

Os autores combinam pensamento crítico e criação imaginativa em reflexões que mobilizam referências diversas — como povos indígenas, passado pré-industrial, socialismo e automação — para discutir temas como mobilidade, trabalho, dinheiro, saúde, cuidado, tempo e riqueza. Criam, assim, condições para propostas que escapam ao repertório resignado de um futuro ausente, partindo da ideia de que a escassez é construída socialmente, que o trabalho compulsório deixou de ser necessidade histórica, que a riqueza coletiva poderia circular pela lógica da reciprocidade, que a gratuidade — longe de utopia ingênua — é uma experiência cotidiana já presente nas relações de afeto.

Em tempos de crise, nos quais as alternativas propostas parecem repetições de fórmulas envelhecidas, *Imaginações pós-capitalistas* convida o leitor a cultivar a imaginação como prática política, mostrando como o próprio exercício de imaginação coletiva é um primeiro passo para a transformação.

Imaginar juntos acende a luz do otimismo. Sabemos dos limites da imaginação, mas também experimentamos sua potência. O caráter coletivo da prática subverte sentidos comuns, criando outros no lugar, só que subversivos. A imaginação amplia o campo da experiência: imaginar mais do que se vive e do que se pode amplia o campo do que se vive e do que se pode. Logo, outra forma social já não parece impossível. E, na realidade, soa razoável. Absurdo não é o que se imagina para além do capital, mas sim o real existente.

REALIZAÇÃO
CULT SP

Secretaria da
Cultura, Economia e Indústria Criativas

afluentes **ação educativa**

PARCERIA
Coletiva

COLEÇÃO
QUE HORAS SÃO?



hedra

IMAGINAÇÕES PÓS-CAPITALISTAS

FABIO DOS SANTOS, JOSÉ GUEDES E THAIS PAVEZ (ORGS.)



FABIO LUIS BARBOSA DOS SANTOS, JOSÉ PAULO
GUEDES PINTO E THAIS PAVEZ (ORGS.)

hedra

Seria possível um mundo em que as pessoas acessem o que precisam sem pagar? E se o tempo deixasse de ser governado pelo dinheiro? E se a política voltasse a ser uma prática cotidiana, que se dá nos encontros, no dia a dia de uma vida compartilhada? *Imaginações pós-capitalistas* é um livro aberto ao desafio de imaginar um futuro sem capitalismo, partindo do reconhecimento de que a indústria cultural, bem como as urgências da vida cotidiana, colonizam a sensibilidade, limitam a criatividade e restringem nosso horizonte de futuro. Na contramão de certo lugar-comum da crise social contemporânea — de que é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo —, esta obra troca o fatalismo pelo exercício ativo da imaginação como arma política.

Afinal, imaginar pode ser muito mais que um ato solitário ou um devaneio alheio ao real: pensar coletivamente amplia o campo do possível e revela como futuros desejáveis podem brotar da análise da mesma realidade que confina a capacidade imaginativa e naturaliza o capitalismo como fatalidade.

Imaginações pós- -capitalistas

copyright © Fabio Luis Barbosa dos Santos, José Paulo Guedes Pinto e Thais Pavez
edição brasileira © Hedra 2025
organização © Fabio Luis Barbosa dos Santos, José Paulo Guedes Pinto e Thais Pavez

edição Jorge Sallum e Felipe Musetti
coedição Paulo Henrique Pompermaier
preparação Solange Mayumi Lemos
revisão Hedra
projeto da capa Ronaldo Alves
imagem da capa Reprodução da obra *Desanistiar a Terra, Reflorestar a palavra*, de Hal Wildson
ISBN 978-65-89705-84-0

Todos os sites indicados nas notas de rodapé estão com endereços encurtados e foram acessados em junho de 2025.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil

Imaginações pós-capitalistas
Fabio Luis Barbosa dos Santos. – São Paulo : Editora Hedra, 2025.
336 p. ; 12,6 cm x 19,2 cm. – (Que Horas São?)

ISBN 978-65-89705-84-0

1. Tecnologia. 2. Tecnologia digital. 3. Inteligência artificial.
4. Plataformas digitais. 5. Algoritmos. 6. Política. 7. Guerra. 8. Tecnologia
bélica. 9. Lógica da guerra. I. Título. II. Série.

Índices para catálogo sistemático:

Direitos reservados em língua portuguesa somente para o Brasil.

EDITORA HEDRA LTDA.
R. Sete de Abril, 235, cj. 102
01043-904 São Paulo SP Brasil
Telefone/Fax +55 11 3097 8304
editora@hedra.com.br
www.hedra.com.br

afiluentes  **ação 18 educativa**



PARCERIA
 **18**
CORTEJO

REALIZAÇÃO

CULTSP

Cultura, Economia e Indústria Criativas

Secretaria da

SP **SÃO PAULO**
GOV. JOÃO DOLABELA

Imaginações pós- -capitalistas

Fabio Luis Barbosa dos Santos, José Paulo
Guedes Pinto e Thais Pavez (orgs.)

1ª edição

hedra

São Paulo 2025



Publicação produzida com recursos provenientes do Termo De Fomento Nº 17/2024 Processo SCEC-PRC-2024-00158-DM- Demanda 68001, UGE 120101, referente ao projeto, "Uma Cultura Ecológica em um Mundo Sustentável", oriundo da emenda parlamentar 202407058920.



Coletivo 660:
Chico Whitaker
Pe. Dário Bossi
Janaina Uemura
Jorge Abrahão
José Corrêa Leite
Juliane Cintra de Oliveira
Luiz Marques
Mauri Cruz
Moema Miranda
Oded Grajew
Salette Valesan
Sérgio Haddad
Stella Whitaker

Imaginações pós-capitalistas nasce de um exercício coletivo de pensar um mundo livre das relações capitalistas. Partindo da constatação de que a indústria cultural e a experiência cotidiana individual limitam nossa capacidade de conceber o fim do capitalismo para além de uma simples regressão histórica, distopia ou apocalipse, os autores combinam pensamento crítico e criação imaginativa para revelar que a escassez, o trabalho compulsório, o valor e o dinheiro, por exemplo, são construções sociais que podem ser superadas. Em diálogo com referências diversas — povos indígenas, passado pré-industrial, experimentos socialistas e a automação contemporânea —, o livro investiga como futuros desejáveis podem brotar da análise das condições presentes, propondo formas de vida baseadas na reciprocidade, no cuidado, no comum e na gratuidade. Além disso, revela a potência da imaginação coletiva, que amplia o campo do possível, desnaturaliza o capitalismo e expande os horizontes da política. Não se trata de oferecer modelos prontos, mas de acender o desejo e a capacidade de conceber outros mundos e, com isso, abrir caminhos concretos para ultrapassar os limites da ordem existente.

Fabio Luis Barbosa dos Santos é professor da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam-USP). Com Daniel Feldmann, escreveu *O médico e o monstro: uma leitura do progressismo e seus opostos* (Elefante, 2022). Autor de *Uma história da onda progressista sul-americana* (Elefante, 2021), entre outros livros. Participa do Berta Coletivo Latinoamericanista.

José Paulo Guedes Pinto é economista e professor da Universidade Federal do ABC (UFABC), da pós-graduação em Economia Política Mundial (UFABC) e foi pesquisador visitante da London School of Economics (LSE). Fez amplo trabalho na Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da Universidade de São Paulo (ITCP-USP) e no Núcleo de Economia Solidária da Universidade de São Paulo (Nesol-USP), fundou e militou em coletivos como A Epidemia (pela liberdade do conhecimento) e Ecologia Urbana. Suas pesquisas exploram temas como transições para sociedades sustentáveis e trabalho e renda no pós-capitalismo, sempre buscando conectar os estudos acadêmicos com práticas sociais e políticas públicas. Participa e coordena diversos projetos e publicações que visam repensar a economia em bases mais inclusivas e solidárias.

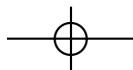
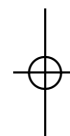
Thais Pavez é pesquisadora do Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania (Cenedic) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). É mestre e doutora em Ciência Política pela USP. Atuou como professora colaboradora no Departamento de Ciência Política da USP (2020–2021) e no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília (2016–2018). Sua pesquisa concentra-se no imaginário político, e é coautora de estudos na América Latina com ênfase em dinâmicas contemporâneas da extrema direita e subjetividades políticas, e juventudes. Integra o Coletivo *Desmedida do possível*, dedicado ao estudo de crises contemporâneas e alternativas.

Sumário

Introdução	13
I ALÉM DO PROGRESSO.	25
1 IAX e a revolução vegana, <i>por Nanda Cury</i>	27
2 Existe um futuro sem supermercados?, <i>por</i> <i>João Peres</i>	37
3 O fim dos combustíveis fósseis e a produção de alimentos, <i>por Carlos Alberto de</i> <i>Sousa Cardoso, Greyce Kelle Fidelis Paulino e</i> <i>Luana Leocádio da Silva</i>	47
4 Cotidiano na cidade (filme), <i>por Isaac</i> <i>Ferreira e Maria Luisa Peres</i>	57
5 Um passo para fora das metrópoles, <i>por</i> <i>Thiago Canettieri</i>	61
6 Das cidades abissais à imaginação urbana pós-capitalista, <i>por Pedro Fiori Arantes</i>	67
7 Pelo fim das catracas no transporte público coletivo, <i>por Daniel Santini</i>	79
8 É possível um futuro (quase) sem mineração?, <i>por Beatriz Macchione Saes</i> <i>e Andrea Lampis</i>	89
9 Transição energética, <i>por Daniel Cunha</i>	99

10	Futuro sem desenvolvimento, <i>por Thiago Canettieri</i> . .	107
II	ALÉM DO ESTADO.	113
1	É possível um mundo sem prisões?, <i>por Paula Nunes Mamede Rosa e Marcela Diorio</i>	115
2	Dá para todo mundo ter casa própria no Brasil?, <i>por André Dal’Bo</i>	123
3	Deseducar no capitalismo para uma educação pós-capitalista, <i>por Marian Dias e Débora Goulart</i>	131
4	Por outra determinação social da saúde, <i>por Diego de Oliveira Souza</i>	139
5	Existirá Estado após o capitalismo?, <i>por Ana Sylvia Maris Ribeiro</i>	147
III	ALÉM DO TRABALHO.	155
1	É possível trabalhar pouco, com prazer e ter uma boa vida?, <i>por José Paulo Guedes Pinto e Guilherme Prado</i>	157
2	Empreender no pós-capitalismo, <i>por Henrique Costa</i>	163
3	A vida pode ser improdutiva?, <i>por Fabio Luis Barbosa dos Santos</i>	171
4	É possível produzir não-mercadorias?, <i>por Daniel Feldmann</i>	181
5	Bitcoin, dinheiro e dominação, <i>por Lévio Scattolini</i> . .	191
6	Aplicativos podem servir ao socialismo?, <i>por Rodrigo Santaella Gonçalves</i>	199

7	Experimentações tecnopolíticas face à colonização digital, <i>por Henrique Parra</i>	207
IV	PURA VIDA.	217
1	Ideias para tornar o tempo nosso amigo, <i>por João Paulo Pimenta</i>	219
2	Como seria o futebol fora do capitalismo?, <i>por Fabio Luis Barbosa dos Santos</i>	227
3	Crônica dos jogos e sonhos pós-capitalistas, <i>por Thais Pavez</i>	237
4	As drogas no futuro, <i>por Henrique S. Carneiro</i>	249
5	Espiritualidade e cristianismo no pós-capitalismo, <i>por Carlos Alberto Cordovano Vieira</i> ..	257
6	Perspectivas da nossa saúde mental, <i>por</i> <i>Clarice Pimentel Paulon</i>	265
7	As famílias e as relações afetivas num mundo pós-capitalista, <i>por Renan Quinalha</i>	273
8	Moda pós-capitalista, <i>por Giulia Batista</i> <i>Mingrone e Renata Xu Gao</i>	279
9	A arte, depois disso tudo, <i>por Paula Braga</i>	291
10	Era uma vez como se fosse raça, <i>por Douglas Barros</i> .	299
11	Apoena e Iowa, <i>por Taylisi de Souza Corrêa Leite</i>	305
	Sobre os autores	323



Dentro do capitalismo, não há solução para a vida
Fora do capitalismo há incerteza, mas tudo é possibilidade
Nada pode ser pior que a certeza da extinção

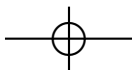
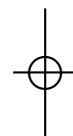
Quando eu não era vítima das tentações deste mundo
dedicava minhas noites a imaginar outros mundos
um pouco com ajuda de vinho e mel

Não há nada melhor que imaginar outros mundos
para esquecer o quanto é doloroso este em que vivemos
Pelo menos eu pensava assim naquele momento
Ainda não compreendera que imaginando outros mundos
acabamos por mudar também o nosso

Poema-colagem *Emergência*,

Ana Esther Ceceña, Umberto Eco e Thiago Reis Vasconcelos.

Peça *Emergência*, Companhia Antropofágica de Teatro



Introdução

FABIO LUIS BARBOSA DOS SANTOS

JOSÉ PAULO GUEDES PINTO

THAIS PAVEZ

I

“É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo.” Será que um livro sobre imaginação pós-capitalista não poderia começar menos clichê?

Isso depende. Porque imaginar é um paradoxo. A matéria-prima da imaginação são fragmentos do que existe ou do que já existiu. Mas se a imaginação não for além do que existe ou já existiu, então não é imaginação. Imaginar é partir do existente para criar outras existências.

E qual a matéria-prima para imaginar além do capital no nosso mundo?

A partir de uma série de oficinas com jovens na Grande São Paulo, os organizadores desta obra chegaram a uma “bússola” com quatro pontos cardeais: o sul são os povos indígenas; a oeste está o passado pré-industrial; a leste, o experimento cubano.

Mas o “norte” do imaginário contemporâneo é dado pela indústria cultural. Quando se desafiam a imaginar um mundo pós-capitalista, as principais referências que vêm à mente dos jovens são filmes como *Mad Max*, seriados como *Last of Us* ou videogames como *Stardew Valley*. Isso não é uma crítica: é um dado da realidade. E esse dado nos ajuda a entender três traços da imaginação pós-capitalista na atualidade.

O primeiro é que o fim do capitalismo só parece possível por meio de algum acontecimento apocalíptico, como uma guerra, uma pandemia ou uma crise climática. É como se a humanidade fosse incapaz de dismantelar o mundo do capital por conta própria e construir outra coisa no lugar. Outro mundo só poderia surgir após uma destruição impensada da humanidade, e não como uma construção pensada pela própria humanidade. Só parece possível depois de depararmos com o fim – e não como um processo consciente para evitar o fim.

Em segundo lugar, se o fim do capitalismo é vislumbrado como um acontecimento apocalíptico, então esse futuro implica uma espécie de retorno ao passado. O pós-capitalismo aparece associado à vida no campo e à pequena escala: no limite, é uma regressão da sociedade industrial. É muito diferente do imaginário soviético hegemônico na esquerda no século xx. Por outro lado, veremos que a inteligência artificial estimula a imaginar um mundo livre do trabalho, o que também é diferente do imaginário soviético.

O terceiro traço é que, visto com as lentes da indústria cultural, um futuro pós-capitalista não emerge como algo melhor. Ao contrário, depois do apocalipse, os males de uma sociedade egoísta e concorrencial são logo recriados. É como se a natureza humana não se modificasse em outra ordem

social. A mensagem é clara: não adianta mudar o mundo, porque o ser humano não muda. E, se a mudança for radical, a piora também será radical.

Desse modo, identificamos nosso ponto de partida: se o fim do capitalismo parece tão ou mais aterrorizante que o fim do mundo, é compreensível que seja mais fácil imaginar este último.

II

Isso revela que imaginação também é cultura. Nesse caso, seria possível cultivar outra imaginação? E será que outra imaginação ajudaria a expandir as fronteiras da política?

Este livro é um exercício e um instrumento para uma pedagogia da imaginação.

Vários dos temas abordados foram discutidos com turmas de estudantes secundaristas e com universitários da Universidade Federal do ABC (UFABC) e da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) ao longo de encontros semanais. No último caso, esses encontros tinham uma metodologia comum, desdobrada em quatro momentos que, em geral, se misturavam.

A proposta mais ampla era a de um exercício das faculdades críticas e imaginativas, fazendo com que ambas se interpenetrassem. A partir de perguntas hoje fora do comum – você já imaginou uma sociedade pós-capitalista? –, a ideia do exercício era explorar desejos de mudança e potencialidades utópicas nos meandros da experiência cotidiana.

O ponto de partida era a vivência de cada um. Por exemplo: como é sua experiência de mobilidade urbana? Como é sua relação com a cidade? Como é sua relação com a saúde?

Em um segundo momento, colocava-se a dimensão social do problema: por que a mobilidade urbana é assim? Quem ganha com isso? Em seguida, discutia-se o que era possível fazer para mudar essa situação: como melhorar a mobilidade urbana – ou a cidade, ou a saúde pública?

Até aqui, os estudantes estavam no terreno familiar do pensamento crítico. Então, adicionava-se outra dimensão: o que lhes parece impossível, mas seria desejável fazer para mudar tal situação? O que fazer na sociedade para modificar esse estado de coisas? Como você imagina essa questão (a mobilidade, a cidade ou a saúde) em uma sociedade pós-capitalista?

Nesse exercício, revelou-se o poder de pensar juntos. Nos demos conta de que o pensamento coletivo não é a soma de pensares individuais. O coletivo produz pensares originais aos quais ninguém chegaria sozinho. Como gravetos em fricção que fazem fogo, a interação dos pensares produz ideias, perguntas e olhares luminosos.

Por exemplo: ao discutir a mobilidade urbana, percebeu-se que havia duas formas de abordar o problema. A primeira seria aprimorando a qualidade do transporte. A segunda seria diminuindo a necessidade de deslocamento das pessoas. Como disse alguém, “as pessoas se deslocam porque buscam uma vida melhor. São como os migrantes, só que todo dia”.

Um raciocínio análogo se aplica à saúde: é possível (e necessário) melhorar os equipamentos de saúde. Mas o que aconteceria se mudássemos a estrutura adoecedora da sociedade? Problemas de saúde mental de uma vida acelerada, lesões no trabalho, doenças por falta de saneamento básico, acidentes de trânsito, pandemias por desequilíbrios ecológicos estão entre os males que entrariam em extinção. A pró-

pria noção de saúde se modificaria: “não haveria distúrbios alimentares nem maluco da academia, não haveria doenças do trabalho nem esquistossomose”.

A energia e os recursos sociais alocados para o tratamento de doenças diminuiriam muito, simplesmente porque haveria muito menos doenças.

III

Descobrimos que imaginar pode ser um esporte coletivo, e não individual. E, assim como o pensar, é algo que se exercita. E, como todo exercício, nossa capacidade se desenvolve com a prática. Também nesse sentido, imaginar é cultura.

Mas, se a imaginação aplicada à política pode ser comparada a um esporte, todo esporte exige técnica. Para dar forma à sensibilidade imaginativa, é preciso apurar o pensamento crítico. Porque é nas contradições do existente que se vislumbra o potencial de mudança radical.

Para dar outro exemplo discutido coletivamente: nossa sociedade está ancorada na concorrência pelo trabalho. É um mundo onde quem tem trabalho, trabalha muito, enquanto muitos não têm trabalho. Em lugar de todos se enfrentarem na concorrência, não seria mais razoável que todos trabalhassem, só que menos?

É possível abordar o mesmo problema por outro ângulo. Dinheiro não falta no mundo, mas ele está concentrado na mão de poucos. Se o dinheiro fosse mais bem distribuído, não seria possível garantir uma renda mínima universal? E se todo mundo tivesse renda universal e passasse o dia criando? Em termos financeiros, isso seria possível. Mas, se as pessoas não fossem obrigadas a trabalhar, quem trabalharia? E o que

as pessoas fariam se tivessem dois dias de trabalho e cinco de descanso? Passariam o dia maratonando séries ou jogando videogame?

O que esses dois pensares revelam – um pelo lado da produção e o segundo pelo lado da circulação – é que o trabalho deixou de ser uma necessidade social. A sociedade não precisa de todo mundo trabalhando para produzir o que consome. Tecnicamente, daria para todos trabalharem menos. Teoricamente, daria para todos terem dinheiro. Mas isso subverteria a sociedade, a forma como ela funciona na atualidade. Em outras palavras, a escassez (de trabalho, de dinheiro, de comida) é hoje uma construção social: ela deixou de ser um princípio da realidade para se tornar uma forma social de dominação.

No seu avesso, a possibilidade de uma renda universal revela que o que impede a riqueza social de servir às pessoas é justamente o dinheiro. Em outras palavras, se não fosse necessário dinheiro (se a medida das coisas não fosse o valor), as pessoas teriam acesso direto à riqueza que a sociedade hoje produz em abundância.

Então, será que, em lugar de estimular uma renda mínima universal, não seria possível extinguir o valor? Ou seja, construir trocas sociais que não exijam mais dinheiro (que é a medida do valor)? É possível imaginar uma sociedade em que tudo fosse grátis?

