homossexuais. Disponível em: <http://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2014/09/22/interna_nacional,571621/brasil-amarga-o-preco-da-intolerancia-e-lidera-ranking-de-violencia-contra-homossexuais.shtml>. Acesso em: 11 set. 2016.

EXAME. Com mais mortes que Iraque, Brasil está em guerra e não sabe. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/nem-iraque-nem-sudao-brasil-esta-em-guerra-e-nao-sabe>> Acesso em: 11 set. 2016.

ÊXODO, 21. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/exodo/21/>>. Acesso em: 07 de jul. 2016.

FEITOSA, Heloisa de Carvalho; CORRÊA NETTO, Mariana. Os novos rumos da democracia representativa em face d suposta crise de representatividade. In VAL Eduardo Manuel; BELLO Enzo (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 119-129.

FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. Ética. In TRAVESSONI, Alexandre (Coord.). **Dicionário de teoria e filosofia do direito**. São Paulo: LTr, 2011. p. 183-187.

FOLHA DE SÃO PAULO. Maioria foi às ruas contra corrupção, diz Datafolha. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1603885-maioria-foi-as-ruas-contra-corrupcao-diz-datafolha.shtml>>. Acesso em: 07 jun. 2015.

FOTO de Temer no Instagram da ONU é ridicularizada por brasileiros. **Revista Fórum**, Porto Alegre, 22 de set. 2016. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2016/09/22/foto-de-temer-no-instagram-da-onu-e-ridicularizada-por-brasileiros/>>. Acesso em: 03 de out. 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 149 p.

FOUCAULT, Michel. **Nietzche, Freud e Marx - theatrum filosoficum**. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997. 81 p.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Còllege de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382 p.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Tradução de Raquel Ramallete. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 291 p.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012. 431 p.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva: curso no Còllege de France (1972-1973)**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 323 p.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. (org.) **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 113 -140.

FRASER, Nancy. Repensando o reconhecimento. Tradução de Edna Velloso de Luna. In **Enfoques PPGSA/IFCS/UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 114-128, ago. 2010.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx - 1843-44: as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Editora Cortez, 1995. 212 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. P. 148.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. 727 p.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença – estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, 232 p.

GERTH, H.H.; MILLS, C. Wright. Marx e Weber. In GERTH, H.H.; MILLS, C. Wright. **Max Weber: ensaios de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 63-94.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. **Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital**. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007. 430 p.

GOOGLE empresa. **Google**. Disponível em: <<https://www.google.com.br/about/company/facts/culture/>>. Acesso em: 20 de out. 2016.

GOMES, Máira Neiva. **Reflexões sobre o sindicalismo contemporâneo: estudos em homenagem a Marcos Marçal**. Belo Horizonte: RTM, 2011. 158 p.

GOMES, Máira Neiva. **O sindicato reinventado: possibilidades de construção do sindicalismo cosmopolita no século XXI**. 2012. 406f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2012.

GOMES, Máira Neiva; COSTA, Cynthia Lessa. Direito do Trabalho e constitucionalismo. In REIS, Daniela Muradas; MELLO, Roberta Dantas de; COURA, Solange Barbosa de Castro (orgs.). **Trabalho e justiça social: um tributo a Maurício Godinho Delgado**. São Paulo: LTr, 2013, p. 257-267.

GOMES, Máira Neiva. A dimensão republicana do sindicalismo. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 1, p. 01-37, 2014.

GONTIJO, Lucas Alvarenga. Discussão crítica sobre as relações entre princípio da legalidade, fenômeno da codificação e teoria da sistematização do direito nos séculos XVIII e XIX. In GONTIJO, Lucas Alvarenga. **Filosofia do direito: metodologia, teoria da argumentação e guinada linguístico pragmática**. Belo Horizonte: Arraes, 2002, p. 3-21.

GONTIJO, Lucas Alvarenga; DECAT, Thiago Lopes. Justiça e poder uma proposta de interpretação para Prometeu acorrentado. In PEREIRA, Flávio Henrique Unes *et al.* **Cidadania e inclusão social: estudos em homenagem à Professora Miracy Barbosa de Sousa Gustin**. Belo Horizonte: Fórum, 2008, p. 291-307.