Imaginar implica criar imagens. Mas as imagens do pós-capitalismo do passado já não inspiram o futuro. Entretanto, ainda é mais fácil imaginar um estado operário-camponês do que uma sociedade sem Estado; imaginar a propriedade estatal do que o comum que não tem dono; imaginar a distribuição do dinheiro do que um mundo grátis.

IV

Vamos insistir neste ponto: seria possível imaginar que as trocas sociais não passem pelo valor? Dá para imaginar um mundo grátis?

O pensamento nem sempre resolve problemas, mas pode abrir caminhos para a imaginação que precisa ser criada. Nesse espírito, sigamos a linha de pensamento dos estudantes sobre a troca.

O capitalismo é baseado em trocas. Mas não é só o capitalismo: as pessoas também esperam troca nas relações afetivas. Só que, nesse caso, a troca não é mercantil. Nos afetos, não se paga por um serviço, e a troca acontece porque existe uma conexão entre as pessoas. Se eu passo uma semana com a amiga que foi operada no hospital, é razoável esperar que ela faça algo por mim no futuro. Mas não está claro quando isso acontecerá nem como. E se ela nunca tiver ocasião de retribuir “na mesma moeda”, não tem problema.

Diferentemente da troca mercantil, que é uma troca de equivalentes (tanto dinheiro por tanta mercadoria), as trocas afetivas não são equivalentes. Talvez a amiga nunca me acompanhe ao hospital. Talvez ela se mude e nunca nos reencontremos. Mas talvez ela faça algo maior por um filho meu, e eu nem fique sabendo.

O certo é que nem eu nem ela temos como saber, mas isso não importa. Porque diferentemente de uma relação mercantil, em que se trocam equivalentes no ato, as relações afetivas são gratuitas no momento em que o afeto circula. Eu não vou ao hospital porque quero algo em troca, mas porque um afeto nos conecta. Inconscientemente, acredito que pode haver retribuição um dia – mas não há como ter certeza

nem como cobrar. Diferentemente do mercado, relações de reciprocidade envolvem trocas não equivalentes e gratuitas que acontecem ao longo da vida.

O regime do afeto é diferente do da mercadoria. O afeto genuíno não pode ser comprado e sua circulação é regulada pelo cuidado: damos quando o outro precisa e recebemos quando precisamos. E essas trocas gratuitas baseadas em conexões afetivas alimentam a vida de sentido.

Será que as relações econômicas não poderiam se basear na reciprocidade? Receber gratuitamente o que se precisa, para retribuir como puder ao longo da vida? Afinal, como disse uma estudante, “o nosso valor é a experiência de vida”.

Claro que essa revolução envolve muitos desafios. São desafios do tamanho de imaginar e construir outra ordem social. Mas por que isso não seria possível? Atualmente, a esfera do cuidado tem sido colonizada pela lógica mercantil. Não seria possível o movimento contrário, em que o cuidado colonize a economia?

v

O pensamento crítico abre veredas para a imaginação, e vice-versa. Mas a linguagem por excelência do pensamento são as palavras, enquanto a imaginação convoca imagens. São linguagens que se alimentam, mas não se reduzem uma à outra.

Para exercitar o imaginário, os estudantes foram convidados a produzir algum suporte imagético para ilustrar um futuro pós-capitalista. Neste livro, a riqueza desse tipo de produção se reduz a amostras. Surgiram vídeos, TikToks, cartazes, fotografias, desenhos, pinturas, quadrinhos e até um *book* de fotos imaginando a moda pós-capitalista. Também fo-

ram criados músicas, contos e *podcasts* em exercícios que mobilizam outras linguagens, embora não produzam imagens.

Tal criação nem sempre foi fácil. Muitos relataram dificuldade em transitar do pensamento para a imagem. Quem produziu um conteúdo de mídia social se deu conta de que, muitas vezes, isso exigia uma simplificação. Algumas linguagens desfavorecem o pensamento complexo. Será que isso favorece a extrema direita nas mídias sociais? Talvez. Mas nosso buraco é mais embaixo. Pois, se não cultivarmos imaginações emancipatórias, sequer teremos o que comunicar.

Diante do desafio da imagem, houve quem recorresse à inteligência artificial. Então deparamos com outra questão: se a inteligência artificial produz respostas baseadas no saber existente, até que ponto ela ajuda a pensar o que ainda não existe? Suas imagens de uma “cidade pós-capitalista” se basearão num imaginário futurista clichê, como o desenho dos *Jetsons* ou *Rick and Morty*.

Mas e se a humanidade precisa ir contra a noção de progresso que está na base desse futurismo clichê, para ter um futuro real? Afinal, foi o progresso que nos levou a uma catástrofe ambiental. Diante dessa realidade, o imaginário progressista do futuro se tornou obsoleto.

Por outro lado, a inteligência artificial permite visualizar a obsolescência do trabalho tal como o conhecemos. A vida poderia ser democrática como na Grécia Antiga (um fragmento do que já existiu), só que, no lugar dos escravos, quem trabalharia seriam as máquinas (um fragmento do que existe). Esta reflexão surgiu no último encontro com estudantes da Unifesp e ilustra uma dinâmica que se percebeu na nossa prática: na medida em que o coletivo “entra em forma”, imaginar fica mais fácil e a imaginação se expande.

A imagem de uma Grécia com inteligência artificial remete a outra questão que emergiu nas primeiras discussões: “e se todo mundo tivesse renda universal e passasse o dia criando?”. Embora similar, o problema reapareceu vários encontros depois, em outro patamar. Diante da automação da produção, o cerne da discussão deixou de ser o dinheiro. Por outro lado, a remissão à Grécia sugere que o tempo liberado do trabalho será dedicado à vida em comum, em lugar de maratonar séries. As pessoas poderão participar das decisões sobre a própria vida e a democracia se divorciaria do Estado. As artes e a filosofia floresceriam, assim como o esporte.

Vislumbra-se um mundo em que as pessoas até trabalhariam, mas tão pouco e de modo tão diferente que esse fazer teria outro nome. O esvaziamento da concorrência de todos contra todos colocaria todos fazendo em comum. A vida se desaceleraria e a política, as artes, a filosofia e o esporte seriam para quem quisesse. O tempo não seria comandado pelo dinheiro e nem teria preço, porque nada teria preço.

Novamente, emerge a questão da gratuidade: como transitar para um mundo em que as pessoas têm acesso ao que precisam sem pagar? Num primeiro momento, supõe-se uma corrida para estocar, já que as pessoas estão condicionadas pela escassez. E depois? Na medida em que fique para trás uma vida modulada pelo trabalho, pela concorrência e pela escassez, a cultura mudará. Como disse uma estudante, “imaginar outra sociedade vem com imaginar outras pessoas”. Porque a natureza humana muda quando muda a história.

Quais instituições e culturas podem embasar essa mudança? Ao discutir a passagem de um mundo condicionado pela escassez para um mundo da gratuidade, nos vimos pensando o problema da transição. Distante do ponto de partida

da imaginação pós-capitalista dado pela indústria cultural, discutíamos como as pessoas podem construir outras formas de vida. Ao longo desse percurso, saímos do regime do apocalipse e voltamos para a história.

Não é coincidência que os textos aqui reunidos e o exercício reflexivo e imaginativo com os estudantes foram entremeados por duas linhas: tempo e espaço. Ambas davam a passagem de abertura a um outro mundo, com novos eixos. Qual é a escala dessa outra sociedade? É a cidade, a comunidade? Como seria vivido o cotidiano num tempo fora do relógio e do calendário do capital?

VI

Imaginar juntos acendeu a luz do otimismo. Sabemos dos limites da imaginação, mas também experimentamos sua potência.

Todos que a praticaram imaginaram mais do que no começo. E o caráter coletivo da prática subverteu sentidos comuns, criando outros em seu lugar, só que subversivos. Nos demos conta de que a imaginação amplia o campo da experiência: imaginar mais do que se vive e do que se pode amplia o campo do que se vive e do que se pode. Logo, outra forma social já não parecia impossível. E, na realidade, soava razoável. Absurdo não era o que se imaginava para além do capital, mas sim o real existente.

Chegou-se à conclusão de que “o capitalismo é um meme” – uma ideia ou comportamento que passa de uma geração a outra, por meio da imitação. O que sustenta o sistema é justamente o oposto da sua adesão pensada, cons-

ciente. Daí a força desestabilizadora da crítica imaginativa que se propõe. Daí, também, o seu poder de encantamento.

Este livro deve ser visto como um trabalho em andamento, e não como uma obra acabada. Seu objetivo é servir como ponto de apoio para intervenções que busquem expandir a imaginação para além do capitalismo. Alguns textos foram reformulados a partir do diálogo com os estudantes. Outros textos, imagens e áudios foram criados pelos próprios jovens. Gostaríamos de ter rediscutido ainda mais textos para que refletissem os processos coletivos. Também almejamos que essas produções transcendessem o ambiente acadêmico.

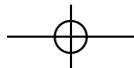
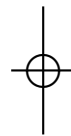
Isso não conseguimos fazer, ainda. Quem sabe estes textos motivem exercícios imaginativos que cheguem muito além do que este livro alcança? Nesse sentido, a publicação é uma admissão dos nossos limites. Mas também é um apelo para quem está insatisfeito com os horizontes da política atual, para que nos engajemos em expandi-la.

A gente só pode imaginar o que não existe, caso contrário não seria imaginar. Mas, como lembra Castoriadis, por meio da imaginação podemos nos relacionar com o que ainda não existe. E a partir do momento em que imaginamos, é possível desejar aquilo que se imagina.

A partir de então, o que se imagina existe enquanto potência. Por isso, a imaginação é uma força política. Por isso, precisamos cultivá-la.

PARTE I

ALÉM DO PROGRESSO



CAPÍTULO 1

IAX e a revolução vegana

NANDA CURY

O ano era 2030. O surgimento de uma nova pandemia global foi anunciado numa coletiva de imprensa da Organização Mundial de Saúde (OMS) após identificar o primeiro grave surto da IAX – nova versão do vírus da gripe aviária – na cidade de Chapecó, berço da avicultura comercial no Brasil. Autoridades locais relataram que o novo vírus IAX havia sido transmitido de aves para seres humanos, apresentando 100% de letalidade em aves nas primeiras 24h e 90% de mortalidade em humanos em até 48h. O alto índice de transmissão e letalidade dessa doença zoonótica (que passa de animais para seres humanos) provocou a morte de 191 mil frangos, que representavam 100% do rebanho destinado para exportação, além da contaminação e morte de 2 379 pessoas, 90% da mão de obra da fábrica, que estava trabalhando no dia do surto do novo vírus IAX.

Segundo relatos de um grupo de funcionárias mulheres sobreviventes, as aves simplesmente começaram a espirrar quase que simultaneamente, o que impediu que elas fossem separadas dos demais frangos a tempo de impedir a rápida disseminação do vírus. O Ministério do Trabalho, em conjunto com o Ministério da Agricultura, constatou que não havia protocolo de segurança pensado para aquela situação

inédita. Mesmo sendo considerada uma fábrica modelo, alguns dos equipamentos de segurança (EPI) estavam vencidos e as pessoas funcionárias não tinham treinamento para lidar com uma catástrofe daquelas proporções. Por isso, a contaminação de 100% do rebanho foi inevitável, já que as aves viviam aglomeradas, em um galpão fechado, com pouca ventilação natural.

A situação insalubre da criação das galinhas já havia sido declarada potencialmente perigosa pela OMS e por organizações de proteção animal. Há anos, estas organizações denunciavam que 95% das galinhas exploradas pela indústria de ovos e para exportação de frango no Brasil viviam confinadas em gaiolas e galpões superlotados, recebendo ração com altos níveis de agrotóxicos e antibióticos, usados para prevenir infecções e aumentar a produtividade e o lucro do setor. Nos galpões onde as galinhas de corte eram criadas “soltas”, elas conviviam diariamente entre os próprios dejetos, com altos índices de amônia, o que causava infecções respiratórias e um ambiente propício para o surgimento de super vírus e bactérias resistentes. Misturar carne de galinhas mortas com a ração animal também era uma prática padrão da indústria para aumentar o consumo proteico das galinhas a baixo custo. Então, especialistas alertaram que a soma desses fatores deve ter levado ao surgimento da mutação do vírus IAX – gripe aviária –, gerando um super vírus mortal e o início de uma pandemia global.

Quando soube do surto de IAX e da gravidade da situação, o CEO da empresa determinou que todos os funcionários eliminassem os animais doentes, sem considerar que isso implicaria expor aquelas pessoas ainda mais ao vírus que já

circulava no ar, e estava sendo transmitido a uma velocidade nunca antes imaginada.

Os funcionários que tiveram contato com os animais permaneceram em isolamento nos alojamentos dentro da fábrica. E foram a óbito em menos de 48h, mesmo depois de atendimento médico. Enfermeiras e médicos convocados, que foram expostos a alta quantidade do vírus IAX, tiveram mortalidade superior a 82%.

Enquanto as sobreviventes aguardavam o resgate e as orientações das agências sanitárias, elas começaram a se comunicar com o mundo externo por meio de transmissões ao vivo em suas contas pessoais nas redes sociais. Mostravam ao mundo o dia a dia no confinamento e o que acreditavam que poderiam ser seus últimos registros, ainda que isso contrariasse a cláusula de sigilo que constava em seus contratos de trabalho. A audiência dessas transmissões ao vivo foi a maior da história de todas as redes sociais, atingindo simultaneamente milhares de pessoas no mundo todo. O mundo queria saber como aquelas pessoas tinham sobrevivido ao IAX.

Um fato curioso chamou a atenção de cientistas. Quem sobreviveu à infecção por IAX tinha uma característica em comum: a imunidade ao vírus. A maioria eram mulheres que praticavam atividade física diariamente e dormiam cedo (pois o turno de trabalho começava às 4h da manhã). Além disso, elas não consumiam nenhum tipo de carne desde que começaram a trabalhar com o abate animal (por nojo).

Um fato curioso é que a maioria delas mantinha uma alimentação rica em frutas e vegetais, graças à horta coletiva que cultivavam juntas, no entorno da fábrica. Foi constatado que uma dessas trabalhadoras teria influenciado as demais a adotar a “dieta vegetal” para ter mais energia no trabalho,

melhorar problemas de saúde e lidar com risco iminente de insegurança alimentar – ou seja, o acesso insuficiente a alimentos de qualidade e diversificados, já que a carne era o único “alimento” ofertado pela empresa. A maioria delas também comia arroz e feijão, além de legumes, temperos frescos e raízes. Tudo comprado na feira, de forma coletiva e com o custo e preparo compartilhado entre essas trabalhadoras.

Mais tarde, cientistas vieram a descobrir que elas consumiam altas quantidades de frutas (os alimentos mais ricos em vitaminas, minerais e poderosos antioxidantes, além de fibras, água e outros fitonutrientes). E esses alimentos atuaram como uma espécie de vacina contra essa variação mortal do vírus IAX, protegendo a imunidade do grupo de funcionárias. Embora elas tenham se contaminado, não apresentavam sintomas graves, apenas um leve resfriado.

Será que elas teriam sobrevivido se comessem carne? Tal pergunta, levantada por um coletivo vegano internacionalista, levou a uma comoção de pessoas do mundo todo, que passaram a questionar a própria alimentação – a própria saúde e o sistema alimentar, baseado na exploração de animais para a alimentação.

Esses questionamentos culminaram numa greve. Inicialmente organizada pelo Sindicato de Trabalhadoras da Carne, Leite, Queijo, Ovos e Mel, a greve ocasionou graves prejuízos ao setor da carne. O seu efeito cascadeou para toda a economia local e global, a partir da desativação de açougues e de mobilizações que aconteciam em diversos países e setores da sociedade, com notícias de trabalho análogo à escravidão vindo à tona e se somando à crise do novo vírus IAX.

As ex-funcionárias se juntaram a movimentos sociais, de luta pelo acesso à terra. E junto com mulheres de todos os

movimentos por justiça ambiental, conquistaram apoio internacional. Elas tomaram as armas e formaram um exército temporário de transição para garantir a sua permanência no poder, enquanto expulsavam os antigos ruralistas das áreas indígenas que eles ocupavam de forma ilegal. Herdeiros e latifundiários, temendo a escalada da revolta popular, deixaram o país em jatinhos particulares, com destinos diversos. Os ruralistas capturados foram condenados a passar o resto da vida comendo comida ultraprocessada, retirada do mercado por decisão coletiva. A alimentação nas prisões de transição incluía miojo com *nugget* de frango, salsicha e hambúrgueres congelados, pão e margarina. Após pedirem por clemência e por uma nova chance, alguns desses presos foram enviados para centros de reabilitação social.

Além da recuperação de terras indígenas, o exército de mulheres que se espalhou por todo o país tinha o objetivo de resgatar a dignidade e a liberdade de pessoas e animais em situações de vulnerabilidade social, vítimas da violência doméstica ou em trabalhos análogos à escravidão. À medida que a primeira brigada de solidariedade e resgate a mulheres, idosos, crianças e animais foi ficando conhecida, a simples notícia de que elas estavam chegando fazia com que capatazes e abusadores fugissem, em desespero.

Após recuperar a posse das terras indígenas, o exército liderado pelas mulheres, que agora era internacional e também tinha pessoas aliadas de outros gêneros, determinou que sua próxima ação de grande impacto seria promover a Reforma Agrária e o acesso à terra para todas as pessoas. O trabalho de cultivar frutas e vegetais era urgente para mitigar o aquecimento global, que seguia matando pessoas e animais e ameaçava a segurança alimentar e a produção de alimentos.

Nessa primeira etapa de planejamento, foram convocadas todas as pessoas guardiãs de sementes crioulas, pajés, curandeiras, parteiras, agrofloresteiras, pessoas especialistas em bioconstrução, além de outras profissões que pudessem auxiliar a otimizar o grande projeto de cura coletiva e regeneração da natureza.

Havia uma aura inédita de vitória no ar, com uma abundância de frutas e vegetais para alimentar não só todas as pessoas do Brasil, como também o país poderia continuar exportando aqueles alimentos que comprovadamente salvaram vidas. A divisão justa do trabalho não sobrecarregava ninguém e ainda deixava tempo livre para lazer e construção de relações saudáveis.

Durante o processo de auto-organização e de estabelecimento do primeiro governo *ecossocial* do Sul global que, além de incluir Brasil – nova Pindorama –, se expandiu para outros países da Amazônia, foram criados e fortalecidos os núcleos de educação popular, sob coordenação de uma coletiva liderada pelas Mulheres Pela Alimentação Natural Popular. Esse grupo era responsável por educação nutricional e por ministrar aulas de culinária criativa para que as pessoas pudessem se adaptar sem sofrimentos, e desenvolver autonomia e prazer em relação às novas práticas alimentares. Muitas pessoas ainda sentiam o desejo de consumir os chamados produtos alimentícios ultraprocessados, que passaram a ser severamente evitados, o que obrigou que fossem desenvolvidas fórmulas mais limpas. Mas, ainda assim, esses itens eram considerados drogas alimentícias de uso recreativo e eram vendidos em quantidades controladas para cada indivíduo.

A nova Pindorama (o Brasil) foi a primeira região a eliminar a produção de carne e de produtos de origem animal, que

em seguida, foi suspensa e cancelada em todo o Sul global (apesar do movimento de protestos violentos na Argentina). Os relatos das mulheres sobreviventes do IAX eram o maior incentivo para propagar os benefícios da alimentação vegetal. A crise da IAX foi apontada como evento gatilho para a superação do modelo de produção de alimentos derivados da exploração animal e do próprio capitalismo.

O alto volume de animais libertos da indústria era um grave problema ambiental. Pessoas veterinárias elaboraram um plano, que foi validado num plebiscito emergencial para decidir o destino dos animais. Apenas 3% das pessoas queriam que os animais continuassem a ser explorados para a alimentação. Ficou decidido que algumas fazendas modelo seriam mantidas durante um período curto de transição em que carne seria um produto de alto luxo, reservado apenas para a produção de alimentos frescos e *in natura* para animais como cães e gatos, que são estritamente carnívoros. A implementação da alimentação natural melhorou a qualidade de vida desses animais, que passaram a ter mais longevidade.

Após alguns anos, a carne animal passou a ser 100% reproduzida em laboratório, o que fazia com que ela apresentasse sabor, textura e valor nutricional idênticos à carne de origem animal, com a diferença de que essa era a carne de laboratório mais avançada que a humanidade já tinha desenvolvido.

Um novo plebiscito, que se tornou o modelo preferido de tomada de decisão coletiva, também decidiu que todos os antigos rebanhos de animais criados para o consumo humano seriam transferidos para “Santuários de Proteção Animal”. Muitos animais ainda foram exportados de forma ilegal para outros países. De fato, o excesso de animais criados de forma artificial

gerou um grave desequilíbrio ambiental, que ainda está sendo administrado pela gestão da área de Proteção e Direito Animal.

Diversas fazendas improdutivas foram transformadas em Santuários. As galinhas agora vivem livres de gaiolas, os porcos livres de celas de gestação, as vacas nunca mais foram inseminadas à força para engravidarem e produzirem leite, para depois serem separadas de seus filhotes para que o ser humano pudesse beber o leite que deveria ser do bezerro.

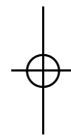
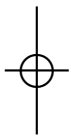
O antigo sistema alimentar, baseado na exploração animal e na transformação de alimentos em mercadoria, gerava repulsa e incredulidade nas novas gerações. É sério que vocês comiam animais? Bebiam leite do bezerro? Matavam peixes sufocados e davam pauladas em filhotes de porcos? Por que vocês não comiam frutas? Por que as empresas envenenavam a comida? Como era viver doente e morrer de doenças crônicas e degenerativas, como câncer, diabetes e doenças cardiovasculares? É sério que vocês comiam alimentos com venenos que matavam abelhas e borboletas? E que havia empresas lucrando com isso e que o povo não se revoltava? É mesmo verdade que a humanidade chegou a matar mais de 80 bilhões de animais terrestres por ano? Vocês caçavam *baleiasss*??

Na medida em que os mais jovens aprendiam sobre o surgimento do IAX e viam como as frutas e vegetais da horta e da feira coletiva salvaram vidas, germinaram novos marcos civilizatórios para a humanidade. A sensação era de compaixão com as gerações anteriores por terem herdado condições materiais tão desfavoráveis que levaram à barbárie, já que nem sequer direitos humanos como o direito à alimentação e o direito à vida eram garantidos para todos os seres, incluindo os animais no sistema capitalista.

Com o rompimento de acordos de exportação de soja e milho (que viraram áreas de cultivo agroecológico), milhares de animais explorados para a alimentação humana em outros países foram abatidos antes de morrer de fome, pois mesmo a produção de soja dos Estados Unidos, que passou a liderar a posição de maior exportador de grãos do mundo, não era suficiente para alimentar a população animal. Algumas fazendas até desenvolveram a ração feita em laboratório, que garantiu a sobrevivência de muitos animais no período de transição dos sistemas alimentares.

Com a mesma urgência com que foi criada a Coletiva para alimentação natural, surgiu a Coletiva Artes do Corpo, estabelecida pelas mulheres do governo que eram viciadas no poder da endorfina e da dopamina. Estes hormônios do bem-estar também eram apontados como vacina para IAX e outras enfermidades. A Ciência do Movimento tornou política pública a educação de todas as pessoas para a prática diária de atividades físicas, tendo contribuído para salvar milhares de vidas, garantindo mais qualidade de vida e níveis antes inimagináveis de felicidade.

A fome na região acabou em menos de três meses de atuação da organização. Com as práticas de agroecologia sendo amplamente disseminadas por todo território, começando pelas hortas e pelas áreas degradadas, as florestas e a biodiversidade cresceram rapidamente. Milhões de pessoas estavam diretamente envolvidas no trabalho de regeneração do Planeta. Isso possibilitou pela primeira vez um decrescimento da temperatura global, o que foi fundamental para garantir a sobrevivência da humanidade e das outras espécies com quem compartilhamos o planeta.



CAPÍTULO 2

Existe um futuro sem supermercados?

JOÃO PERES

O supermercado do futuro não existe. Compras por QR Code, o fim dos caixas humanos, robôs que repõem mercadorias nas prateleiras, entregas por drones em questão de minutos: tudo isso são apenas miragens renovadas de um sistema alimentar que deu profundamente errado para a humanidade, mas tem garantido fortunas crescentes a um punhado de corporações.

A maioria de nós pode enxergar o supermercado como algo profundamente banal e, então, indigno de reflexão. *Descansa, militante, e vai lá comprar o miojo e a cerveja que você tanto merece.* Com tanto que temos por fazer para salvar a Terra, será que não podemos deixar o supermercado para outra hora? Precisamos superar o machismo, o racismo e a homofobia. Precisamos taxar as grandes fortunas e combater as desigualdades. Bom, o supermercado é uma peça estruturante de todas essas equações. Aliás, os recorrentes casos de racismo envolvendo a maior rede do país, o Carrefour, são emblemáticos de como equidade racial e consumo são formas mutuamente excludentes.

Relembrar as origens é sempre útil. Os supermercados começam a se espalhar pelo mundo nos anos 1950 como uma arma dos Estados Unidos na Guerra Fria contra a União Soviética. Na disputa cultural, era a melhor propaganda de supostas diversidade e abundância garantidas pelo capitalismo, em contraposição à escassez e à monotonia dos países socialistas. Ao longo das últimas décadas, quantas vezes as prateleiras vazias não foram apresentadas como um símbolo do fracasso de modelos alternativos ao capitalismo? É por isso que prefiro debater não o supermercado, mas o supermercadismo. Ou seja, um modelo de consumo que tem o supermercado como espaço simbólico e prático, mas não só. Trata-se de um sistema ideológico de valores forjado a partir da segunda metade do século passado que acaba por influenciar outras modalidades de varejo alimentar, como feiras, açougues e mercadinhos. E que acaba por influenciar relações e condutas sociais, como o próprio papel do consumo em nossas vidas, a frequência e aquilo que comemos.

O supermercadismo é a vitrine – a máxima expressão visual – do paradigma que aposta em um planeta utilitário e infinitamente disposto à exploração humana. Superar o paradigma sem quebrar a vitrine é uma impossibilidade material. É desejável ter um futuro com supermercados? Uma loja que concentra boa parte dos itens de consumo cotidiano pode não ser um problema, a depender de qual seja o nosso arranjo social e econômico. Mas é desejável ter um futuro com grandes redes de supermercados que concentram boa parte da capacidade de consumo das famílias? Não.

Esse formato de venda é um subproduto da Revolução Verde – também uma arma da Guerra Fria. O supermercado foi uma necessidade de dar vazão aos animais criados em

larga escala e aos produtos que vão surgindo dos excedentes de produção de monoculturas de trigo, milho e soja (no caso do Brasil, também da cana-de-açúcar) – margarinas, biscoitos, salgadinhos, bebidas lácteas, um conjunto de produtos hoje abrigados sob o rótulo de ultraprocessados. As prateleiras coloridas parecem oferecer uma enorme diversidade – dezenas de milhares de itens diferentes –, mas, na realidade, são apenas variações da combinação de farinhas, gorduras, açúcares e aditivos.

Esse sistema alimentar está quebrado. A promessa central de que precisamos de monoculturas para saciar uma enorme população urbana falhou miseravelmente: uma em cada sete pessoas no mundo passa fome. Os animais criados em cativeiro são uma fonte de sofrimento e uma porta aberta para doenças e o surgimento de superbactérias. O desmatamento avançou dramaticamente – no Brasil, 96% da derrubada em 2022 pôde ser atribuído à agropecuária. E a alimentação, em lugar de nutrir, passou a ser causa das enfermidades que mais matam (doenças cardiovasculares, câncer e diabetes). No Brasil, a estimativa disponível fala em quase 60 mil mortes ao ano em decorrência do consumo de ultraprocessados.

Nos últimos anos, o principal formato de venda do supermercado são os atacarejos, como Assaí e Atacadão. A consolidação desse modelo suplantou, também simbolicamente, os hipermercados e a promessa de uma vida próspera. Os corredores nus, com paletes expostos e quase nenhuma estrutura, são um emblema da própria precariedade crescente de nossa era histórica: já não há por que tapar o sol com a peneira. Nesse caso, já não interessa simular uma experiência de compra, porque a única variável é o preço mais baixo

possível, mesmo que isso venha acompanhado de inúmeros problemas visíveis e invisíveis.

Hoje sabemos que a ideia (vigente durante décadas, e ainda de pé) de que os supermercados são uma simples plataforma neutra que expõe de bom grado tudo o que lhes é levado por agricultores e fabricantes é um *wishful thinking* da economia liberal. Ao contrário desse lugar-comum, as grandes redes têm um enorme poder sobre fornecedores. Sim, estamos falando de corporações com força suficiente para exercer pressão sobre Coca-Cola, Nestlé, Unilever e companhia. O que dirá um camponês? Ao longo dos últimos anos, ouvi de um sem-fim de agricultores que os supermercados são máquinas de quebrá-los. Os preços mal cobrem os custos, eles são obrigados a arcar com gratuidades e promoções, a repor os alimentos que estragam ou se perdem no manuseio, e a dar bônus sempre que as grandes redes exigem. É uma relação abusiva.

Ao olhar para o futuro, o desafio consiste em entender que o supermercadismo criou raízes profundas. É estranho pensar que tenhamos apenas setenta anos de contato com esse formato de consumo e, ainda assim, nosso imaginário esteja completamente dominado. Os supermercados nos doutrinarão com a ideia do preço final mais barato. Mas esse preço é resultado da capacidade de transferir a nós, enquanto sociedade, uma série de custos. Por exemplo, as grandes redes estão entre as campeãs de ações trabalhistas no Brasil, e em um único ano chegam a trocar metade de seus “colaboradores” – a economia de recursos na forma da sonegação de direitos permite ter uma estrutura mais barata, o que é parte da explicação sobre preços baixos. As exigências abusivas em relação aos fornecedores fomentam concentração de mercado ao excluir do jogo pequenas empresas e agricultores

familiares, o que afeta o tecido social, econômico e fundiário. Além disso, as maiores empresas têm facilidade em evitar o pagamento de impostos, remetendo lucros às matrizes e a paraísos fiscais (trabalhos consistentes mostram como o Brasil é um dos países mais afetados por evasão e elisão fiscais).

Ao longo de décadas, os supermercados reestruturaram tão completamente a teia de relações sociais e econômicas que não temos como afirmar se o preço que estamos pagando hoje é, de fato, o mais barato possível. Para ficar em apenas uma variável, como seria se o país tivesse apostado em apoiar pequenos mercados, feiras livres e sacolões? É muito difícil imaginar que um feirante ou o mercadinho da esquina possam abrir uma empresa em Luxemburgo ou em Delaware, o que significa que o lucro decorrente dessas atividades retorna à economia na forma de serviços e produtos. A relação entre um camponês e um feirante ou um pequeno atravessador também tende a ser mais igualitária, o que garante uma remuneração mais digna a quem produz alimentos e a permanência dessa família sobre a propriedade rural.

O domínio do imaginário e a vitória do supermercado como espaço-mor da compra de alimentos tornam difícil vislumbrar um outro arranjo que possa, em escala planetária, resolver a questão. É fácil cair na ilusão de que estaremos eternamente fadados aos supermercados.

A ascensão do varejo online e o advento de plataformas como o iFood podem renovar a miragem de que afinal teríamos algum grau de concorrência, mas ao fim e ao cabo são apenas megaempresas disputando para ver quem tem o maior potencial de transferir recursos da população para o mercado financeiro. Todos os caminhos levam aos menos de 3 mil bilionários que concentram um grau obscuro de renda.

A facilidade com que o iFood, alavancado pelo mercado financeiro, criou e dominou um novo espaço de comercialização é ilustrativa desse processo de que não são corporações que nos levarão a soluções. Esse é o ponto central: a ideia de que, se as maiores empresas nos trouxeram até aqui, haverão de encontrar a saída, é mais um caso de *wishful thinking*. Superar os problemas sem superá-las é outra impossibilidade existencial.

O supermercadismo não tem como responder às exigências do nosso tempo histórico. Os supermercados dependem de ultraprocessados, e precisamos evitar ultraprocessados. Dependem do consumo desenfreado de carne, e precisamos reduzi-lo. Dependem de um consumo globalmente uniforme, e precisamos recuperar diversidade. Dependem de longas distâncias, e precisamos reduzir os deslocamentos e o uso de combustíveis.

Mas, então, como podemos superar o supermercadismo? A boa notícia para nós, brasileiros, é que ainda temos as respostas na nossa frente. Temos uma construção singular, rica e bonita enquanto sociedade. Se tomarmos como horizonte a nossa definição de segurança alimentar e nutricional, tão complexa, veremos que o modelo supermercadista é incompatível: “consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis”.¹

1. Lei 11.346 de 15 de setembro de 2006. Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (Losan).

Ou seja, logo de cara os ultraprocessados estão fora desse arranjo. Se é preciso garantir sustentabilidade, as carnes de animais confinados tampouco podem ser parte. Se esse direito não pode comprometer outras necessidades, como moradia e transporte, então a alimentação adequada e saudável deve ser barata e, quando necessário, gratuita. Se é preciso garantir práticas que respeitem a diversidade cultural e uma série de outras dimensões, temos de fomentar a alimentação de base agroecológica, o que obriga a uma produção e a uma comercialização descentralizadas.

A Constituição reconhece a alimentação como um direito fundamental. Por que, então, não descolonizar o nosso imaginário de que alimentos são obrigatoriamente uma mercadoria? Em especial nos últimos anos, mas não só, o Estado tem violado e permitido a violação desse direito. Para superar o supermercadismo, podemos vislumbrar um futuro no qual o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional funcione nos mesmos moldes do Sistema Único de Saúde (sus), ou seja, garantindo a execução desse direito fundamental, de forma articulada entre governos federal, estaduais e municipais.

Hoje sabemos que o ambiente afeta nossa capacidade de nos alimentarmos. Em resumo, sabemos que o alimento saudável precisa ser o mais disponível fisicamente (o mais próximo possível) e em termos de preço (o mais barato de todos). Infelizmente, estamos no caminho contrário, e tudo indica que seguimos cada vez mais rápido na contramão. Plataformas de entrega pareciam a última fronteira a ser explorada por corporações, mas não são: agora há *startups* oferecendo banquinhas de ultraprocessados dentro de condomínios residenciais, o que certamente afeta a disponibilidade

de alimentos saudáveis e pode criar mais uma maneira de capturar renda em benefício de um punhado de corporações financeiras.

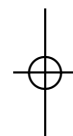
Diante de tudo isso, pode parecer que não há nada a fazer: estamos derrotados. Mas é justamente por isso que precisamos fazer de tudo, e na máxima intensidade. A alimentação, item essencial da vida humana, pode ser uma porta aberta para rearmos nossos laços com a utopia – pequenas mudanças não têm como derrubar distopias. O espaço urbano oferece oportunidades já conhecidas, e outras que ainda conheceremos, de como remar no sentido de uma vida que favoreça a própria vida.

O fornecimento de alimentação escolar e a garantia de espaços de comercialização por pequenos agricultores são duas maneiras de prover renda que circulará localmente e, ao mesmo tempo, promover segurança alimentar e nutricional em todas as dimensões previstas legalmente. A tecnologia que tem aprofundado opressões pode, como sempre soubemos, ser usada no sentido contrário – nada impede que prefeituras estimulem plataformas de entrega locais que garantam demanda para os agricultores, valores justos para os entregadores e alimentação adequada para a população.

No passado, iniciativas federais buscaram garantir que mercados de bairro pudessem oferecer alimentos *in natura* a preços acessíveis – o que seria particularmente importante para lidar com o avanço dos atacarejos. Cozinhas comunitárias e restaurantes populares criam empregos, promovem segurança alimentar e podem ser espaços para o encontro social, explicitando a desigualdade de gênero e de raça atrelada ao cozinhar. Bancas de frutas em espaços de grande circulação aproximam as pessoas do alimento barato e saudável.

Espaços subutilizados das cidades podem ser destinados a oferecer alimentos *in natura*, talvez gratuitamente, e especialmente produzidos localmente e sem venenos.

Em resumo, pensar em caminhos para superar o super-mercadismo não é o nosso maior problema. A dificuldade está em superar o arranjo precário de vida do qual o supermercado faz parte. O supermercado integra e estrutura um mundo no qual a impessoalidade é conforto, e o outro é entendido como um risco. Longas horas de transporte, exploração laboral, desigualdades brutais de gênero e de raça, indisponibilidade de alimentos saudáveis, marketing agressivo de carnes e de ultraprocessados são itens importantes da equação que favorece esse modelo. Romper com esse sistema pressupõe desconstruir o imaginário de que o consumo é a razão de ser e de estar. Pressupõe assumir o outro como potência, o convívio como prazer, o isolamento como indesejável. Pressupõe pensar uma outra cidade, mais igualitária e mais próxima. Dar esse passo em um cenário de cerco informativo voltado ao consumismo e ao imediatismo é extremamente difícil. Mas ainda é possível. E necessário.



CAPÍTULO 3

O fim dos combustíveis fósseis e a produção de alimentos*Uma mirada desde a Amazônia*

CARLOS ALBERTO DE SOUSA CARDOSO,
GREYCE KELLE FIDELIS PAULINO E
LUANA LEOCÁDIO DA SILVA

As reflexões apresentadas a seguir nasceram de um desafio instigante: pensar a produção de alimentos sob uma perspectiva amazônica, enfrentando a tarefa, ainda mais audaciosa, de imaginar essa realidade em um cenário de esgotamento dos combustíveis fósseis. Nesse contexto, as autoras, que pertencem à comunidade indígena macuxi, e o autor, professor do curso de ciências sociais da Universidade Federal de Roraima, reuniram indagações amadurecidas ao longo de suas vivências e pesquisas, que investigam as transformações nos sistemas alimentares em comunidades indígenas de Roraima.

Em nossas discussões, explorávamos a riqueza e a diversidade de um sistema alimentar indígena ancestral, que sustentou a existência dos povos originários por centenas, talvez milhares de anos, em contraste com o modelo agroalimentar hegemônico vigente. Este último não se limita apenas à produção, distribuição e consumo de alimentos, mas configura-se como um regime que vai muito além do campo. Trata-se de um modelo profundamente enraizado no capitalismo, que

busca impor seu modo de vida a todas as culturas. Com seu poder econômico, marketing agressivo, estratégias sofisticadas, embalagens atrativas e manipulação química que promove falsas explosões de sabor, frequentemente carregadas de açúcar e sal, o sistema agroalimentar hegemônico captura, sobretudo, o paladar das crianças, formando consumidores adultos ávidos por produtos ultraprocessados. Esse modelo, ao mesmo tempo que destrói gradativamente os modos tradicionais de produção e consumo de alimentos, é estruturalmente dependente dos combustíveis fósseis, evidenciando sua fragilidade diante da crise ambiental e energética global.

O encontro entre as discussões acadêmicas e as vivências das autoras revela um paradoxo inquietante: embora os conhecimentos ancestrais ofereçam soluções práticas e sustentáveis para a produção de alimentos sem a dependência de combustíveis fósseis, os interesses econômicos e culturais têm progressivamente marginalizado as formas tradicionais em favor da chamada “agricultura moderna”. O capitalismo, com o seu poder de mercado, não apenas desvaloriza e mina os saberes tradicionais, mas impõe alimentos alheios às culturas indígenas. Esse processo enfraquece sistemas alimentares fundamentados em ingredientes essenciais como mandioca, peixe, frutas e caça, por exemplo, os quais são pilares das culinárias locais e elementos centrais da identidade cultural desses povos.

A “agricultura moderna”, sem mediações culturais ou ambientais, acelera a destruição do conhecimento ancestral, abrindo cada vez mais espaço para o sistema agroalimentar hegemônico. Altamente dependente de combustíveis fósseis, esse modelo compromete a integridade da natureza, devastando florestas, rios, fauna e toda uma cultura alimentar. A

imposição de alimentos que não pertencem às tradições indígenas, como os ultraprocessados, desestrutura os modos de vida comunitários. Nesse cenário, surge uma questão essencial: é possível produzir alimentos sem combustíveis fósseis?

**É POSSÍVEL DESENVOLVER A AGRICULTURA
SEM COMBUSTÍVEIS FÓSSEIS?**

As práticas dos povos originários e as várias alternativas espalhadas pelo mundo mostram que é possível. Os sistemas alimentares ancestrais, a agroecologia, os sistemas agroflorestais, a permacultura, entre outros, serão capazes de sustentar a humanidade? São perguntas que fazemos a partir da Amazônia setentrional brasileira, onde vivemos e encontramos modos de vida que não dependem do sistema hegemônico e que nos oferecem possibilidades de refletir sobre o futuro.

Para o modelo agroalimentar hegemônico, o uso de combustíveis fósseis vai muito além do transporte, da produção e da movimentação de máquinas agrícolas: eles são a base de fertilizantes e agrotóxicos que sustentam o agronegócio. Porém, o esgotamento dos combustíveis fósseis, aliado à emergência climática, tem gerado um consenso crescente sobre a necessidade de transição para fontes renováveis. Neste cenário, repensar a produção de alimentos se torna uma prioridade.

A agricultura industrial moderna depende fortemente do petróleo e do gás, desde o preparo do solo até a distribuição dos alimentos. Fertilizantes nitrogenados e agrotóxicos são derivados desses recursos, enquanto a mecanização e todo o complexo industrial do agronegócio consome grandes quantidades de energia. O esgotamento dessas fontes ameaça tanto

a continuidade desse modelo agrícola quanto a segurança alimentar e nutricional global, afetando de forma mais grave as regiões economicamente vulneráveis e comprometendo a soberania alimentar de diversos países.