GAIOLA das Popozudas; Valesca Popozuda. **Agora eu sou solteira**. 2010. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=GB7EaJahkPU>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

GRAHAM, Richard. Baianos em greve. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 7, n. 75, p. 36 -39, dez. 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Globalização e democracia. In: NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre o império**: com contribuições de Michael Hardt e Danilo Zolo. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 115-138.

HARVEY, David. **Para entender o capital**: livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. 335 p.

HAWKING, Stephen. **Minha breve história**. Tradução de Alexandre Raposo, Júlia Sobral Campos; Maria Carmelita Dias. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013. 142 p.

HAWKING, Stephen. **Uma breve história do tempo**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. 255 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A verdade da certeza de si mesmo. In HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 135-171.

HENZ, Bruno Gabriel. A contribuição do paradigma do sumak kawsay ara repensar a relação do ser humano com a natureza. In VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 164-175.

HISTÓRIAS e tradições nos bares de Belo Horizonte. **360 Meridianos**, Belo Horizonte, 10 de mar. 2014. Disponível em: [Disponíveis em: <http://www.360meridianos.com/2014/03/bares-de-belo-horizonte.html>](http://www.360meridianos.com/2014/03/bares-de-belo-horizonte.html). Acesso em: 17 de fev. de 2017.

HISTÓRIA #7 - Praia da Estação - Belo Horizonte/MG. **Imagina Coletivo**, Belo Horizonte, 14 de fev. de 2013. Disponível em: [< https://www.youtube.com/watch?v=5354OiTR07E>](https://www.youtube.com/watch?v=5354OiTR07E). Acesso em: 17 de fev. de 2017.

HOBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX – 1914 – 1991. Tradução. de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598 p.

HOBSBAWM, Eric. **Mundos do trabalho**: novos estudos sobre a história operária. Tradução de Waldea Barcellos e Sandra Bedran. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015. 531 p.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. (orgs.) **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79 - 94.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução de Waltensir Dutra. 2 ed. (rev.) Rio de Janeiro: LTC Editora, 2006. 285 p.

IBGE. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: [<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-](http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-)

censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espirtas-sem-religiao.> Acesso em: 13 de jul. 2016.

IBGE. **Censo 2010:** população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2194&busca=1&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274>> Acesso em: 13 de jul. 2016.

IBGE. **Censo 2010:** Sinopse do censo demográfico de 2010 – Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?uf=31>> Acesso em: 14 de jan. 2017.

IBGE. **Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira 2013. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv66777.pdf>> Acesso em: 12 de fev. 2017.

ISAACSON, Walter. **Steve Jobs:** a biografia. Tradução de Berilo Vargas, Denise Bottmann e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 982 p.

JAMESON, Frederic. Pós-modernidade e sociedade de consumo. **Novos Estudos**, São Paulo, 12, p.16-26, jun. 1985.

KHAPOYA, Vincent B. **A experiência africana.** Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2015. 387 p.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis:** o pensamento de Marx no século XXI. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 140 p.

KUCINSKI, Bernardo; LIMA, Venício. **Diálogos da perplexidade:** reflexões críticas sobre a mídia. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009. 127 p.

LAFARGUE, Paul. **Direito à preguiça.** Tradução de Teixeira Coelho. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2000. 131p.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 8-23.

LARAIA. Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100005>. Acesso em: 22 de jun. 2016.

LAVADEIRAS de Almenara; Carlos Farias. 2017. Afoxé e Moçambique **Navio de Guerra/Cessando Areia.** Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/lavadeiras-de-almenara/navio-de-guerra-cessando-areia.html>>. Acesso em: 23 de fev. 2017.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução. In SANTO AGOSTINHO. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Pensamento Humano). p. 13-19.

LEVÍTICO, 26. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/levitico/26/>>. Acesso em: 07 de jul. 2016.

LIMA, Eurenice. Toyota: a inspiração japonesa e os caminhos do consentimento. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 115-145.

LIMA NETO, Arnor. **Cooperativas de trabalho**: intermediação de mão-de-obra e subcontratação de direitos dos trabalhadores. Curitiba: Juruá, 2004. 352 p.

LIMONCIC, Flávio. **Os inventores do New Deal**: Estado e sindicatos no combate à grande depressão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. 287 p.