Esse cenário coloca em xeque a viabilidade a longo prazo da agricultura baseada em combustíveis fósseis, impulsionando a busca por sistemas alternativos que minimizem ou eliminem essa dependência.

AS FORMAS ALTERNATIVAS DE PRODUZIR DARIAM CONTA DE SUBSTITUIR O AGRONEGÓCIO?

Em termos globais, não poderíamos resolver a questão de forma abrupta. Mas a agroecologia, os sistemas agroflorestais, os sistemas alimentares dos povos indígenas e a permacultura trazem respostas animadoras e com sustentabilidade para a produção de alimentos em um mundo sem combustíveis fósseis. Todas elas promovem a integração da natureza com o processo produtivo, buscando resiliência, *transiliência*, diversidade e regeneração dos ecossistemas.

A agroecologia, que preferimos chamar de agriecologia ou agricultura ecológica, se baseia em princípios ecológicos para o manejo agrícola, considerando as interações naturais e sociais. Ela prioriza a biodiversidade, o uso eficiente de recursos locais e a soberania alimentar, oferecendo alternativas aos insumos químicos e industriais. A agroecologia incentiva o uso de fertilizantes naturais, a rotação de culturas e o manejo integrado de plantas e insetos (equivocadamente chamados de pragas) que podem oferecer algum risco para a produção, reduzindo ou eliminando a dependência de combustíveis fósseis.

Os sistemas agroflorestais representam claramente uma alternativa ao agronegócio, integrando o cultivo de alimentos com a preservação ambiental e a valorização dos saberes locais. Baseados na diversidade de espécies, esses sistemas imitam a dinâmica das florestas, promovendo o equilíbrio ecológico e reduzindo a dependência de insumos químicos e combustíveis fósseis. Além disso, favorecem a recuperação de áreas degradadas, o sequestro de carbono e a produção de alimentos de forma resiliente às mudanças climáticas. Para comunidades amazônicas, os sistemas agroflorestais também fortalecem a soberania alimentar, ao mesmo tempo que protegem o território e os modos de vida tradicionais.

Os sistemas alimentares ancestrais dos povos indígenas da Amazônia são profundamente enraizados no equilíbrio entre cultura, natureza e espiritualidade. Baseados no manejo sustentável da biodiversidade local, esses sistemas valorizam o uso de técnicas tradicionais, como a roça, a criação de animais, a coleta, a caça e a pesca, adaptadas ao ritmo das florestas e das savanas. Alimentos como a mandioca, os peixes e os frutos nativos não são apenas fontes de sustento, mas elementos essenciais na construção das identidades coletivas. Além disso, tais sistemas garantem a soberania alimentar e a resiliência das comunidades frente às mudanças climáticas, preservando conhecimentos transmitidos por gerações e promovendo uma relação harmônica com o meio ambiente.

Por outro lado, a permacultura busca uma junção de todos esses sistemas e vai além das técnicas agrícolas, propondo um sistema holístico de design para comunidades e até mesmo cidades sustentáveis. Ela se apoia em três princípios éticos: cuidar da terra, cuidar das pessoas e compartilhar os excedentes. É uma forma de viver no planeta Terra fazendo uma junção

entre os conhecimentos milenares dos povos originários e os conhecimentos científicos que vislumbram o enfrentamento da emergência climática, dos combustíveis fósseis e de um mundo desmedidamente consumista. Na permacultura, o planejamento das propriedades leva em conta o ciclo fechado de energia, água e nutrientes, tornando resiliente a produção de alimentos, mesmo sem insumos externos derivados de combustíveis fósseis. Além disso, a permacultura promove o conceito de *transiliência*, ou seja, a capacidade de emergir mais forte de cada nova crise, por meio de adaptação e persistência.

Embora o futuro possa trazer novas soluções, o presente já oferece caminhos concretos para repensar a produção de alimentos de maneira justa e sustentável. Práticas que rompem com a lógica agroextrativista e a dependência de combustíveis fósseis abrem possibilidades para um horizonte em que é viável alimentar o mundo sem comprometer o planeta. O grande desafio está em ampliar essas iniciativas, reconhecendo seu valor e promovendo ações que as tornem acessíveis e replicáveis, contribuindo para um sistema alimentar mais inclusivo e resiliente.

CAMINHOS COMUNITÁRIOS

Entretanto, é preciso reconhecer que esses caminhos não serão trilhados por iniciativas de mercado ou ações estatais. A transformação exige organização social e unidade entre aqueles que buscam alternativas ao sistema hegemônico, pois atitudes individuais, embora importantes, não são suficientes para enfrentar a magnitude dos desafios planetários. É na coletividade que reside a força para superar os limites

impostos pelo modelo atual e construir uma nova lógica de convivência com o meio ambiente e a sociedade.

A transição para esses modelos não apenas reduz o impacto ambiental da produção de alimentos, mas também fortalece as comunidades rurais, que passam a depender menos de mercados globais e combustíveis importados, contribuindo para a reversão do atual quadro de concentração urbana. Além disso, a agroecologia e a permacultura demonstram maior capacidade de adaptação às mudanças climáticas, uma vez que promovem a diversidade genética, a retenção de água e nutrientes no solo e, principalmente, a regeneração da terra.

Nesse contexto, a permacultura, que surgiu na Austrália na década de 1970, a partir do encontro da academia com os saberes dos povos autóctones, encontra na Amazônia uma oportunidade única de aliar-se aos conhecimentos ancestrais dos povos que aqui vivem há centenas de anos. Suas práticas, que abrangem desde técnicas construtivas até o manejo e produção de solo, preservação de fontes de água e métodos de produção de alimentos, são especialmente valiosas em tempos de extremos climáticos.

Embora as práticas agroecológicas e de permacultura ofereçam soluções claras, sua implementação em larga escala enfrenta desafios. O sistema agroindustrial atual possui estruturas poderosas, como subsídios governamentais e cadeias de distribuição globalizadas, que dificultam a mudança. Ainda assim, a crescente demanda por alimentos saudáveis, somada à pressão por soluções climáticas, cria oportunidades para a expansão desses métodos.

Por outro lado, a vivência dos povos indígenas e sua relação com a natureza vêm nos alertando há bastante tempo

que necessitamos mudar as nossas rotas. A crença cega na ciência e no desenvolvimento nos trouxe a um cenário de caos, entre extremos climáticos de chuvas intensas, calor e frio extremos e queimadas para todos os lados. Os povos originários deixam claro que não somos divididos entre sociedade e natureza. Somos um ser único: a cada árvore cortada, a cada pedaço da floresta queimada, é uma parte de nós mesmos que vai embora, que é perdida. Ou aprendemos isso, ou não teremos mais um planeta para viver.

ALIMENTOS E COMUNIDADE

As autoras evocam em suas memórias os ensinamentos transmitidos por seus avós, que enfatizavam a importância de um contato respeitoso e cuidadoso com a natureza. Florestas, rios, igarapés, lagos e montanhas são vistos como territórios protegidos por seus donos espirituais, que zelam pela harmonia da criação. Ao caminhar pelas matas, é essencial cortar apenas o necessário; ao derrubar uma área de floresta para a roça, deve-se retirar somente o indispensável. Dessa forma, evita-se perturbar os guardiões dos lugares sagrados, preservando o equilíbrio do ambiente natural.

O respeito pela natureza é intrínseco aos povos originários, pois, como observado pelas autoras, não existe uma separação entre humanos e natureza, somos uma coisa só. É essa relação com a natureza que os povos originários que vivem na Amazônia podem oferecer para o debate sobre a produção de alimentos em uma realidade sem combustíveis fósseis.

Quando comparados aos produtos do agronegócio, os alimentos preparados de forma tradicional têm aspectos significativamente diferentes. São mais diversos, menos uniformes

em forma e cor, mas muito mais ricos em sabor e nutrientes. Enquanto o agronegócio entrega produtos embalados, muitas vezes ultraprocessados e carregados de químicos, a comida tradicional preserva o frescor e a essência dos ingredientes naturais. O preparo, em sua maior parte manual e artesanal, é uma celebração da conexão com a terra e a valorização de saberes ancestrais.

Nossas vivências mostram que as formas de alimentação fora da lógica do capital vão além de uma relação diferente com o alimento: elas promovem um cotidiano mais coletivo e profundamente integrado ao território. O trabalho conjunto no preparo do solo, no plantio e na colheita cria momentos de partilha, nos quais o conhecimento ancestral é transmitido de geração em geração. É durante a farinhada que crianças e jovens se reúnem ao redor dos mais velhos para descascar e ralar a mandioca. Entretanto, esse momento vai além do trabalho manual: ali surgem histórias, ensinamentos e construções de valores que moldam a conduta do grupo. É também nesse espaço que se aprendem os processos para fazer a farinha, a goma, o carimã e o beiju.

Na mesa, os pratos traduzem a coletividade: a damorida, com seu peixe fresco e pimentas, o beiju de mandioca, as frutas colhidas na mata e os alimentos preparados em mutirões para celebrações especiais. Esses alimentos não apenas nutrem os corpos, mas também fortalecem os laços sociais e culturais, perpetuando a identidade e a resiliência comunitárias.

Em suma, a iminência do fim dos combustíveis fósseis exige uma reconfiguração dos sistemas alimentares globais e da vida de forma geral. O encontro da agroecologia, dos sistemas agroflorestais, dos sistemas alimentares dos povos indígenas da Amazônia e da permacultura, entre vários outros

modelos, representa uma alternativa viável e sustentável que não apenas garante a segurança e a soberania alimentares, mas também promove a regeneração ambiental e, principalmente, a autonomia dos povos.

A transição para uma agricultura pós-combustíveis fósseis não será fácil e exigirá mudanças significativas em nossos sistemas alimentares. No entanto, as práticas de permacultura e as experiências dos povos indígenas da Amazônia fornecem modelos valiosos de sustentabilidade. Esses sistemas agrícolas demonstram que é possível produzir alimentos de maneira a respeitar e preservar os ecossistemas, ao mesmo tempo que se atendem às necessidades humanas e se enfrentam os desafios da emergência climática e eventos climáticos extremos. Ao aprender e aplicar esses conhecimentos, podemos enfrentar os desafios futuros e garantir a segurança e a soberania alimentares para a população mundial. Os povos originários da Amazônia podem nos oferecer algumas saídas.

CAPÍTULO 4

Cotidiano na cidade (filme)

ISAAC FERREIRA E MARIA LUISA PERES

Você já se imaginou vivendo numa outra sociedade? Uma sociedade que funciona fora da dinâmica do capital, da mesma maneira como foi descrita a vida da fulana? Já parou e deixou suas vontades e desejos mais íntimos te levarem à conclusão do que você faria? Pare e pense. Antes de o texto continuar. Como você se imagina vivendo se não tivesse sua vida colonizada pela lógica do capital?

É um exercício difícil para muitas pessoas. Às vezes, é mais fácil pensar num cenário apocalíptico do que numa sociedade pós-capitalista. Ou talvez esse seja o primeiro pensamento a surgir na mente, pois ele é alimentado pelas produções da indústria cultural, e certamente não é de interesse capitalista fomentar nossa imaginação para além dos padrões do sistema. Por isso, esse texto simples, narrando apenas um dia na vida da fulana, representa resistência. Representa um despertar para todos os leitores de que é possível a existência de uma sociedade não capitalista, de que vale a pena lutar por um mundo no qual sejamos mais livres, mais representados, mais respeitados, mais humanos.

Veja o filme:



Nessa sociedade, a vida terá sentido e as pessoas acordarão com vontade de viver. A natureza será mais presente, o convívio social mais valorizado, o celular não será uma barreira que impede a vivência do real, o indivíduo poderá preencher seu dia de experiências agregadoras ao seu ser, que lhe permitem experienciar tanto seus sentimentos e pensamentos quanto seu corpo físico. A sociabilidade tão fragilizada será fortalecida, devido ao aumento do senso coletivo e do convívio social, deixando pouco espaço para a solidão.

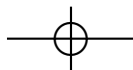
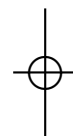
Ainda que, de fato, a solidão seja uma característica que compõe o ser humano e sua experiência na Terra, buscamos salientar a solidão constante, persistente e na qual a sociabilidade está fraca. Busca-se fazer uma crítica à solidão como motor da vida e demonstrar como ela está associada à ideia de que “não se pode confiar em ninguém”, “no fim estamos sozinhos”, e por aí vai... São interpretações da comunidade que foram agudizadas pelo neoliberalismo, que prega a competição de todos contra todos e a mercantilização de todos os espaços da cognição humana: não uso uma roupa, uso a roupa mais bonita para estar melhor que todos à minha volta; não estudo e busco ocupar meu tempo; crio um currículo melhor do que o de todos que conheço; não cuido da aparência para me sentir bem, busco ser a pessoa mais bonita de todos os lugares.

Na sociedade descrita, o tempo passará com mais calma e as pessoas estarão menos depressivas e ansiosas. O sentimento de culpa e fracasso, associado à ideia de que nunca seremos suficientes, e contra o qual tanto lutamos, não será reforçado pelo sistema. O apoio e a evolução entram no lugar da lógica de competição capitalista, em que sempre há vencedor e perdedor. A realização pessoal será plena, leve

e saudável, desassociada de uma busca incessante por reconhecimento social.

Todos os direitos que hoje são promessas — e que, convenhamos, sabemos que nunca serão cumpridas — se tornarão realidade: o acesso digno à alimentação, saúde, transporte, cultura, educação e tantos outros que nunca são plenamente garantidos numa sociedade capitalista, pois ela depende da exploração de uma parcela da população para funcionar. A negação desses direitos corresponde a algumas das incontáveis violências sofridas cotidianamente que, uma hora ou outra, tornam-se normalizadas, muitas vezes relevadas em meio a uma rotina tão corrida que consome nossa existência.

Nosso tempo de vida é expropriado pelo trabalho e por todos os subfeitos que giram em torno dessa expropriação, desde a indústria cultural até as inúmeras exigências insalubres que o neoliberalismo nos impõe para aperfeiçoar e valorizar o capital humano. Nosso tempo não é nosso. É difícil sobrar uma brecha para o pensamento, quem dirá para o pensamento crítico. Por isso, o ato de imaginar a vida em outra realidade e acreditar nessa possibilidade é tão valioso. Trata-se da crença de que a experiência humana na Terra vai muito além do que vivenciamos hoje: ela não pode ser limitada, deve ser vivida plenamente e por todos, sem discriminação, em sociedade. Imaginar uma dinâmica social fora do capitalismo é formular convenções próprias, não colonizadas pela dinâmica do capital. É reconhecer que o caminho para a emancipação está pautado no exercício da imaginação e no coletivo.



CAPÍTULO 5

Um passo para fora das metrópoles

THIAGO CANETTIERI

Um dos primeiros estudiosos do espaço urbano do século xx, Louis Wirth enfatizava como a quantidade da população, sua densidade e a heterogeneidade dos habitantes e da vida social produziam uma forma de vida específica.

É fato que essa organização particular produz uma série de vantagens. Ativistas como Jane Jacobs ressaltaram a importância de uma vida urbana diversa, que produza encontros, novidades.

Mas é também na metrópole que boa parte da desgraceira que vivemos se reproduz. Longas horas no trânsito, a poluição, a segregação, a catraca, a falta de moradia, a especulação imobiliária, o tamponamento de rios, a impermeabilização dos solos, a contaminação de lençóis freáticos, a extensão do tecido urbano, o uso abusivo de concreto, a destruição da cobertura vegetal, são algumas das coisas que encontramos cotidianamente na vida metropolitana que fazem com que muitos queiram fugir da cidade.

A experiência urbana se degradou fortemente. É curioso o fenômeno, mesmo que hoje seja muito óbvio e sentido tão concretamente por todos. É curioso porque, quando a cidade surge como possibilidade de organização social na sociedade medieval, ela oferecia um novo horizonte de expectativas: a cidade prometia liberdade aos mandos e desmandos dos senhores feudais. Existia um ditado germânico que dizia: “o ar da cidade liberta”. Ora, vindo de onde estamos agora, podemos dizer o mesmo?

São frequentes as imagens, quadrinhos e memes que satirizam a falta de liberdade da vida metropolitana. É como se a cidade que libertava tivesse saído de controle e, agora, é ela mesma a prisão.

É recorrente que se mobilizem imagens das metrópoles – adensadas, verticalizadas, impessoais, engarrafadas – para dar corpo a distopias. Em 1927, o cineasta austríaco Fritz Lang fez o filme *Metropolis*. Um filme sobre uma distopia metropolitana em que ricos industriais governam uma enorme cidade chamada Metrópoles do alto dos prédios e os trabalhadores vivem em um ritmo de trabalho extenuante de modo permanente para garantir a opulência na qual vivem os ricos. Outros vieram na sequência: *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), *Equilibrium* (Kurt Wimmer, 2002), ou mesmo animações como *O fantasma do futuro* (Mamoru Oshii, 1995) e até mesmo o simpático *Wall-e* (Andrew Stanton, 2008). Todos esses filmes usam a imagem da metrópole para dar concretude imagética ao sentimento de distopia que é tão recorrente.

A metrópole pode ser pensada como uma enorme *concentração*. Ela concentra pessoas, infraestruturas, negócios, construções. E é essa construção desmesurada, isto é, fora

de controle, que parece dar corpo à nossa agonia da vida cotidiana metropolitana.

Mas para ocorrer a concentração, tal qual um monstro cheio de tentáculos, as metrópoles tomam todo o espaço. Imagine só: quantas minas são necessárias para fornecer o material dos vergalhões dos arranha-céus? Imagine a enormidade de cabos de fibra ótica necessários para manter nossa conectividade, que cortam o planeta todo, no fundo dos oceanos. Pense agora nos rios canalizados e barrados com diques para suprir a água dessa concentração metropolitana. Para a urbanização concentrada existir, é preciso uma urbanização dispersa, extensiva. E a urbanização extensiva também produz os seus efeitos destrutivos – na verdade, aglomeração e dispersão, implosão e explosão, são momentos de um único processo, são opostos e complementares.

Como surgiu a metrópole? A pergunta é fundamental para entendermos nossa situação atual. A forma metropolitana, concentrada e difusa – para usar a imagem que Pedro Abramo uma vez cunhou, a metrópole con-fusa –, é o resultado de um processo violento de submissão da cidade à lógica abstrata da acumulação de dinheiro. A acumulação de riqueza privada agrava os chamados problemas urbanos e daí decorrem muitas violências.

Milhões e milhões de pessoas, expropriadas violentamente das formas que sobreviviam desde tempos imemoriais, empurradas para as cidades que não pararam de crescer e se adensar porque a violência da despossessão nunca cessou.

Milhões e milhões de pessoas enclausuradas nas ruínas de concreto das metrópoles, presas nos engarrafamentos intermináveis.

Dessa maneira, podemos perceber que a metrópole é uma forma de organização do espaço própria do capitalismo. Produzida pelo capitalismo, para a sua própria reprodução sempre ampliada, ainda que, ao mesmo tempo, sempre propensa à crise.

Seria possível imaginar uma vida sem metrópole? Esta parece ser uma questão extremamente pertinente para pensar um futuro diferente do que vivemos. Como organizar uma sociedade sem precisar reproduzir essa forma destrutiva, violenta, de urbanização?

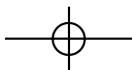
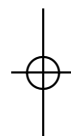
Talvez, para arriscar uma resposta à pergunta, seja importante pensar no imperativo colocado pelo líder indígena Ailton Krenak: “Saiam desse pesadelo de concreto”.

Ailton faz uma espécie de etnografia das metrópoles concretadas e diz que nossa “modernidade urbana” é uma doença no corpo da Terra. Afinal, a forma de habitar a cidade moderna é um dreno de recursos, ao mesmo tempo que inviabiliza trocas ecossistêmicas mais sustentáveis. O estilo-manifesto de Krenak e sua radicalidade não têm nada de exagero: sabemos muito bem que só uma nova prática de habitar a Terra poderá – com alguma sorte – frear os efeitos cataclísmicos da ebulição global.

A construção civil, que está no cerne do processo de urbanização, não faz outra coisa exceto aprofundar o problema. Esse setor da economia é, segundo o professor Wellington Cançado, um dos que mais consomem recursos no mundo. A construção civil, escreve Cançado, sempre possuiu e ainda possui aspirações industriais, isto é, seu critério econômico depende de sua reprodução em escala ampliada, o que impacta o regime termodinâmico do planeta.

Não é por menos que os cientistas (embora com alguma divergência) estão chamando atenção para uma nova era geológica em que os efeitos antrópicos, vale adicionar, impulsionados pelo sujeito abstrato do capital, produzem mudanças irreversíveis do planeta. Cançado brinca: “É tempo de desconstrução civil” – de conceber meios de desconstruir aquilo que construímos em nossas metrópoles. Pois, assim, poderemos também imaginar outros cenários urbanos diferentes daqueles colonizados pelo horizonte da ordem, do progresso e do concreto.