LINS, Regina Navarro. **O livro do amor**: da pré-história à renascença. Rio de Janeiro: Best Seller, 2012a. v. 1. 296 p.

LINS, Regina Navarro. **O livro do amor**: do iluminismo à atualidade. Rio de Janeiro: Best Seller, 2012b. v. 2. 297 p.

LOBO, Valéria Marques. **Fronteiras da cidadania**: sindicatos e (des)mercantilização do trabalho no Brasil – 1950/2000. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010. 281 p.

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 103 p.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Fabris, 1993. 95 p.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012. p.7-34.

MAGALHÃES, Jose Luiz Quadros de. A alienação da política nas democracias constitucionais modernas e as alternativas democráticas consensuais na América Latina. In VAL Eduardo Manuel; BELLO Enzo (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 103-118.

MALINI, Fábio; AUTOUN, Henrique. **A internet e a rua**: ciberativismo e mobilização nas redes sociais. Porto Alegre: Sulina, 2013. 278 p.

MANCE, Euclides André. **Redes de colaboração solidária**: aspectos econômicos-filosóficos: complexidade e libertação. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. 364 p.

MAQUIAVEL. **O príncipe**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998. 174 p.

MARCONDES FILHO, Alexandre. Exposição de Motivos da CLT. In Gravatá, Isabelli *et al.* **CLT organizada**. 7. ed. São Paulo: LTr, 2015. p. 9-15.

MARCUSE, Herbert. Prefácio Político. In MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966. p. 13-23.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. 232 p.

MARTÍNEZ, Rosa. La mercancía y la muerte: marchandise and death. In SIERRA, Santiago. **Paellón de Españã**: 50a Bienal de Venecia. Madrid: Turner, 2003. p 16-24.

MARX, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte e cartas a Kugelmann**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 21-139.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145-156.

MARX, Karl. Parte Primeira: mercadoria e dinheiro. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a, p.53-172. v. 1.

MARX, Karl. Parte Primeira: a produção da mais-valia absoluta. In: MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro primeiro. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b, p. 207-358. v. 1.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria de Proudhon. Tradução de Paulo Ferreira Leite. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2006c. 196 p.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2011. 268 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**: 1848. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001. 131 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: teses sobre Feuerbach. Tradução de Silvio Donizete Chagas. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2006. 127 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: Feuerbach – a contraposição entre as cosmovisões materialista e idealista. Tradução de Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2009. 147 p.

MC Amilcka; MC Chocolate. **Som de Preto**. 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z4aai7Bj2NY>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

MC Carol. **Não foi Cabral**. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Hfkkeo-Vmc8>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

MC Carol. **Delação Premiada**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZfZLPXLGwUs>>. Acesso em: 12 de fev. 2017.

MC Carol. Karol Conka. **100% Feminista**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=W05v0B59K5s>>. Acesso em: 12 de fev. 2017.

MC Marcellly; MC Maiquinho. **Duelo de rimas na hora**. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yGi9ZaDsCyo>>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

MC Marcellly. **Bigode grosso**. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4OwNRiKYcBQ>>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

MC Marcinho. **Glamurosa**. 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LBrDIPR5ALg&list=RDW5FO0buG_eo&index=7>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

MC Menor do Chapa. **Eu patrão, não funcionário**. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nZqoh1GTZhk>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

MC M5; MC Delano; Livinho. **Medley de MC M5; MC Delano; Livinho**. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cSrupoDMKto&index=8&list=RDC4jnlolTqUQ>>. Acesso em: 18 de fev. de 2017.

MC Tati Quebra Barraco. **Fogão Dako**. 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ok_ixiESoi8>. Acesso em: 22 de out. 2016.

MC Tcheco. **Vem com nós**. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0hhlSXQftFM>>. Acesso em 18 de fev. de 2017.

MC TH. **Hoje é dia de baile**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tt3Cjql1vrc>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

MEDINA, Fábio. “Pachamama, o filme”: saberes indígenas e o novo constitucionalismo latino-americano. In VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 130-147.

MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena na escola**. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 49, Dezembro de 99, p.11-17.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 33-39.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. 2. ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois/Anita Gaibaldi, 2014a. 336 p.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 2. ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois/Anita Gaibaldi, 2014b. 456 p.