Talvez imaginar outros futuros possíveis dependa de aguçar nossa imaginação e, para isso, será preciso dar um passo para fora das metrópoles. Essas enormes massas de concreto e de luzes artificiais ofuscam as possibilidades de conceber outras formas de vida, de imaginar outros mundos possíveis, de arriscar outras maneiras de viver coletivamente. Será preciso sair do “inferno de concreto” para fazer isso.



CAPÍTULO 6

Das cidades abissais à imaginação urbana pós-capitalista

PEDRO FIORI ARANTES

Quem olha pela janela do ônibus ou do trem suburbano, vê a paisagem como um filme de fragmentos disparatados em movimento contínuo. Casas de todos os tipos, prédios novos e velhos, comércio e vitrines, viadutos, favelas, fiação enroscada nos postes, terrenos baldios, escolas deterioradas, estacionamentos, conjuntos habitacionais, lixo empilhado, avenidas engarrafadas, córregos cinzentos canalizados, edifícios espelhados, shopping centers com muitos carros, muros, grades diversas, pessoas agitadas na calçada desviando de gente acampada, ciclistas, motos e carros disputando espaço no asfalto — ao fundo, uma montanha passa mais lenta na janela; no céu, nuvens escuras, sinal de tempestade.

Nosso olhar confirma: estamos diante de algo muito estranho, uma paisagem truncada, aparentemente desconexa, muitas construções precárias, algumas luxuosas, ruas bem cuidadas, vielas perigosas. Há lógica por trás disso tudo, regras que expliquem tal desordem? Há razão nessa loucura urbana?

Essa paisagem desconjuntada, com desigualdades abissais, que tomamos como natural, cotidiana, precisa ser desnaturalizada e devidamente interpretada para ser transformada.

Pensemos, por exemplo, em como nossas cidades tratam suas águas, pois vivemos em um país tropical e mais vulnerável às emergências climáticas. A especulação imobiliária e a pressão dos carros por mais asfalto agem desenfreadamente, canalizando, cobrindo, desviando ou secando rios e córregos, impermeabilizando o solo. A cada tempestade, como numa revanche das águas, as ruas viram rios, alagam as baixadas, deslizam encostas, as águas procuram por onde escoar ou penetrar na terra, e revidam. Quase sempre os pobres são mais afetados pelas tragédias de enchentes e deslizamentos, córregos e esgotos que transbordam. Perdem o pouco que têm, enquanto os ricos, nas suas casas e apartamentos confortáveis, nas colinas e áreas secas, ilesos, assistem à tragédia pela tv.

A distribuição desigual da riqueza e do risco (de perder tudo, até a vida) é uma das características mais brutais da urbanização capitalista e, em especial, nas metrópoles periféricas. Cada classe e grupo social, de acordo com seu poder, posição e riqueza, encontra nas cidades os seus lugares, locais aprazíveis e seguros ou as sobras precárias que lhes são destinadas.

A relação com as águas — da chuva, dos rios, dos mares, dos lagos, as águas tratadas e os esgotos — foi sempre um problema decisivo para estabelecer quem se apropria dos lugares seguros e inseguros, saudáveis e insalubres, acessíveis ou não, aprazíveis ou não. A relação das cidades com as águas define quais espaços cabem a uns e outros, os corpos matáveis e os protegidos em colinas e prédios. O controle dos meandros das águas é também o controle dos meandros do poder e do dinheiro. Alguns veem as águas como bela paisagem, outros, como risco de morte, ameaça iminente.

Para além das águas, a história da urbanização sempre foi a da disputa por localização e poder, na apropriação da natureza e da riqueza socialmente produzida. As classes dominantes, através de leis, investimentos públicos, negócios, força policial e judiciária, definem quem se beneficia ou não da urbanização, e o *lugar* de cada um no território. Um processo violento e desleal estabelece regras e padrões abissais de desigualdade, segregação e opressão que moldam e plasam a sociedade na paisagem urbana.

Por isso, a leitura atenta da cidade, daquilo que aparece na janela do ônibus e do trem como um filme-cenário que nos envolve, precisa encontrar os “rios subterrâneos” de sentido, como observou um sociólogo. Rios ocultos que articulam e dão unidade ao todo fragmentado desse modo de urbanização capitalista no subdesenvolvimento. Rios de riqueza e poder que irrigam a paisagem visível.

Desde a Antiguidade, cidades são os artefatos mais impressionantes e complexos da humanidade, dão forma e matéria às estruturas sociais, no que têm de mais brutal e mais belo — ao mesmo tempo mostram e escondem, seu brilho encanta e cega, ilude e elide.

O movimento contínuo nas cidades, não apenas de pessoas e veículos, provém da capacidade de explorar o trabalho em massa, gerar e se apropriar de riquezas, como um enorme moinho. A cidade atrai e concentra despossuídos e expulsos do campo que precisam vender sua força de trabalho nas manufaturas e indústrias, incluindo a produção da própria cidade. Depois, distribui de forma desigual benefícios e riscos, riqueza e pobreza, poder e violência, visibilidade e invisibilidade, vida e morte.

A cidade é um gigantesco artefato que, ao longo de séculos, acumula trabalho cristalizado em suas construções. É uma enorme fábrica de si mesma, mas diferente das outras. Na indústria, os trabalhadores estão em postos geralmente fixos e as partes que compõem as mercadorias circulam por máquinas e esteiras, para afinal serem montadas, encaixotadas e transportadas. Na cidade, cada obra é uma unidade de produção, em que a mercadoria da construção, um “imóvel”, é fixa no terreno. Assim, é a fábrica que vai até o canteiro e os trabalhadores circulam em torno do objeto em obra, sobem e descem incessantemente. Daí, inclusive, que os índices de mortes e acidentes na construção são dos mais altos do mundo do trabalho. Grande parte dos trabalhadores da construção é, por isso, de migrantes e pouco qualificados, com baixos salários. O nível de exploração, exposição ao risco e extração de mais-valia é imenso e alimenta os outros setores.

Por isso, é importante saber ver a cidade – “veracidade”, no duplo sentido da palavra. Em cada prédio espelhado das corporações capitalistas, das chaminés das fábricas, das mansões de um lado e barracos de outro, a cidade fala – e é preciso ler e interpretar seus discursos e formas. Decifrar a escritura da paisagem é o primeiro passo para que a cidade seja conhecida para ser transformada.

CIDADE E POLÍTICA

Se cidades são historicamente a condensação em forma física, fluxos e paisagens da desigualdade que lhes dá origem e as mantém, pelo avesso, elas também instauram as condições de transformação e reapropriação. Assim como atraem e espoliam trabalhadores de todas as partes, as cidades abrem a

esses mesmos trabalhadores novas possibilidades de organização, saberes, experiências e práticas.

Surgem clubes, bibliotecas e teatros populares, formam-se associações, sindicatos, escolas e partidos. Afloram novas estratégias de luta, como greves, quebra-quebras, manifestações de rua, barricadas, ocupação de prédios e terrenos, eleição de representantes, grafites nos muros etc. Por séculos, os trabalhadores mais organizados e combativos eram os próprios construtores das cidades: as corporações, guildas e sindicatos da construção lideravam greves que depois se espalhavam para os demais setores.

A cidade (*polis*, em grego) é, por isso, o berço da política, da democracia e da cidadania. Foi e ainda é o espaço do livre pensar, da filosofia e das artes, daí seu caráter imaginativo e potencialmente emancipatório. É também uma máquina de aceleração do tempo histórico, de possibilidades de novos futuros (ou tragédias).

As cidades foram palco das principais lutas, insurgências, massacres e revoluções da história. Suas avenidas podem virar campos de batalha, seus paralelepípedos podem erguer barricadas, seus monumentos podem ser subvertidos e derubados, suas bastilhas e palácios tomados, seus tiranos depostos e ter as cabeças cortadas. Mas também suas praças podem cheirar a pólvora e ficar tomadas por corpos de trabalhadores massacrados, com ruas encharcadas de sangue, e seus moradores confinados em guetos ou presídios.

A cidade é, assim, um campo de conflito e disputa permanente. É espaço, palco, cenário e movimento de muitas lutas (e filmes, romances, peças, canções, pinturas). Daí seu caráter ao mesmo tempo épico e trágico, utópico e distópico. Ela é a materialidade da história encarnada em suas pedras. A

cidade é a dialética em movimento, é a unidade indissociável e contraditória entre emancipação e sujeição. É a revolução em potência, em latência, até sua realização (ou fracasso).

Por isso, ela também apavora os donos do poder e do dinheiro, que se cercam com muros, câmeras, seguranças, blindagens. O auto-aprisionamento das elites é sinal de que as ruas e praças ainda são difíceis de controlar e de que o sentido da história também pode ser outro.

E O QUE PODERIA SER UMA CIDADE PÓS-CAPITALISTA?

Começemos com um exemplo de 60 anos atrás: as medidas tomadas em Havana (e outras cidades cubanas) nos primeiros anos da revolução, após a deposição do ditador Fulgêncio Batista. Para começar, o mais simbólico: as “reconversões de uso” de edifícios emblemáticos. O quartel de Batista foi transformado na maior cidade-escolar da ilha, a “Ciudad Libertad”; o palácio presidencial do ditador virou o Museu da Revolução; o edifício da Bolsa de Valores foi transformado no maior e mais moderno hospital de Cuba; o Country Club exclusivo dos norte-americanos virou a Escola Livre de Artes; a região leste de Havana, paraíso da especulação imobiliária nos anos 1950, virou uma área de habitação popular; no bairro elitista de Vedado, as mansões foram subdivididas para abrigar várias famílias; nos anos 1990, os vazios urbanos tornaram-se hortas comunitárias e um edifício militar da Marinha tornou-se a Escola Latino-Americana de Ciências Médicas.

Logo no primeiro ano da Revolução Cubana decretou-se a Lei de Despejo Zero. Em seguida, os aluguéis foram rebaixados e foi promulgada uma lei contra a retenção de terrenos vazios e imóveis ociosos. Em 1960, foi promulgada a Lei de

Reforma Urbana para garantir o direito à moradia digna para todos. Os proprietários capitalistas de muitos imóveis foram forçados a redistribuir seu patrimônio, mantendo apenas um para sua família – em geral, já refugiada em Miami. A política de habitação em massa e redistribuição de moradias acabou em poucos anos com as favelas e retirou moradores da rua e de cortiços. Foi abolida o mercado imobiliário, a compra e venda de imóveis, instaurando-se um sistema de permuta caso a caso.

Como se sabe, nem tudo deu certo e Cuba não é o paraíso. A ilha sofre até hoje com o bloqueio econômico e um contexto adverso que impõe adoção permanente de restrições, inclusive democráticas. O mercado de terras foi aos poucos sendo restabelecido, grandes empreendimentos imobiliários, sobretudo voltados ao turismo, acabaram modificando a lógica e a paisagem das cidades cubanas.

No Brasil, experiências parciais de reforma urbana e democratização das cidades merecem ser lembradas. O orçamento participativo de Porto Alegre, ainda que esvaziado em décadas recentes, ofereceu um modelo de gestão direta dos recursos públicos por parte da população. A urbanização de favelas, quando liderada por associações locais, produziu equipamentos coletivos e melhorias infraestruturais sem expulsar moradores. A produção da moradia por autogestão, por mutirões, cooperativas e brigadas é outro exemplo de poder popular na transformação das cidades. Os planos populares de reforma urbana, elaborados por redes de movimentos, arquitetos e universidades, desenharam propostas consistentes de reapropriação do solo urbano e articulação entre habitação, mobilidade e trabalho. Ainda que bloqueadas ou

cooptadas, essas práticas evidenciam que há um repertório brasileiro acumulado capaz de orientar futuros possíveis.

Voltando ao presente e futuro pós-capitalista: que cidade poderia existir? Não há mudança nas cidades sem que tudo mude, sobretudo na esfera do trabalho e da apropriação da natureza. Por serem matéria acumulada por séculos, cidades não mudam radicalmente em sua forma construída de um dia para o outro. Mas podem mudar na forma de controle, apropriação e funcionamento.

Qual seria um programa mínimo para a transição pós-capitalista nas cidades? Primeiro: todos os mecanismos de produção de desigualdades deveriam ser rapidamente interrompidos e revertidos. Impedir despejos e realizar a expropriação de imóveis de grandes investidores para redistribuição são medidas fundamentais, para que ninguém viva em condições desumanas, na rua, em barracos, em abandono.

Ao mesmo tempo, iniciar um programa de obras para proteger comunidades que vivem sob riscos diversos: de deslizamento, alagamento, sem água e esgoto apropriados, sem vias de acesso, iluminação, limpeza e energia adequadas. Amparar populações desabrigadas ou em situação de risco, motivo de doenças diversas, inclusive mentais, deve ser prioridade máxima.

A objeção liberal é previsível: “de onde virá o dinheiro para a reconfiguração das cidades?”. Mas a pergunta apenas faz sentido dentro da lógica gerencial da escassez – uma ficção sustentada pelo capital financeiro. O que está em jogo não é a falta de recursos, e sim o modo como a riqueza é produzida, apropriada e direcionada – e ela hoje flui para a reprodução das desigualdades. Redistribuí-la, por meio de investimentos públicos voltados à maioria, é uma decisão

política: romper com a destinação privilegiada de recursos, leis e obras para a valorização de bairros ricos, contratos de grandes empreiteiras, ganhos de proprietários e agentes políticos. É o que a prefeita de São Paulo entre 1989 e 1992, Luiza Erundina, chamou de “inversão de prioridades”.

Numa virada política na gestão das cidades, as “inversões de uso” são importantes e muito simbólicas. Pensemos o que seria, no Brasil, ter quartéis e presídios transformados em escolas ou museus, palacetes convertidos em centros comunitários e creches, clubes de elite e jôquei clubes em parques públicos, terrenos vazios utilizados para a agricultura urbana, ruas e monumentos homenageando lutadores do povo em vez de colonizadores, escravocratas, catequizadores, ditadores...

A mobilidade urbana, um direito fundamental que conecta os cidadãos de uma cidade a todos os demais direitos e serviços, é outro ponto-chave. Na cidade pós-capitalista, o transporte gratuito é estrutural. Em cidades de pequeno e médio porte, a mudança seria imediata. Em grandes cidades, seria feita com maior planejamento e progressividades para evitar colapso por sobrelotação. A gratuidade será alcançada junto à expansão da infraestrutura de transporte. Por ser um direito fundamental e estratégico, o sistema precisa ser estatizado. Mais uma vez: os custos da justiça urbana se combinam com justiça tributária, justiça ambiental e priorização de investimentos.

Outra frente decisiva: reverter o acesso desigual aos equipamentos e serviços, por uma distribuição equitativa em todos os bairros. Todo indivíduo deveria ter o direito de ir a pé (ou de bicicleta), reduzindo emissões de carbono, a praças e parques, centros culturais e esportivos, escolas, postos

de saúde, comércio de rua, restaurantes coletivos e sacolões a curta distância. Todos eles seriam também fonte de emprego local, preferencialmente por cooperativas ou serviços públicos. Além do lixo recolhido, limpeza urbana, limpeza de córregos e poda de árvores com a mesma frequência em toda a cidade.

Em um cenário pós-capitalista, a cidade não se organiza mais a partir da lógica da propriedade privada nem do mercado de terras. O território passa a ser estruturado por usos coletivos e decisões tomadas em conselhos locais, compostos por moradores, técnicos e educadores populares. O zoneamento cede lugar a pactos territoriais. A função social da terra não é exceção jurídica, mas princípio constitutivo.

Os antigos condomínios fechados deixam de existir como enclaves privados. Seus muros são derrubados, as guaritas, desativadas, e as áreas internas – antes restritas a poucos – são integradas à malha urbana como espaços comuns. Surgem ali centros culturais autogeridos, praças abertas, unidades habitacionais coletivas e estruturas de cuidado compartilhado. O que antes era símbolo de separação e privilégio converte-se em território de encontro e cooperação. As avenidas expressas dão lugar a corredores agroecológicos, ciclovias e linhas públicas de transporte não poluente, de acesso gratuito.

As experiências antes consideradas “alternativas” – como os mutirões de autoconstrução, as cozinhas comunitárias nas periferias, as hortas urbanas, os pontos de cultura – tornam-se o modelo principal de organização do espaço urbano. A cidade se reorganiza a partir de suas práticas insurgentes: das ocupações, das articulações dos movimentos por moradia, das redes de cuidado que emergiram nas crises sanitárias e climáticas.

Em vez de cadeias produtivas fragmentadas, surgem redes locais de produção e troca, articuladas por cooperativas territoriais. A manutenção das infraestruturas é feita por consórcios populares, compostos por quem mora e trabalha nos bairros. O trabalho de cuidado, historicamente invisibilizado e feminilizado, ganha centralidade no planejamento urbano. A dependência de cadeias globais é substituída por circuitos territoriais de produção e consumo, articulados por cooperativas, hortas urbanas e núcleos de produção têxtil, alimentar e tecnológica.

Os bairros também se reorganizam em torno de bancos comunitários, articulados a moedas sociais e plataformas de trocas solidárias. Em vez de uma moeda única regulada por interesses financeiros distantes, a circulação de valor passa a responder à função social, ao tempo investido e ao vínculo comunitário gerado. O crédito solidário apoia microproduções locais, e os preços dos serviços essenciais são decididos por conselhos populares, desvinculando o acesso a moradia, energia e alimentação da capacidade de pagamento individual.

Em bairros antes marcados pela segregação, as praças agora funcionam como espaços de deliberação e encontro. As escolas, que já não seguem calendários industriais nem avaliações padronizadas, operam como núcleos de formação integral, conectadas a bibliotecas, áreas esportivas, agricultura urbana e centros culturais, como “condensadores sociais”, núcleos vivos de encontro e criação coletiva. O tempo urbano desacelerou: não é mais regido pelo trânsito, pelo relógio da fábrica ou pelas grades do capital.

Por fim, devemos observar a escala regional, interurbana, em favor de uma rede de cidades equilibrada, fortalecendo a melhor distribuição da população no território e reduzindo

a concentração em grandes metrópoles. É preciso atuar para que a relação campo-cidade também seja justa, sustentável e solidária, com apoio à reforma agrária e agricultura familiar em cooperativas e assentamentos periurbanos próximos aos centros consumidores, com sacolões comunitários e alimentação escolar de qualidade.

As cidades libertadas da opressão, desigualdade e exploração, agora são a maior e mais coletiva de todas as obras de arte. Antes cenário da acumulação e do controle, tornaram-se campo de elaboração coletiva. Os conflitos continuam, mas a disputa deixou de ser pela sobrevivência e passou a ser pelo sentido de viver junto.

O poder da visualização de novas cidades e suas paisagens é mobilizador para imaginarmos novos futuros e outros mundos possíveis. Essas experimentações já ocorrem em diversas escalas, comunitárias, de bairros e administrações locais. Mas esses ensaios de esperança só assumirão o palco da história quando os espaços deixarem de ser mercadoria e voltarem a ser obra coletiva em benefício de todos.

As ações cotidianas, que se multiplicam por bairros, ocupações e comunidades, são já forças de transformação e pré-figuração. Não se trata apenas de resistência, mas de invenção contínua: redes de cuidado, produção compartilhada, moeda social, reapropriação do espaço e do tempo. Cada gesto que desvia do automatismo capitalista contribui para redesenhar o comum e o bem viver urbano. Estejamos atentos a essas práticas. Participar, fortalecer e ampliar tais experiências é já construir um outro mundo, possível e necessário, a partir do chão desigual onde estamos. A cidade que virá começa aqui e exige de nós engajamento imediato nessas lutas e em suas imaginações.

CAPÍTULO 7

Pelo fim das catracas no transporte público coletivo¹

DANIEL SANTINI

Existe possibilidade de imaginar futuros pós-capitalistas na mobilidade urbana? Um primeiro passo é pensar na distribuição espacial, em cidades policêntricas, com bairros diversificados e menos desigualdade social. Em outras palavras, não basta pensar em melhorar a infraestrutura que existe; é preciso ir além e imaginar uma sociedade em que as pessoas precisem se mover menos.

Longos deslocamentos representam tempo de vida expropriado. Quem gasta horas no trânsito todos os dias, socado de maneira desconfortável em um ônibus ou esmagado em um trem, está perdendo tempo de existência. Há um componente de desigualdade aí a ser considerado. Diferentes vidas têm valores diferentes. Para algumas pessoas, minutos

1. Esta é a segunda versão do texto, melhorada a partir de comentários de estudantes da Universidade Federal de São Paulo, concluída em outubro de 2024 e revisada para atualização de dados em junho de 2025. O original foi escrito em julho de 2023 e apresentado em agosto de 2023 para dois grupos em conversas organizadas pelo professor Fabio Luis Barbosa dos Santos, que sistematizou quinze comentários bastante pertinentes e certos. O mérito, assim, é compartilhado, ainda que o autor assuma a responsabilidade por equívocos e imprecisões.

são preciosos, é necessário estar ativo todo o tempo, respondendo a mensagens, correndo para lá e para cá. Para outras, perder horas todos os dias tentando chegar é uma rotina degradante e cansativa. É como se não houvesse um meio-termo entre a pressa impossível e o desperdício diário de minutos e horas, em uma desigualdade temporal que não é saudável para ninguém.

Aliás, em uma mobilidade pós-capitalista, nem os deslocamentos precisariam *necessariamente* ser úteis. Cabe destacar a lógica utilitarista por trás de instrumentos como o vale-transporte e o passe escolar, que viabilizam *somente* o trajeto casa-trabalho-casa ou casa-escola-casa. Restringir a mobilidade a funções sociais é limitar e cercear o direito à cidade.

É desafiador avançar com essa revisão, que tem um aspecto simbólico bastante forte em um país em que ficar de bobeira segue proibido. Soa inacreditável, mas, até hoje, a Lei de Contravenções Penais de 1941 prevê cadeia para quem não trabalhar. É preciso ser útil.

As pessoas se deslocam por uma vida melhor, exatamente como os migrantes, só que todos os dias. E se a gente conseguisse criar realidades em que os deslocamentos não precisassem ser tão longos ou mesmo acontecer? Em que a mobilidade, assim como a migração, fosse uma opção, e não falta dela? Que tal garantir acesso fácil a outros direitos? Que tal pensar na cidade de quinze minutos (em que serviços e benefícios podem ser acessados a partir de quinze minutos de caminhada), com educação e cultura distribuídas de maneira homogênea, formando um tecido rico de referências acessível a partir de diferentes bairros?

Que tal tornar o próprio direito à mobilidade obsoleto, em um mundo em que seja fácil alcançar um bem viver

na vizinhança mesmo, sem ter que atravessar cidades para sobreviver?

AS POSSIBILIDADES DA TARIFA ZERO

O transporte público coletivo em São Paulo e em muitas outras cidades existe basicamente para mover a força de trabalho. É só olhar para o desenho das linhas de ônibus ou trens para visualizar a lógica a partir da qual as redes foram estruturadas. Um sistema planejado para manter uma sociedade útil – que, ainda assim, funciona mal até para isso.

Assim como acontece com a violência, todo mundo sofre com uma mobilidade capenga. Congestionamentos, poluição, atropelamentos e colisões afetam toda a sociedade. Mas, assim como com a violência, o sofrimento é distribuído de forma muito desigual.

Não precisaria ser assim para ninguém. A questão do transporte é como o próprio sistema capitalista. Ninguém parece feliz, mas ninguém vislumbra ou propõe alternativas. E aqui entra a tarifa zero.

Tarifa zero? Como assim? É possível instituir e manter sistemas de transporte sem cobranças? Há maneiras de garantir redes de ônibus, metrô, trens, bondes e bicicletas compartilháveis disponíveis de maneira universal e livre, sem cobrança direta para a população?

Há bases tanto teóricas quanto legais para se falar em passe livre. A primeira tentativa de abandonar as cobranças diretas aconteceu no início da década de 1990, durante o governo da prefeita Luiza Erundina, primeira mulher a governar a cidade de São Paulo. Visando reordenar o sistema, composto por um emaranhado confuso de linhas públicas e

privadas, o engenheiro Lucio Gregori apresentou uma proposta ousada para municipalizar a gestão e simplesmente zerar as cobranças nos ônibus da capital. Ele inventou o termo “tarifa zero”.

O interesse público em um sistema de transporte funcional parece óbvio. O que acontece quando os sistemas de ônibus ou metrô param, seja por greves ou problemas técnicos? A cidade deixa de funcionar. Quando o transporte público não funciona, as pessoas não conseguem chegar, compromissos são adiados e os congestionamentos se espalham. Quando todo mundo tenta se deslocar de carro, seja em automóveis particulares, táxis ou ubers, o sistema viário entope. Não há espaço físico, simples assim.

Investir recursos públicos e estimular o uso de transporte público coletivo traz benefícios coletivos imediatos em termos sociais, ambientais e humanos. Garantir redes livres e acessíveis é uma estratégia de inclusão social, ampliando o acesso a serviços públicos. Há uma demanda reprimida que se materializa na explosão do volume de pessoas transportadas toda vez que a cobrança de passagens é suspensa.

Em médio e longo prazo, zerar ou reduzir a tarifa pode ser também entendido como uma medida ambiental. Fortalecer alternativas ao uso de carros e motos é a melhor estratégia para reduzir emissões de poluentes nas cidades. Mais do que uma transição energética, a gente precisa de uma transição modal. Um ônibus capaz de levar confortavelmente 50 pessoas ocupa o mesmo espaço que três suvs gigantes a diesel, às vezes levando uma pessoa cada.

Há quem diga que facilitar o acesso aos ônibus geraria um efeito reverso, atraindo gente que já se desloca sem gastar energia que não a do próprio corpo. E não há nada mais eco-

lógico que se deslocar consumindo calorias e gerando suor. Mobilidade ativa é o nome que se dá quando as pessoas se deslocam caminhando ou pedalando. Mas queremos que isso seja uma opção, e não falta de opção. Ou seja, que as pessoas optem por modais ativos porque contam com calçadas adequadas e seguras, infraestrutura cicloviária, caminhos arborizados e floridos.

E aqui entra a dimensão humana intrinsecamente ligada à dimensão ambiental. Promover redes públicas e minar gradualmente o uso do transporte motorizado privado é também um jeito de incentivar o uso mais eficiente de combustíveis e, em médio prazo, reduzir a poluição. Estamos falando de melhorar e salvar vidas. O ar sujo e nojento com o qual a gente, infelizmente, já se acostumou nas cidades brasileiras afeta principalmente pessoas mais velhas e crianças, como bem sabe toda pessoa que cuida de pais, mães ou bebês. Quando não chove, as emergências dos hospitais ficam lotadas de gente que não consegue respirar.

PARA ALÉM DO RODOVIARISMO

Além de desestimular o uso de veículos motorizados privados, é preciso reduzir a velocidade e o espaço para carros e motos. Ao mesmo tempo, é preciso garantir que viagens em outros modais aconteçam de maneira confortável, eficiente e segura. Precisamos sonhar com cidades que sejam agradáveis para pessoas, e não apenas úteis para automóveis. Desestimular o uso de veículos motorizados é parte intrínseca de qualquer exercício de imaginação sobre futuros pós-capitalistas.

O carro, mais do que uma ferramenta, tornou-se um objeto de desejo e, ao mesmo tempo, uma necessidade. Em

cenários desoladores de ônibus superlotados demorados que mal cumprem horários, ter um carro ou uma moto é um sinal de *status*, mas também o único jeito de sobreviver. Ainda mais quando é preciso ser útil o tempo todo e não “desperdiçar” tempo, sob o risco de sua vida acabar valendo menos. Acabamos em um labirinto sem saídas. Não é possível avançar com cidades em que todos se deslocam com automóveis. Mas, ao mesmo tempo, não dá para pensar em simplesmente deixar os automóveis e motos de lado de uma hora para outra. Se você pode, vai comprar e usar um veículo particular.

Por isso, não se trata de uma questão meramente individual, mas sim pública e coletiva. É preciso abrir espaço e estimular o uso do transporte coletivo e da mobilidade ativa, e, ao mesmo tempo, desestimular o automóvel, minando gradualmente a carro-dependência. Esse é o caminho para outros futuros possíveis.

Nesse sentido, a tarifa zero é uma medida especialmente *sexy* justamente por representar uma quebra de paradigma nas políticas rodoviaristas que marcaram a gestão do transporte nas cidades brasileiras. Em vez de aportes bilionários para rodoanéis, pontes estaiadas, túneis e viadutos, é hora de pensar em custear integralmente as redes de transporte público coletivo. É urgente repensar para onde vamos como sociedade. E como vamos.

Urgente também porque nossos sistemas de transporte público coletivo estão colapsando. Em São Paulo, a quantidade anual de viagens de ônibus caiu de cerca de 3 bilhões em 2013 para cerca de 2 bilhões em 2022, mantendo-se praticamente neste patamar desde então, segundo levantamento feito pelo autor a partir de dados da SPTRANS. A mesma tendência de queda acentuada pode ser verificada nas principais capitais

e ajuda a entender por que mesmo empresários passaram a defender que as redes sejam subsidiadas integralmente pelo Estado.

Base legal para instituir esta política existe. Foi a ex-prefeita Erundina quem conseguiu incluir na Constituição Federal o transporte como um direito social, ao lado de educação, saúde e moradia, entre outros. Essa base, que já é sólida, pode ganhar ainda mais peso. A mesma Erundina apresentou mais uma Proposta de Emenda Constitucional determinando a criação de um Sistema Único de Mobilidade (SUM), que deve ser universal e gratuito tal qual o Sistema Único de Saúde (SUS). A proposição inclui a criação de uma cobrança pelo uso de veículos motorizados privados que serviria para custear o sistema. A ideia, formulada pelo engenheiro Lucio Gregori, é parecida com a de um pedágio urbano progressivo, na medida em que diferencia as cobranças a partir do tamanho e potência dos automóveis.

Em contraposição à ideia de mobilidade como direito, surgiu o conceito de mobilidade como serviço. É um jeito de defender soluções precificadas individuais, com as redes oferecidas por plataformas de capitalismo tipo Uber. A uberização da mobilidade afeta as redes de transporte público coletivo, criando condições para que cada vez mais carros circulem de maneira quase constante, ocupando um espaço nas ruas em que também circulam ônibus.

Assim, no mesmo ritmo que a quantidade de pessoas transportadas nas redes de transporte coletivo despenca, o número de carros e motos não para de crescer no país. Em pouco mais de dez anos, a quantidade de carros e motos aumentou em um ritmo muito mais acelerado do que a quantidade de

peças vivendo. Temos praticamente um carro para cada três pessoas e uma moto para cada oito.

Os empresários do setor de transporte coletivo entenderam que precisam abandonar o modelo de financiamento baseado na receita da catraca. O número de passageiros cai e todo ano é preciso aumentar o valor da passagem, o que faz com que o número caia de novo em ciclos viciosos que terminam destruindo as redes. Passaram a cobrar mais subsídios. Entre a população, a ideia de mobilidade como um direito ganhou força nas últimas décadas.

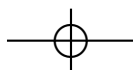
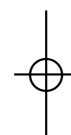
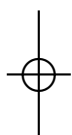
O debate agora é muito mais sobre como estruturar redes livres condicionando repasses públicos a critérios de qualidade e transparência, do que se é possível ou não implementar o passe livre. Como escapar do risco de tudo continuar como está, só que com o Estado subsidiando e garantindo um bolsa-empresário, com dinheiro público subsidiando as redes, mas sem acompanhamento da população?

A tarifa zero serve como um marco para que o transporte seja entendido como um direito, mais do que como um serviço. É um primeiro passo para pensar mais além. Ou seja, para imaginar cidades mais justas, descentralizadas, equilibradas, agradáveis, ruas e caminhos que sirvam não só como caminho, mas como espaço para existir. Flanar, mais do que percorrer sem olhar para os lados. Onde caiba o ócio e a gente não precise ser útil o tempo todo.

Com ou sem essas premissas, a política de tarifa zero é, cada vez mais, realidade. O número de municípios com passe livre universal mais do que quadruplicou desde 2020. Em junho de 2025, já eram 135 cidades identificadas com tarifa zero universal no Brasil, sendo a maioria governada por partidos de centro-direita, direita ou extrema direita.

Maricá (RJ), com 197 300 habitantes, segue sendo a principal referência. O município fluminense adotou a tarifa zero em 2014 e vem expandindo a rede desde então. De três linhas em 2016, saltou para 39 linhas em 2023. Em 2022, o sistema transportou 36 milhões de pessoas, uma marca considerável. A prefeitura relaciona essa política ao aquecimento da economia local, estimando que a população economizou em um ano R\$ 162 milhões em passagens, valor gasto com comércio e serviços. É verdade que Maricá tem um orçamento superavitário graças a *royalties* de petróleo. Mas outros municípios também têm situação financeira confortável e não fazem nada.

Faz sentido pensar em tarifa zero como uma política de fortalecimento de bens comuns urbanos. O que não faz sentido é achar que vai dar certo seguir asfaltando tudo e todos, ampliando o espaço para os carros e os investimentos em obras viárias sem pensar nos custos e externalidades relacionadas. É mais do que hora de acabar com as catracas no transporte coletivo.



CAPÍTULO 8

É possível um futuro (quase) sem mineração?

BEATRIZ MACCHIONE SAES

E ANDREA LAMPIS

Nos últimos dez anos, assistimos a grandes desastres da mineração no Brasil e em muitos outros países. Alguns desses desastres tiveram grande repercussão social. Talvez vocês se lembrem das tragédias de Mariana e Brumadinho, em Minas Gerais, onde o rompimento de duas grandes barragens de rejeitos de minério de ferro provocou destruição em dezenas de cidades e comunidades, um rio de lama que se estendeu por 610 km, destruindo ecossistemas e meios de vida e deixando quase 300 pessoas mortas.

Os rejeitos da mineração são os “resíduos” sem valor econômico para venda. São como “lixões”, porém instáveis. E, para não cair, precisam estar protegidos por uma barreira (barragem). Quanto mais altos e mais volumosos, maiores os riscos de tragédias como às que assistimos em Minas Gerais. E quanto mais minério extraímos, mais resíduos (rejeitos) geramos.

Parte de um retorno a uma economia centrada em práticas extrativas, as exportações brasileiras de minério de ferro cresceram a uma taxa impressionante logo antes das tragédias, em parte em resposta ao grande aumento das importações da China. Em 2000, o Brasil exportava 116 milhões de toneladas

do minério. Em 2015, ano do desastre de Mariana, as exportações já haviam atingido 313 milhões de toneladas.¹ É um aumento de 270% das exportações (e da produção de resíduos)!

Mas não é só o risco de desastres com barragens que aumenta quando cresce a extração de minérios. Precisamos fazer cavas cada vez maiores, utilizar mais água para processar e limpar os minérios, poluir os rios com produtos químicos (por exemplo, mercúrio utilizado para separar o ouro de outras substâncias), construir grandes infraestruturas, como ferrovias e portos, em lugares ecologicamente sensíveis. Tudo isso é parte de uma forma de capitalismo altamente tóxico, não só para o meio ambiente, mas também para os nossos corpos e os das nossas crianças, que ficam cheios de químicos e poluentes.

Além disso, como os minérios não estão por toda parte, precisamos encontrar reservas novas, em lugares “mais distantes”, onde com frequência vivem populações indígenas ou outras comunidades tradicionais. Essas populações podem ser expulsas de suas terras ou terem o seu modo de vida comprometido pelos impactos ambientais da mineração. Não à toa, existem muitos conflitos socioambientais onde há operações de mineradoras.

Estes conflitos ambientais relacionados à mineração acontecem muito em países do Sul global, como o Brasil. Reparem que há pouco falamos em exportações (e não consumo) de minério de ferro. O Brasil e os demais países da América do Sul são grandes exportadores de minério de ferro, cobre, lítio, ouro e assim por diante, mas não são grandes consumidores. São países que, na verdade, “alimentam” a fome global por

1. Brasil, Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, Comex Stat, 2024. Disponível em: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/home>.

minérios, ao custo de muitos danos socioambientais para as suas populações. Podem também sofrer profundas alterações territoriais, com a criação ou crescimento de centros urbanos-dormitórios para a mão de obra explorada nas zonas de operação, com aumento do tráfico de drogas, criminalidade, e graves problemas de gênero, como por exemplo o emprego dos corpos femininos para o comércio sexual. Um processo que se repete desde a colonização da região por países europeus, mas que foi intensificado recentemente. Por isso, alguns autores latino-americanos se referiram a um neo-extrativismo na região no início do século XXI.

Empresas do setor da mineração e governos (que dão autorizações, subsídios e apoios diversos para essas atividades) tendem a defender a abertura de novas minas a partir do argumento de que produtos essenciais para nossa vida cotidiana, como *smartphones*, veículos elétricos e painéis solares, dependem de minerais extraídos do solo.

Mas será mesmo que não há alternativas? Precisamos sempre extrair mais e cada vez mais minérios do subsolo? Nossas vidas não podem melhorar sem o aumento da mineração? E o Brasil e outros países extrativistas da América do Sul e da África estão destinados a sofrer os danos socioambientais de um sempre crescente extrativismo?

Talvez um futuro quase sem mineração seja possível! E talvez existam alternativas para os países extrativistas. Vamos tentar argumentar e vislumbrar alternativas com base em pesquisas que discutem três questões importantes:

1. É possível viver dos minérios que já foram retirados das minas no passado (por meio da reciclagem)?

2. Países que são grandes consumidores de minérios (como a China) podem reduzir seu apetite por eles?
3. Países que são grandes exportadores de minérios (como o Brasil) podem se opor e encontrar alternativas econômicas à mineração?

Sobre a primeira questão, alguns estudos analisaram estoques de minérios em uso em diversos países. Estes estoques estão “acumulados” nas nossas economias, em carros, edifícios, pontes, sistemas de energia etc. No que diz respeito a alguns minérios, surpreendentemente, descobriu-se que em “economias maduras” do Norte global, como Estados Unidos, França e Reino Unido, o estoque *per capita* de minério para de crescer quando atinge um estoque máximo, chamado de “ponto de saturação” (no caso de ferro, em torno de 12 toneladas *per capita*).²

Isso significa que esses países têm o suficiente para suas necessidades atuais e futuras, podendo reciclar o material já existente em vez de extrair mais minério do solo. Assim, estimulando novas formas de economia circular, seria possível alcançar uma organização socioeconômica baseada em fluxos circulares de recursos, em que materiais como aço ou alumínio seriam constantemente reciclados e reaproveitados. As próprias cidades seriam as “minas do futuro”.

2. Os dados sobre “saturação” de consumo de minérios apresentados no artigo estão disponíveis nos seguintes estudos: Daniel B. Müller, Tao Wang e Benjamin Duval. “Patterns of iron use in societal evolution.” *Environmental science & technology* 45.1 (2011): 182–188; e Stefan Pauliuk, Tao Wang e Daniel B. Müller. “Moving toward the circular economy: The role of stocks in the Chinese steel cycle.” *Environmental science & technology* 46.1 (2012): 148–154.

No entanto, essa visão ainda está longe de se tornar realidade em muitos países, especialmente em economias em desenvolvimento como a China, que ainda estão em processo de acumulação de estoques de minérios.

E, para piorar a situação, é preciso considerar que as economias estão todas interligadas pelo comércio internacional. A China, por exemplo, é um grande exportador de manufatura, inclusive para o Norte global. Portanto, parte do apetite da China por minérios é para satisfazer as necessidades de consumo de países que em teoria já teriam atingido o estoque máximo de alguns minérios.

Em resumo, estamos ainda longe de uma economia circular. O que nos leva à segunda questão: como reduzir o apetite global por minérios? A questão talvez seja das mais complicadas, porque envolve considerar mudanças mais importantes em nossos padrões de produção e consumo.

Podemos começar imaginando como atingir melhoras em nossos padrões de vida com menos minério. Imagine, por exemplo, uma cidade onde o transporte público seja muito bom e eficiente, e as ruas sejam seguras para pedestres e ciclistas. Carros podem ser reciclados para virar outras coisas, como bicicletas, trens e até máquinas para o setor industrial. Imagine também que, em vez de construir casas de aço e vidro, mesmo arquitetos modernistas passem a preferir construções com materiais renováveis, com paredes de barro e estruturas de madeira de reflorestamento.

Reduzir o nosso consumo de minérios não renováveis no que for possível significa poder usar os estoques existentes onde eles são realmente necessários, como, por exemplo, em estruturas industriais, ferrovias, portos e muitas edificações de grande porte.

A discussão é muito importante agora que vivemos, em muitos países, o início de uma transição energética, com objetivo de reduzir as emissões de gases de efeito estufa. A “descarbonização” da nossa economia é fundamental para combater as mudanças climáticas. Mas, se não for bem planejada, poderá ser acompanhada de um consumo enorme de minérios (e de muitos impactos socioambientais!).

Um futuro (quase) sem mineração não será possível se a transição mantiver padrões de produção e consumo basicamente inalterados. Por exemplo, a transição pode reforçar uma mobilidade urbana baseada no transporte individual. Para isso, seria necessário trocar todos os carros convencionais por carros elétricos, com baterias de lítio que podem pesar até meia tonelada, e construir infraestrutura elétrica para carregar os carros em cidades e rodovias.

Um dos problemas mais importantes é que a transição energética está sendo discutida principalmente como um assunto relativo à troca das fontes primária de energia, por exemplo, renováveis como a solar e a eólica em vez das fósseis, como o petróleo ou o gás, sem ao mesmo tempo questionar os padrões de consumo e o modelo de civilização que implicam uma sociedade de alta intensidade no uso do carbono.

Nesse contexto, a transição poderia aumentar não apenas o consumo de minérios “tradicionais” (como minério de ferro e bauxita), mas também de minérios “novos” (como lítio). Em ambos os casos (minérios antigos e novos), o Sul global desempenha um papel fundamental no fornecimento mundial desses materiais. E isso nos leva à nossa última pergunta: como países extrativistas do Sul global poderiam contribuir para um futuro (quase) sem mineração?