MUNANGA, Kabengele. Prfaciando rebeliões da senzala de Clóvis Moura. In MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 2. ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois/Anita Gaibaldi, 2014. p. 13-15.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. O trabalho da multidão e o êxodo constituinte. In:

PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo (Org.). **O trabalho da multidão: império e resistência**. Rio de Janeiro: Gryphus: Museu da República, 2002, p. 15-25.

NEGRI, Antonio. Lição 2: A propósito da ontologia social – trabalho material, imaterial e biopolítica. In: NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre o império: com contribuições de Michael Hardt e Danilo Zolo**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 89-114.

NORONHA, Alíria Graciela Bicalho. **O tempo de ser feliz, fazer e viver: modo de vida de populações rurais tradicionais do Alto Jequitinhonha, MG**. 2003. 140f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Lavras, Programa de Pós-Graduação em Administração, Lavras, 2003.

NOVO presidente da Fiesp é um "sem-indústria" **Folha Uol**, São Paulo, 19 set. 2004. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1909200412.htm>>. Acesso em: 20 de out. 2016.

NUNES, Angela. **Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância**. 2003. 372f. Tese (Doutorado) – ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Departamento de Antropologia, Lisboa, 2003.

O estranho dia em que o FMI criticou o neoliberalismo. **BBC Brasil**, São Paulo, 30 de jun. 2016. Disponível em: < <http://www.bbc.com/portuguese/geral-36668582>>. Acesso em: 07 de jul. 2016.

OLIVEIRA, Laura Alves de. **DA SUBALTERNIDADE À RESISTÊNCIA: a importância do empoderamento das mulheres negras**. 2017. 109f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte, 2017.

PADILHA, Valquíria. **Da flânerie ao projeto demiúrgico do shopping center**. In Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. v. 8, n. 1, maio, 2006. p. 45-58.

PAGE, Larry. **Entrevista: Larry Page**. (S.1.): O Globo, jul. 2014. Entrevista concedida a Mountain View. Disponível em: < <http://oglobo.globo.com/sociedade/tecnologia/para-ceo-do-google-solucao-para-desemprego-trabalho-em-meio-periodo-13160598>>. Acesso em: 20 de jul. 2014.

PALOMBINI, Carlos. **Funk proibido**. Disponível em:<<file:///D:/justi%C3%A7a+e+cultura++palombini.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2014.

PALOMBINI, Carlos. **O som a prova de bala**. In VI seminário sonologia - música, ciência e tecnologia: fronteira e rupturas. 2012. p. 271-279. Disponível em: <<file:///D:/80-317-1-PB.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2014.

Para CEO do Google, solução para desemprego é trabalho em meio período. **O Globo**, Rio de Janeiro, 07 de jul. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/tecnologia/para-ceo-do-google-solucao-para-desemprego-trabalho-em-meio-periodo-13160598#ixzz4Km5LYayP>>. Acesso em: 30 de jul. 2014.

PINTO, Geraldo Augusto. **A organização do trabalho no século 20: taylorismo, fordismo e toyotismo.** São Paulo: Expressão Popular, 2007. 100 p.

PLÁ RODRIGUEZ, Américo. **Princípios de direito do trabalho.** 3. ed. São Paulo: LTr, 2000. 453 p.

PLATÃO. **Fédon:** diálogo sobre a alma e a morte de Sócrates - texto integral. Tradução de Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2002. 151 p. (A obra-prima de cada autor).

PLATÃO. **A república:** texto integral. Tradução de Piero Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003. 320 p. (A obra-prima de cada autor).

POCHMANN, Márcio. **O emprego na globalização:** a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2007. 152 p.

PORTAL BRASIL. **Agricultura familiar produz 70% dos alimentos consumidos por brasileiro.** Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2015/07/agricultura-familiar-produz-70-dos-alimentos-consumidos-por-brasileiro>>. Acesso em: 03 de ago. 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 3-5.

PROVÉRBIOS, 16. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://bibliacatolicaonline.com/biblia-ave-maria/proverbios-capitulo-16/>>. Acesso em: 08 de jul. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo, Organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; 2005. (Colección Sur Sur). p. 107-129.

RAMOS, Cesar Augusto. O modelo liberal e republicano da liberdade: uma escolha disjuntiva? **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v.34, n.1, p.43-66, 2011.