Uma coisa sabemos: são estes países extrativistas que detêm a oferta da produção de minérios. E nós também sabemos, pelas leis básicas da economia, que uma oferta menor leva a um preço maior e a um consumo menor de qualquer bem. Nos anos 1970, as nações da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep) reduziram drasticamente a exportação de petróleo para usufruir de preços maiores. Isso resultou em uma queda do consumo global de petróleo.

Não sabemos, no entanto, a viabilidade da formação, hoje, de cartéis de recursos naturais para além do petróleo. Países extrativistas poderiam se beneficiar de maiores preços e de menores danos socioambientais (associados a uma extração menor). Mas a coordenação entre países diferentes e a resistência de organismos internacionais parecem dificultar o caminho. Embora nenhuma alternativa precise ser descartada *a priori*, podemos, no restante do texto, focar naquela que hoje é mais concreta e já está acontecendo.

A ideia de “territórios livres de mineração”³ está se tornando cada vez mais relevante. Iniciativas como essa, que se opõem e apontam alternativas à mineração, surgem dos próprios territórios. Comunidades reconhecem os riscos socioambientais que a mineração pode impor aos seus territórios. Por isso, escolhem preservar o meio ambiente e promover atividades econômicas sustentáveis, como agricultura orgânica e turismo ecológico.

A resistência de comunidades à expansão da mineração é uma contribuição importante para a justiça ambiental em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, questiona a dis-

3. Para conhecer mais, visitar o site Territórios Livres de Mineração. Disponível em: <https://territorioslivres.org/>.

tribuição desigual dos danos ambientais que são produzidos pela expansão da atividade econômica.

Afinal, é justo que comunidades tradicionais do vale do Jequitinhonha (uma região vulnerável do estado de Minas Gerais) sofram os efeitos ambientais da extração do lítio, que é consumido na produção de baterias para carros na Europa? Em que condições essa extração pode ser aceita? São questões que fazem parte do debate da justiça ambiental e que se opõem à ideia de que a mineração é sempre uma “atividade essencial”.

Em segundo lugar, as resistências locais à mineração, em um contexto que as amplia e fortalece, poderiam eventualmente contribuir para novas condições de mercado de minérios. Com a dificuldade de se abrir novas minas e ampliar a extração, os minérios ficariam cada vez mais escassos e caros. Fica aberta a questão de se e quando a resistência será assumida pelas classes trabalhadoras urbanas, sem o voto das quais não haverá transformações de longo alcance, mas só medidas de proteção das minorias ameaçadas. A tragédia de Porto Alegre pode resultar num impulso transformador, produzindo uma mudança cultural nas consciências, e mostrando que o capitalismo tóxico não é só uma questão indígena, rural ou remota.

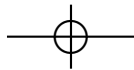
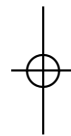
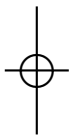
Isso pode ser muito importante para “forçar” mudanças de padrões de produção e consumo em países do Norte global. Com um preço crescente de minérios, aqueles países tentariam reaproveitar os seus próprios estoques em uso em vez de depender de uma importação crescente. Eles teriam que “minerar” as suas próprias cidades, edifícios e sucatas. Mas teriam também que usar menos dos estoques, a partir

da substituição por materiais renováveis e novas formas de mobilidade nas cidades.

Essas mudanças graduais poderiam, no longo prazo, mudar até mesmo aspectos mais estruturais de nossa economia. Assistiríamos ao desenvolvimento de alternativas econômicas sustentáveis nos “territórios livres de mineração” em países extrativistas, e de novas formas de habitar e de se locomover em países do Norte global. Quem sabe até o surgimento de um novo modelo econômico nesses países. Ou, indo mais longe, novas formas de se relacionar com o meio ambiente e a natureza.

Com essas informações, podemos finalmente tentar responder à questão principal do capítulo: é possível um futuro (quase) sem mineração?

Tudo o que foi dito até agora sugere que sim, é possível um futuro (quase) sem mineração. Mas essa não é uma resposta fácil e depende, como vimos, de uma série de condições. Podemos resumi-las em três pontos principais. Primeiro, é preciso uma ampla e consistente reciclagem dos materiais. É preciso, também, uma maior igualdade do consumo de minérios e um consumo em níveis mais modestos do que o que vemos nos países do Norte global. Por fim, os próprios países extrativistas podem desempenhar um papel na redução da extração. Tem-se destacado nesse sentido os movimentos de justiça ambiental que, ao defenderem o meio ambiente do qual dependem, tornam mais difícil a abertura de novas minas.



CAPÍTULO 9

Transição energética*Por que e para quem?*

DANIEL CUNHA

O aquecimento global já chegou, como vimos na catástrofe do Rio Grande do Sul. Chuvas descomunais juntamente com infraestruturas e serviços públicos sucateados por governos que queriam privatizá-los acarretaram mortes, destruição e milhares de refugiados climáticos. Os que mais sofrem são os mais pobres, que vivem em áreas de risco, periféricas, sem infraestrutura, e são também os que mais têm dificuldade de se recuperar.

Cientistas alertam há décadas que as emissões de carbono resultantes principalmente da queima de combustíveis fósseis e do desmatamento levam à elevação da concentração de carbono na atmosfera, o que modifica o balanço energético do planeta, causando a elevação da temperatura média global. Isso produz muitos efeitos: maior frequência de eventos extremos – enchentes, furacões, ondas de calor –, elevações do nível dos mares, alterações de ecossistemas e extinções de espécies, entre outros. Uma das tarefas urgentes para evitar que o aquecimento global se torne ainda mais catastrófico é uma transição energética, o que significa substituir os sistemas energéticos baseados em combustíveis fósseis –

como carvão e petróleo, que são extraídos da crosta terrestre e emitem carbono para a atmosfera quando são queimados em motores de veículos automotores e equipamentos industriais – por outros baseados em energias renováveis que não emitem carbono na geração de energia – como fotovoltaica, eólica e biomassa racionalmente utilizada.

Mas, se os cientistas alertam há décadas para as consequências das emissões, por que nada significativo foi feito para evitar as catástrofes? Para entender isso, é preciso levar em conta que os sistemas energéticos estão imbricados nas relações sociais, que incluem a busca pelo lucro e as relações de poder.

Isso pode ser ilustrado desde o começo da consolidação dos fósseis como base da infraestrutura energética mundial, o que aconteceu durante a Revolução Industrial na Inglaterra no século XIX. As indústrias têxteis daquela época estavam em grande expansão e tinham o seu sistema de maquinário impelido por moinhos d'água, e assim precisavam estar localizadas próximas de quedas d'água. Assim, elas tinham de deslocar-se para zonas cada vez mais despovoadas, rurais, em "colônias de trabalho". Mas poucos trabalhadores estavam dispostos a se mudar para longe para desempenhar aquele trabalho extenuante, de forma que os capitalistas tinham de aumentar os salários (e diminuir os seus lucros). Foi aí que o carvão entrou para a energia motriz, acoplado à máquina a vapor: ao contrário das quedas d'água, o carvão podia ser transportado. Com isso, as fábricas podiam voltar para as cidades, onde havia muito mais trabalhadores, inclusive desempregados, e os capitalistas donos das fábricas podiam, então, se aproveitar disso e rebaixar os salários. Esse sistema fabril inglês era dependente de produção escravista de

matérias-primas – por exemplo, o algodão era produzido por escravos no sul dos Estados Unidos. Fica claro que o uso do carvão estava relacionado com maiores lucros para alguns e muita exploração para a maior parte da sociedade.

No século xx, ocorreu a ascensão do petróleo, em íntima relação com aquilo que ficou conhecido como *fordismo* que, como o nome diz, foi a era de ouro do automóvel, agora centrada nos Estados Unidos. No período, a produção em massa atingiu novos patamares, e os capitalistas passaram a pagar salários mais altos na expectativa de que os trabalhadores usassem o salário para comprar as mercadorias que eles próprios produziam, e assim os lucros estariam garantidos. Porém, os salários um pouco maiores vieram acompanhados de um trabalho extremamente monótono – como mostra Charlie Chaplin em seu filme *Tempos modernos* – e, mais uma vez, deixava muita gente de fora. Também foi o tempo da consolidação da “dona de casa” que devia ficar no lar subordinada ao marido, e também do Jim Crow (a segregação racial) no sul dos Estados Unidos. Também se baseou no imperialismo externo, como as guerras por petróleo mostraram. O espaço urbano foi reconfigurado à imagem do automóvel particular, com a separação dos locais de trabalho dos de moradia em subúrbios distantes. Cada assalariado com o seu automóvel particular, substituído todos os anos: esse era o ideal do fordismo, o que levou o consumismo irracional de recursos a níveis inéditos, assim como o aumento das emissões de gases para a atmosfera. Em países como o Brasil, o ideal fordista de consumo nunca esteve ao alcance de grande parte da população.

É importante entender que a infraestrutura energética está imbricada nas relações sociais, porque uma transição

energética pode ser justa ou injusta. Como sempre, os capitalistas estão preocupados em aumentar os seus lucros. Foi por isso que as transições energéticas do carvão e do petróleo ocorreram, quando ainda nem se sabia o que era o aquecimento global.

Agora a situação é diferente: a transição energética se faz necessária por razões que foram postas na agenda por cientistas e movimentos sociais. Primeiramente, os capitalistas das empresas petrolíferas trataram de desmentir que o aquecimento global existisse, inclusive financiando “pesquisas” negacionistas e campanhas de desinformação. À medida que se tornou indiscutível que a mudança climática é uma realidade, passou-se então a criar mecanismos para que uma transição energética seja “amigável” para os capitalistas, sem colocar em questão o seu lucro e o seu poder, como os “mercados de carbono”. Assim, por exemplo, empresas não precisariam deixar de emitir, elas poderiam apenas comprar certificados, que seriam vendidos por outra empresa que supostamente reduziu emissões, ou plantou árvores.

A última tática é o chamado *net zero* (zero líquido), quando se defende que não é preciso que se deixe de emitir carbono, mas apenas que as emissões sejam “anuladas” pela remoção de carbono, através de novas tecnologias de extração do carbono do ar, plantio de árvores etc. Tudo isso é feito para que os capitalistas possam se proteger das mudanças do clima com o mínimo de consequências para os seus lucros, e não para proteger o clima para o bem-estar de todos.

Além de ser totalmente duvidoso que uma transição energética na base apenas da tecnologia e do caos do mercado seja bem-sucedida, todas as injustiças sociais e ambientais relacionadas às atuais formas de produção e consumo seriam

mantidas, inclusive sacrificando tudo aquilo cujo custo não vale a pena para manter o nível máximo de lucratividade. Os diretores das companhias petrolíferas nem se preocupam em disfarçar: Rex Tillerson, CEO da Exxon Mobil, pouco após o desastre do furacão Sandy nos Estados Unidos, declarou que “minha filosofia é fazer dinheiro”. A presidenta da Petrobras, nomeada durante a catástrofe no Rio Grande do Sul, assumiu o cargo falando em “acelerar a extração de petróleo”!

Ao contrário, o que se precisa é de um *plano* justo e democrático para desativar as energias fósseis, substituindo-as por renováveis como parte de um programa mais amplo que considere a justiça para os seres humanos e não humanos do planeta. Diferentemente das transições anteriores, em que o sistema energético foi reconfigurado, mas as fontes energéticas anteriores permaneceram em uso, desta vez é preciso conscientemente desativar as energias fósseis.

Esse é um projeto de longo prazo, pois não é possível simplesmente parar de extrair petróleo e carvão de um dia para o outro. A energia está em tudo o que consumimos. Pense no alimento que você consome: ele teve de ser transportado da lavoura para o local de comércio, na própria lavoura foi necessária energia para o uso de máquinas e equipamentos, foi necessária energia para produzir os requisitos (de fertilizantes ao que os próprios trabalhadores precisam para sobreviver etc.). Não se pode simplesmente parar de extrair petróleo e carvão sem que se tenha outro tipo de energia para substituí-los.

É por isso que esse plano precisa prever o uso de uma parte dos combustíveis fósseis para construir uma infraestrutura renovável (que precisa de energia para ser construída). E à medida que a infraestrutura renovável se expande, a in-

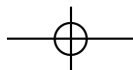
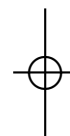
fraestrutura fóssil pode ir sendo desativada gradativamente. Esse processo leva ao menos cerca de trinta anos, e por isso é imprescindível um movimento social que institucionalize a transição como projeto nacional e global, mesmo que não seja a opção energética mais lucrativa. Essa dimensão técnica do problema e a sua necessária solução coordenada reforça a necessidade de questionar o capitalismo e sua forma irracional de alocação de recursos. Se formos esperar pelos capitalistas e seu critério de lucratividade para a tomada de qualquer decisão, o mundo provavelmente se tornará um lugar inóspito, com muito mais catástrofes e injustiças nas próximas décadas.

Nesse cenário, o Brasil tem uma posição especial no mundo, pois apresenta em seu território uma infinidade de energias alternativas aos fósseis – sol, biomassa, hidreletricidade (desde que não avance sobre a Amazônia), ventos e outras. Por isso, a nossa matriz energética já emite bem menos do que outros países. Mas, em vez de isso ser motivo para esperar pelos outros, como defendem alguns, o Brasil poderia tomar a liderança, ser o primeiro país a se tornar livre de energia fóssil, tornando-se exemplo para o mundo.

Juntamente com a transição tecnológica, podemos também pensar em reduzir a demanda energética que tem muito pouca utilidade social ou é mesmo nociva ao meio ambiente, às cidades e às relações humanas. As zonas urbanas, por exemplo, poderiam ser mais ecológicas, humanas, caso fossem configuradas para o transporte público de qualidade, em vez de serem baseadas no automóvel individual. Precisamos mesmo de uma SUV para cada indivíduo e todas as infraestruturas adicionais que isso acarreta? A forma de produção de alimentos também poderia se basear na relação ecológica

entre os cultivos, o solo e o ambiente, em vez de ser dependente de fertilizantes sintéticos pesticidas, que requerem energia para serem produzidos, e os alimentos produzidos ainda seriam mais saudáveis. Eis exemplos de como reduzir a demanda energética pode melhorar a vida, em vez de ser uma forma de “escassez”.

O que está em jogo hoje e nas próximas décadas não é apenas *se*, mas também *como* será feita uma transição energética. Dependendo disso, a vida pode melhorar ou piorar, o mundo se tornar mais justo ou mais injusto. É por isso que não se trata apenas de uma transição tecnológica, mas de um processo político que envolve muitas disputas.



CAPÍTULO 10

Futuro sem desenvolvimento

THIAGO CANETTIERI

Desenvolvimento é uma palavra mágica. Ela aparece em vários lugares: desenvolvimento econômico; desenvolvimento social; desenvolvimento sustentável; desenvolvimento científico. O que significa desenvolvimento? *Desenvolver* é usado, nesse sentido, como uma espécie de evolução. Toda a história humana parece estar conectada por uma grande linha dourada que nos leva em direção ao desenvolvimento. Todos os governos almejam *se desenvolver*.

Mas desenvolver *como*? Para onde? Desenvolvimento a todo custo? Para quê?

A palavra desenvolvimento envolve, sempre, uma certa *expectativa em relação ao futuro*. Quando dizemos *desenvolver* fica subentendido um certo sentido – para onde se deve ir. Geralmente, ao menos nas nossas cabeças, desenvolver significa sair de uma situação atual em direção a uma nova – uma nova situação que, necessariamente, é melhor do que a anterior.

Se a história humana, dentro da mitologia do desenvolvimento, é entendida como uma grande linha que se conecta – que saiu das cavernas até a internet móvel 5G –, podemos dizer com exatidão: *desenvolvemos!*

A primeira coisa a se dizer é que, embora se tenha atribuído um sentido universal e trans-histórico ao desenvolvimento, muitas sociedades humanas não concebiam sua própria história orientada por esse princípio. A concepção de desenvolvimento é uma invenção moderna e, portanto, relativamente recente na história da humanidade. Ela nasce colada com a ideia de *progresso* e, juntas, formam as noções legitimadoras da modernidade. O que é moderno é orientado para o *progresso*, se desenvolve.

Desenvolvimento e progresso são ideias gêmeas. Isto é, nascem mais ou menos juntas e possuem a mesma natureza: uma orientação para o futuro. Mais ainda, desenvolvimento e progresso empurram a civilização para esse futuro, como uma tempestade que empurra as asas de uma borboleta.

É curioso como a literatura utópica se transformou. Quem inaugurou esse estilo literário foi Thomas Morus, com o livro *Utopia*. Para ele, *Utopia* estava em *outro lugar* – no caso de seu livro, uma ilha. Francis Bacon, o pai da ciência moderna – e, não podemos duvidar, um entusiasta do desenvolvimento –, também arriscou-se na literatura com um romance utópico, *A nova Atlântida*, que narra uma sociedade em *algum outro lugar*. Mas foi só no século XVIII que o *romance futurístico* apareceu com Mercier e seu livro *O ano 2440*. Isto significou que uma imaginação do mundo ideal não estaria em outro lugar, mas diante de nós, no futuro.

Essa grande mudança vem junto com a revolução científica e com um novo modo de produção e satisfação das necessidades humanas que culminará na Revolução Industrial. A indústria parece ser uma síntese poderosa para a ideia de desenvolvimento: ela transforma a forma de produzir as coi-

sas. Mais rápida, mais produtiva, gerando mais coisas – esse é o sentido do desenvolvimento.

Hoje, contudo, a gente vive uma inflexão. Ora, se desenvolver significa sair de um determinado estado em direção a outro necessariamente melhor, então, o que dizer do mundo em que vivemos? No mínimo, é uma situação curiosa a que vivemos: existe *desenvolvimento*, mas, ao mesmo tempo, experimentamos na nossa vida cotidiana toda forma de regressão civilizacional. Quantas vezes vemos a palavra *catástrofe* surgindo para designar o que vivemos de modo tão rotineiro e, muitas vezes, as *catástrofes* são *produzidas pelo próprio desenvolvimento*.

Eu escrevo estas palavras de Minas Gerais. Estado da Federação que está assentado acima de incontáveis minas de ferro e que foram exploradas em nome do progresso, do desenvolvimento. Recentemente, catástrofes se abateram (e outras se abaterão se nada for feito): barragens dos rejeitos de mineração romperam, levando uma lama tóxica por bacias hidrográficas inteiras, impactando a vida de milhares de pessoas. Durante um tempo, estar cercado de *minas de ferro* era uma enorme vantagem. Afinal, poderiam servir para o desenvolvimento. Hoje, quando vemos para onde esse desenvolvimento nos levou, somos obrigados a concordar com Ailton Krenak, conterrâneo meu: “Estamos ferrados – ferrados por excesso de ferro”.

A fé no progresso, que os primeiros modernos sustentavam de modo inabalável, começa a vacilar. Um mundo em que o desenvolvimento coincidiria com um *progresso da humanidade* não parece ser tão claro em nosso horizonte de expectativas. O *desenvolvimento* levou nós todos a um cenário distópico.

O que esperamos desse cenário? De um lado, a decisão do desenvolvimento; de outro, a catástrofe que esse mesmo desenvolvimento produz. Nossa condição obtusa não deixa dúvidas de que precisamos refletir criticamente sobre essa ideia.

Um filósofo do século passado, enquanto fugia dos nazistas, escreveu um dos documentos mais importantes de crítica ao progresso e ao desenvolvimento. Walter Benjamin era o seu nome. Benjamin talvez tenha sido um dos primeiros a questionar a trajetória do tempo orientado para o progresso, como uma flecha que viaja no interior de um tempo vazio e homogêneo, sempre idêntico a si mesmo.

É comum imaginarmos o desenvolvimento como uma locomotiva. Um trem poderoso, com as caldeiras incandescentes, movimentando os pistões que a fazem deslocar e puxar todos os vagões, uma coluna de fumaça subindo de sua chaminé. A imagem de uma locomotiva aparece de várias formas no interior da ideologia do progresso. Foi Benjamin quem parece ter percebido o caráter catastrófico dessa orientação maquínica em direção ao futuro: para ele uma revolução, uma mudança para um novo futuro, envolve *puxar o freio de emergência da locomotiva*. Significa interromper seu movimento automático e incessante. Parar — para aí, sim, imaginar um novo futuro.

Fato é que, hoje, nosso desenvolvimento catastrófico conduz a humanidade para a beira de um colapso irreversível.

Apesar de todo o desenvolvimento acumulado ao longo de séculos na produção de alimentos, mais de um quarto da população na Terra vive em situação de desnutrição e cerca de 10% convive com doenças associadas à subnutrição crônica. Estima-se que, hoje, se produzam alimentos suficientes para 10 bilhões de pessoas. E ainda assim, a fome persiste.

2023 foi o ano mais quente de que se tem notícia nos últimos 100 mil anos. Todos os dias do ano foram ao menos 1°C mais quentes que antes da Revolução Industrial. Nunca antes o mundo teve tão alta a concentração de gás carbônico na atmosfera; uma sequência tão longa de recordes diários de calor; temperaturas tão altas nos oceanos; diminuições tão extensas das camadas de gelo da Antártica e do Ártico.