RAPadura; Xique Chico. **Dívida Interna.** 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7nQ3k0oJZgE>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet.** Porto Alegre: Sulina, 2009. 191 p.

REVISTA CRESCER. **Entrevista com Jair Bolsonaro.** Disponível em: <<http://revistacrescer.globo.com/Familia/Maes-e-Trabalho/noticia/2015/02/jair-bolsonaro-diz-que-mulher-deve-ganhar-salario-menor-porque-engravida.html>>. Acesso em: 13 de jul. 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 435 p.

RICCI, Rudá; ARLEY, Patrick. **Nas ruas:** outra política que emergiu em junho de 2013. Belo Horizonte: Letramento, 2014. 263 p.

ROBINSON, Thomas M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Tradução de Roberto Bolzani Filho. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 335-356, 1998.

RODRIGUES, Isabel Nader. Recursos naturais na sociedade capitalista e o paradigma do *sumak kawsay*. In VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 148-163.

ROSENBLATT, Vincent. **Entrevista** Vicent Rosenblatt: **Revista Virtual Catraca Livre: a cidade na sua mão**. 2014. Disponível em: < <https://catracalivre.com.br/geral/design-urbanidade/indicacao/fotografo-frances-registrou-mais-de-400-bailes-e-mostra-o-funk-como-voce-nunca-viu-leia-entrevista/>>. Acesso em 12 de setembro de 2014.

PAGE, Larry. **Entrevista:** Larry Page. (S.1.): O Globo, jul. 2014. Entrevista concedida a Mountain View. Disponível em: < <http://oglobo.globo.com/sociedade/tecnologia/para-ceo-do-google-solucao-para-desemprego-trabalho-em-meio-periodo-13160598>>. Acesso em: 20 de jul. 2014.

RIBEIRO, Djamila. Prefácio à edição brasileira. In DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Regina Candiani. São Paulo: Boitempo. p. 11-13.

ROUCHE, Michel. A alta idade média ocidental. In: VEYNE, Paul (Org.). **História da vida privada:** do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 399-529. v. 1.

RÜDIGER, Dorothee Susanne. Teoria da flexibilização do direito do trabalho: uma tentativa de contextualização histórica. **Prim@Facie**. João Pessoa, número 4, Ano 3, p. 29-57, jan./jun. 2004.

RUY, José Carlos. Introdução à 2ª edição. In MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas. 2. ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois/Anita Gaibaldi, 2014, p. 61-71

SAAD, Luísa. **O discurso da medicina na proibição da maconha:** preocupações acerca da composição racial na formação de uma República exemplar. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Associação Nacional de História/ANPUH, São Paulo, jul. de 2011, p. 1-13.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo:** uma questão alemã. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010. 383 p.

SALMOS, 6. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: < <http://bibliacatolicaonline.com/biblia-ave-maria/salmos-capitulo-6/>>. Acesso em: 08 de jul. 2016.

SANDRA de Sá; GABRIEL, o Pensador. **Borálá Crioulo Brasileiro**. 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=koxOnYygiW4>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2009a. 367 p. (Coleção Pensamento Humano).

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus: parte I.** Tradução de Oscar Paes Leme. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009b. 414 p. (Coleção Pensamento Humano).

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus: contra os pagãos. Parte II.** Tradução de Oscar Paes Leme. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. 584 p. (Coleção Pensamento Humano).

SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel.** São Paulo: Loyola, 1993. 172 p.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter.** Tradução de Marcos Santarrita. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. 204 p.

SILVA, Marcos Monteiro da. Filosofia andina do sumak kawsay: novos rumos para o desenvolvimento econômico mundial? In VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano.** Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 176-187.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas.** Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996. 479 p. v. 1

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** 13. ed. São Paulo: Cortez, 2010. 348 p.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Para um sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** [Artigo]. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, out. 2002, p. 237-280. Disponível em:

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF>. Acesso em 15 maio 2016.

SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. A supersubordinação: invertendo a lógica do jogo. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região**, Belo Horizonte, n. 78, v. 48, p. 157-193, jul./dez. 2008.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.** 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 207 p.

II TESSALONICENSES, 3. In A Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/ii-tessalonicenses/3/>>. Acesso em: 13 de jul. 2016.

TAYLOR, Frederick W. **Princípios da administração científica.** Tradução de Arlindo Vieira Ramos. 8. ed. São Paulo: Atlas, 1990. 103 p.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In TAYLOR, Charles. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 241-274.

TAYLOR, Charles. O que é agência humana? In SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. (org.) **Teoria crítica no século XXI.** São Paulo: Annablume, 2007. p. 7-40.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a árvore da liberdade. Trad. de Denise Bottmann. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, 204 p. v. 1.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a maldição de Adão. Trad. de Renato Neto e Cláudia Rocha de Almeida. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002a, 347 p. v. 2.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a força dos trabalhadores. Trad. de Denise Bottmann. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002b, 440 p. v. 3.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária**: a árvore da liberdade. Trad. de Denise Bottmann. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, 204 p. v. 1.

TITÃS. **Comida**. 1987. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=pN7AI6my4-k>>. Acesso em: 22 de out. 2016.

TOURAINÉ, Alain. Parte I: quando falávamos de nós em termos sociais. In: TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 15-115.

TOUSSAINT, Raquel Brandão. **Processos de subjetivação no movimento de serventes de Minas Gerais**: contribuições da filosofia da diferença. 2006. 121f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belo Horizonte, 2006.

UFMG. Clínica de trabalho escravo e tráfico de pessoas. Escravidão moderna atinge mais de 45 milhões de pessoas no mundo. Disponível em: <<http://www.clinicatrabalhoescravo.com/#!Escravid%C3%A3o-moderna-atinge-mais-de-45-milh%C3%B5es-de-pessoas-no-mundo/fdu5y/575032a30cf2bd4d27fc7a06>>. Acesso em 15 maio. 2016.

VALLEBONA. Antonio. Istituzioni di diritto del lavoro: Il diritto sindacale. Tradução nossa. 7. ed. Itália: Casa Editrice Dott, 2010. vol. I.

VANESSA da Matta. **Não me deixe só**. 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cqmen_KN8Vg>. Acesso em: 22 de out. 2016.

VIANA, Márcio Túlio. O direito, a química e a realidade sindical. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região**, Belo Horizonte, 29 (59), p. 41-51, jan./jun. 1999.

VIANA, Márcio Túlio. Da greve ao boicote: os vários significados e as novas possibilidades das lutas operárias. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região**, Belo Horizonte, v.49, n.79, p.101-121, jan./jun.2009.

VIANA, Márcio Túlio. Sindicato e trabalhador: a flexibilidade através do sujeito. In: PEREIRA, Ricardo José Macedo de Brito; PORTO, Lorena Vasconcelos (Org.). **Temas de direito sindical**: homenagem a José Cláudio Monteiro Brito Filho. São Paulo: Ltr, 2011, p. 37-53.

VIANA, Márcio Túlio. **A função judicante entre a racionalidade taylorista e a pós-modernidade**. Belo Horizonte: RTM, 2016. 42 p.

VIANA, Márcio Túlio; VIANA, Anamaria Fernandes. **O juiz, o operário e o bailarino: relações entre o palco, a fábrica e a sala de audiência.** Belo Horizonte: RTM, 2016. 88 p.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **História da África e dos africanos.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 233 p.

VOMITAÇO contra Temer toma conta da página do G20 no Facebook. **Brasil 247**, Brasil, 04 de set. 2016. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/midiatech/253363/%E2%80%98Vomita%C3%A7o%E2%80%99-contra-Temer-toma-conta-da-p%C3%A1gina-do-G20-no-Facebook.htm>>. Acesso em: 03 de out. 2016.

WALZER, Michael. **Las esferas de la justicia: uma defesa del pluralismo y la igualdad.** Tradução nossa. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 330.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo: texto integral.** Tradução de Pietro Nasseti. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009. 235 p. (A obra-prima de cada autor).

WOLKMER, Antônio Carlos. (2001). **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.** [Artigo]. Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos. Disponível em: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/45964672/Antonio_WOLKMER_-_Pensamento_Politico_Medieval.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1467179798&Signature=LDia6wOmWjxeDNeXq2E%2FTUIO6Zs%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3Do_PENSAMENTO_POLITICO_MEDIEVAL_SAN TO_AGO.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.