O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês) anunciou que as alterações no clima global são generalizadas e mais rápidas e intensas do que as que ocorrem há pelo menos 6,5 mil anos. Os cientistas do clima já afirmam que os modelos preditivos disponíveis são insuficientes para entender o novo momento em que entramos. “Entrando em um território desconhecido” – escreveram doze cientistas do clima ao comentar o *report* climático de 2023. O prospecto vislumbrado pelos cientistas do clima é de uma “semi-distopia”: fome, conflitos, migrações em massa serão motivados por ondas de calor, incêndios, enchentes e tempestades que aumentarão de intensidade e frequência.

Um dos setores que mais *impulsiona* o desenvolvimento é o militar. Novas formas, mais tecnológicas, mais eficazes, mais precisas, com menos baixas (dos lados vitoriosos), de matar o inimigo. Não é a bomba atômica o exemplo supremo do desenvolvimento?

Fala-se há séculos de desenvolvimento. E, depois disso tudo, o que produzimos como *sociedade desenvolvida* é *catástrofe*. Parece existir uma afinidade eletiva entre desenvolvimento e catástrofe. Necessariamente onde há um, há também o outro.

Talvez possamos dizer que essas condições são produzidas *exatamente por conta do desenvolvimento*. Desenvolvimento é um processo cego que não se importa com os efeitos hu-

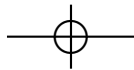
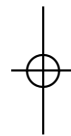
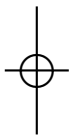
manos. Mesmo as adjetivações *humano* ou *sustentável* são incapazes de apagar a relação que existe entre desenvolvimento e catástrofe.

A Terra totalmente desenvolvida resplandece sob o signo de uma catástrofe triunfal. Toda nossa história moderna ocorreu em nome do desenvolvimento e, mesmo assim, não cessou de produzir catástrofes que vemos todos os dias.

Melhor seria se pudéssemos *deter* o *desenvolvimento*. Puxar o freio de emergência. A urgência climática, as guerras, o crescimento do desemprego se relacionam com o *desenvolvimento a qualquer custo*. Interromper esse ciclo é uma necessidade. Talvez imaginar um futuro sem desenvolvimento seja condição necessária para conseguirmos imaginar um futuro.

PARTE II

ALÉM DO ESTADO



CAPÍTULO 1

É possível um mundo sem prisões?

PAULA NUNES MAMEDE ROSA E

MARCELA DIORIO

Mandar para a prisão quem comete crimes parece tão natural que imaginar um mundo sem ela soa como ficção científica. Afinal, como garantir a paz social sem trancafiar todos os “bandidos” em um lugar só e jogar a chave fora? Mas será que isso realmente resolve? Se a prisão resolvesse o problema da criminalidade, por que os mesmos grupos marginalizados continuam lotando nossas cadeias? E mais: será que o encarceramento é realmente a única solução para comportamentos considerados nocivos ou antissociais?

A prisão, como a conhecemos hoje, é uma invenção relativamente recente. Surgiu no fim do século XVIII, durante a transição do Antigo Regime para o capitalismo industrial na Europa. Antes disso, as punições públicas eram dignas de filme de terror: esquartejamentos, açoites e mortes na fogueira. Para se ter uma ideia, a guilhotina foi considerada um avanço humanitário por aplicar a pena de morte de forma rápida. Mais do que retribuir o mal com o mal, essas punições serviam para reafirmar o poder do rei e manter a ordem social, fazendo do castigo um verdadeiro espetáculo.

O Iluminismo criticou os excessos das punições públicas e introduziu a noção de penas menos bárbaras. No entanto, a transição para a prisão como principal forma de punição foi menos sobre dignidade humana e mais sobre eficiência econômica. O capitalismo industrial precisava de uma força de trabalho disciplinada e a prisão foi a ferramenta perfeita para moldar comportamentos, ajustando os trabalhadores às novas condições impostas pelas fábricas e pela vida urbana.

Não por acaso, a origem das prisões remonta às *workhouses* inglesas. Datadas do começo do século XVII, essas “casas de trabalho” funcionavam como abrigos para pobres e desempregados, que eram recolhidos e forçados a trabalhar em troca de comida e moradia. As condições eram intencionalmente degradantes para desencorajar que as pessoas dependessem dessas instituições. Desde o início, a prisão serviu ao controle social e à produção econômica, ajudando a regular a moral e os comportamentos da nova classe trabalhadora.

Com o tempo, a prisão se consolidou como a principal forma de punição no mundo ocidental. A instituição foi rapidamente expandida para os Estados Unidos, que se tornaram um modelo internacional já no início do século XIX, com os sistemas de Auburn e Filadélfia. No Brasil, a pena de prisão foi formalizada no Código Criminal do Império em 1830.

Mas se o objetivo é pensar o futuro, por que falar do passado? Porque estamos tão acostumados com a prisão que não conseguimos imaginar outras formas de lidar com o crime. Assim como a escravidão foi defendida por séculos como essencial para a economia, a prisão é vista como uma necessidade para garantir a segurança. Será mesmo?

Quando entendemos que a prisão é uma invenção recente, criada para atender a uma estrutura econômica específica,

começamos a ver que, sim, podemos repensar essa instituição. Ainda precisamos das prisões?

Mesmo com a transição para o capitalismo financeiro no século xx e o advento do neoliberalismo no século xxi, a lógica do encarceramento permaneceu a mesma: controlar e disciplinar as populações marginalizadas. Os benefícios gerados pelo capitalismo – como acesso ao mercado de trabalho, moradia, educação, saúde e consumo – não são distribuídos de maneira equitativa. Não por coincidência, os grupos que menos acessam esses benefícios são os mais encarcerados.

No Brasil, a população prisional é majoritariamente composta por jovens negros, de baixa escolaridade e oriundos das periferias de grandes centros urbanos. Cerca de 70% estão presos por crimes relacionados ao tráfico de drogas ou contra o patrimônio.¹ Ou seja, o sistema punitivo claramente seleciona quem vai ou não para a prisão. Em regra, ela não atinge as elites; afeta justamente aqueles que já são sistematicamente excluídos dos principais benefícios da sociedade. Ou seja, em vez de ressocializar, a prisão isola e perpetua um ciclo de exclusão.

Apesar disso, a sociedade continua acreditando que a prisão é necessária, principalmente porque oferece uma falsa sensação de segurança. Prender alguém gera a ilusão de que o problema do crime está resolvido. Quando, na verdade,

1. Cerca de 95% da população prisional é composta por homens, 67% é preta ou parda, 51% não completou sequer o ensino fundamental, 40% tem entre 18 e 29 anos e 52% vem de municípios em regiões metropolitanas. Além disso, 48% está presa em razão do cometimento de crimes patrimoniais (furto, roubo, receptação etc.) e 28% de crimes relacionados a drogas (tráfico, associação para o tráfico etc.). Secretaria Nacional de Políticas Penais – Sistema de Informações do Departamento Penitenciário Nacional (SISDEPEN). Dados referentes ao 12º ciclo de coleta (jan.–jun. 2022). Disponível em: <https://www.gov.br/depn/pt-br/servicos/sisdepen>.

só desloca o conflito para a esfera individual, sem lidar com suas causas estruturais.

E se a superação do capitalismo tornasse a prisão ultrapassada? Sem um sistema que perpetua desigualdades e impede a distribuição justa de recursos, a necessidade de controlar e punir os vulneráveis se reduziria consideravelmente. Isso não significa que o crime desapareceria por completo, mas que muitas condutas criminalizadas perderiam seu sentido.

Em países com maior igualdade social, como os escandinavos, já podemos ver exemplos de uso reduzido e diferenciado da prisão. A Noruega, por exemplo, é conhecida por suas prisões humanizadas, onde o foco está na reabilitação, e não na punição. As prisões de Bastøy e Halden ilustram essa abordagem. Em Bastøy, localizada em uma ilha sem muros ou grades, os presos vivem em casas comunitárias, trabalham na agricultura e se preparam para uma vida em sociedade. Já Halden, considerada uma das prisões mais humanas do mundo, oferece condições de vida dignas, com celas individuais equipadas com banheiro e tv, além de atividades como esportes, música e até programas de reabilitação profissional. E adivinhe: as taxas de reincidência nessas prisões são baixíssimas.

Humanizar ou abandonar as prisões e adotar outros meios de resolução de conflitos não significa apenas imaginar um mundo sem celas. Mas, sobretudo, significa renunciar à ideia de justiça como codificação da vingança. Para isso, a maneira com que entendemos a individualidade e a responsabilidade no contexto das relações sociais deve ser radicalmente transformada.

A filosofia ubuntu, praticada pelos povos Bantu na África, pode nos ajudar. O ubuntu pode ser resumido pela frase: “eu sou porque nós somos”. Essa filosofia sugere que nossa indi-

vidualidade não nos separa uns dos outros. Pelo contrário, é através das nossas conexões e das relações com os outros que nos tornamos quem somos. A individualidade, nesse sentido, não é isolada, mas uma manifestação da interdependência coletiva. Aplicado à resolução de conflitos, isso significa que, ao lidar com o crime, deveríamos olhar para o contexto social mais amplo e entender como a comunidade contribui para a criação de condições que levam ao comportamento desviante.

Modelos de justiça que já divergem da lógica punitiva atual existem, principalmente em comunidades tradicionais ou indígenas. Entre os Aymara, uma etnia indígena da Bolívia, ainda hoje a justiça é vista de forma coletiva, e o conceito de “crime” como algo individualizado nem sequer existe. Para eles, um comportamento lesivo é considerado um erro que afeta toda a comunidade. Esse erro é entendido como uma consequência de um desequilíbrio social, e a prioridade é restaurar o equilíbrio por meio de soluções rápidas e coletivas. Os casos são resolvidos em assembleias comunitárias, nas quais todos podem participar do debate e da decisão sobre as medidas a serem tomadas.

As sanções impostas pela comunidade variam de acordo com a gravidade da infração, podendo envolver multas, trabalhos comunitários, pedidos de perdão público e, nos casos mais graves, até a expulsão do infrator da comunidade. A lógica por trás desse modelo não é a de punição, mas a de restabelecer a harmonia e as relações dentro da comunidade.

No Canadá, uma prática de justiça restaurativa amplamente adotada e bem-sucedida são os círculos de sentença, particularmente utilizados em casos envolvendo réus indígenas. Esses círculos se baseiam nas tradições comunitárias e restaurativas dos povos originários e são realizados dentro

da estrutura do Poder Judiciário, sob determinação do juiz. Os participantes do círculo incluem não apenas o acusado e a vítima, mas também familiares, membros da comunidade, promotores, defensores, policiais, assistentes sociais e anciãos indígenas. O círculo permite que todos compartilhem suas perspectivas sobre o crime, suas causas e os impactos sentidos por cada um.

A partir desse diálogo, discute-se coletivamente uma possível sentença, buscando reparar os danos causados à vítima e à comunidade, além de promover a reconciliação e a prevenção de futuros delitos. Diferentemente do sistema tradicional, os advogados e demais operadores do sistema judicial têm um papel menos central, enquanto as pessoas diretamente afetadas pelo crime têm uma voz mais ativa. O juiz ainda detém o poder de proferir a decisão final e pode seguir – ou não – as recomendações do círculo. O objetivo principal de todo esse processo é a cura e o fortalecimento das relações sociais, em vez de um resultado estritamente punitivo.

No Brasil, alguns programas alternativos de justiça têm sido implementados. Um dos exemplos é o Projeto de Justiça Restaurativa e Comunitária de São Caetano do Sul (SP). Desenvolvido em parceria com o Tribunal de Justiça de São Paulo, o projeto envolve a capacitação de membros da comunidade, professores e líderes locais, que passam por treinamentos especializados em técnicas de escuta ativa, facilitação de diálogos e mediação de conflitos. Essas práticas restaurativas são aplicadas principalmente em escolas e na comunidade, com o objetivo de resolver conflitos sem a necessidade de intervenção judicial.

Um caso interessante ocorreu em 2005, no início do projeto. Um conflito envolvendo um aluno que ameaçou

um professor, que normalmente teria sido encaminhado ao sistema judicial, foi resolvido por meio de um círculo restaurativo escolar. Facilitadores treinados, junto com o aluno, o professor e outros colegas da escola conduziram uma mediação, em que o impacto das ações foi discutido. Como resultado, tanto o aluno quanto o professor assumiram responsabilidades e chegaram a um acordo para promover uma convivência mais harmoniosa na escola. Eles também elaboraram juntos cartazes sobre respeito e cidadania para serem expostos nas salas de aula, visando à conscientização de todos. O sucesso do círculo restaurativo foi reconhecido pelo Tribunal de Justiça, que extinguiu o processo formal, demonstrando como métodos restaurativos podem evitar a escalada de conflitos ao sistema punitivo formal.

Os exemplos, assim como muitos outros em prática ao redor do mundo, indicam que sistemas de justiça voltados para a reparação, a responsabilidade coletiva e a transformação social podem, de fato, substituir o modelo punitivo em um mundo pós-capitalista. No lugar das prisões, conselhos comunitários de resolução de conflitos poderiam mediar disputas de maneira inclusiva e participativa, envolvendo não só o infrator e a vítima, mas também outros membros da comunidade.

A educação contínua, focada na empatia e na convivência pacífica, seria vital para prevenir comportamentos nocivos. Comunidades se tornariam espaços de aprendizado, em que valores de cooperação e solidariedade predominassem. Com isso, a criminalidade se tornaria mais rara e os conflitos seriam resolvidos sem necessidade de encarceramento.

Centros de transformação coletiva poderiam substituir as prisões. Neles, os indivíduos que cometeram atos violentos

participariam de atividades educacionais e comunitárias, trabalhando na reparação dos danos. A comunidade ofereceria suporte tanto ao infrator quanto à vítima, fortalecendo laços sociais e criando uma convivência mais harmoniosa.

No entanto, é essencial que os novos sistemas de resolução de conflitos sejam baseados em equidade e respeito pelos direitos fundamentais, garantindo que todos os envolvidos tenham voz e proteção. Regras coletivamente construídas e transparentes seriam essenciais para assegurar que a justiça fosse, de fato, um processo participativo. Mesmo em uma sociedade transformada, seria necessário manter vigilância contra possíveis revitimizações e discriminações, que não se limitam ao contexto capitalista. Questões de etnia, gênero e orientação sexual continuariam a exigir atenção cuidadosa, a fim de evitar que novos sistemas de justiça reproduzam antigas desigualdades.

A ideia de um mundo sem prisões não é inalcançável. Modelos alternativos, baseados em tradições muito mais antigas do que as prisões, já existem e são viáveis. Em um futuro pós-capitalista, a extinção das prisões seria o reflexo de uma sociedade que valoriza a justiça como processo de cura e transformação, e não de punição.

CAPÍTULO 2

Dá para todo mundo ter casa própria no Brasil?*E casa adequada?*

ANDRÉ DAL'BO

Casa, moradia, habitação ou lar: é como chamamos o espaço, o lugar e a construção que nos abriga para realizarmos parte essencial das nossas necessidades, tais como descansar, dormir, nos proteger da chuva e do sol, do calor ou do frio, alimentar-nos, guardar nossas coisas e cuidar de nossa higiene.

A casa é o lugar onde também podemos estudar, trabalhar, festejar, estar em intimidade com pessoas queridas ou próximas, família, amigos, conhecidos. Ou mesmo estar apenas consigo mesmo. Nossa casa é também onde somos livres pra fazer com privacidade o que bem entendermos, desde que não incomode ou prejudique os vizinhos e demais moradores.

No Brasil, a moradia é considerada um direito social garantido pela Constituição Federal de 1988 (em seu artigo 6º). Então, pensemos um instante: isso quer dizer que todo mundo deveria ter casa adequada. Mais que isso, quer dizer que é uma obrigação do Estado garantir o acesso à moradia adequada a toda a população.

Conforme o pacto social estabelecido na Constituição Federal, o acesso à moradia adequada deve ser garantido conjuntamente pelo Estado Federativo (União, estados e municípios). No entanto, sabemos que a realidade é outra. E que, desde que o Brasil é Brasil, muita gente nunca teve tal garantia. Hoje faltam aproximadamente 6 milhões de casas, e pelo menos 25 milhões de moradias são consideradas inadequadas.

São muitos os aspectos que dizem respeito à inadequação de uma moradia. Pode ser falta de infraestrutura básica como conexão à rede de água, esgoto, drenagem das águas da chuva, coleta de lixo ou energia elétrica. Pode ser uma casa muito pequena para seus moradores, ou precária a ponto de precisar de reforma. Pode ser ainda alguma irregularidade em relação à documentação da casa ou de seu terreno.

Tudo isso forma o problema que chamamos de demanda habitacional.

Existe ainda um outro problema habitacional que vem crescendo muito, e que merece destaque: o gasto excessivo com aluguel. Esse caso acontece principalmente nas grandes cidades. É quando uma família de baixa renda, que ganha até três salários mínimos juntando toda a renda da casa, gasta mais de 30% de sua renda com o pagamento de aluguel. Chamamos ao problema de ônus excessivo de aluguel.

Gastar demais com o aluguel compromete as demais funções básicas. Faz com que falte dinheiro para saúde e alimentação, por exemplo. Hoje no Brasil, quase 10 milhões de pessoas moram em casas em que o aluguel compromete mais de 30% da renda familiar.

Façamos uma conta rápida: faltam hoje no Brasil 6 milhões de moradias que precisam ser construídas, onde habitariam aproximadamente 17 milhões de pessoas. Outros

25 milhões de casas, onde moram aproximadamente 70 milhões de pessoas, apresentam alguma inadequação. Por fim, outros 10 milhões de pessoas têm ônus excessivo de aluguel. Só nessa conta rápida são quase 100 milhões de pessoas, ou o equivalente à metade da população brasileira, que no ano 2022 foi contabilizada em 203 milhões de habitantes pelo Censo do IBGE.

Mais importante do que encontrarmos os números exatos do problema habitacional do Brasil, que, como vimos, atinge no mínimo a metade da população brasileira, é visualizarmos a sua proporção em relação ao total da população. E entender um pouco mais sobre as suas origens. Podemos dizer que o problema da habitação no Brasil é um problema estrutural de longa duração, e que é resultado da formação histórica da nossa sociedade.

Vejam os: quando os portugueses chegaram ao Brasil, por volta do ano de 1500, não existia problema de moradia nem fome.

Chegando da Europa, os portugueses capitaneados por Cabral invadiram as terras, se autodeclararam donos de tudo e passaram a dividir essas mesmas terras entre os seus. Primeiro, foram as quinze capitanias hereditárias; depois subdivididas em sesmarias e outras divisões mais. Exploraram pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro e outras coisas. Extraíram toda riqueza que puderam desta terra e a levaram de navio para o outro lado do oceano.

Antes da chegada dos primeiros europeus, aqui viviam mais de mil diferentes povos indígenas. Aproximadamente 4,5 milhões de pessoas, e todas com casa garantida. A floresta era a casa comum de todos os povos originários. Mas eles foram escravizados e/ou mortos. Após a invasão portu-

guesa, estima-se que 90% dos povos originários tenham sido exterminados. Dentre os sobreviventes, uma grande parte foi expulsa de suas terras.

O problema da formação do Brasil, e como isso vai dar na falta de moradia, não para por aí. Entre 1500 e 1888, estima-se que cerca de 6 milhões de africanos escravizados tenham sido trazidos para este território.

Após o fim da colônia (1822), para a população negra recém-liberta da escravização formal (1888), não era possível encontrar local adequado para morar, nem emprego. Indígenas não tinham mais como acessar suas terras de origem, agora amplamente ocupadas pelo latifúndio.

Uma parte de ex-escravizados negros fugidos ou recém-libertos constituíram os quilombos. Diversos grupos indígenas também resistiram, sobretudo nos territórios mais internos do continente, como na floresta Amazônica, onde era mais difícil o acesso dos colonizadores.

Vejam, vêm daí as origens do problema habitacional do Brasil.

Outra forma de entendermos a situação atual é olharmos para o histórico da situação fundiária. Ou seja, olharmos para a divisão e o acesso à terra.

Em toda a história do Brasil, nunca ocorreu um processo relevante de divisão e distribuição de terra. Até o presente, predomina uma estrutura fundiária profundamente concentrada e desigual, baseada em grandes propriedades rurais, em que a maior parte da população não pode ter acesso à terra ou local de moradia adequado.

Até aqui, podemos dizer que o problema de habitação é, antes, um problema histórico fundiário, da terra. Então, para pensarmos em solucionar o problema de moradia, precisare-

mos tratar inevitavelmente da questão da terra, sua divisão e distribuição.

Outro aspecto importante está relacionado ao trabalho e à renda da população brasileira. Sobre isso, o sociólogo brasileiro Francisco de Oliveira nos explica que, na formação do Brasil – ou, nas suas palavras, na formação do capitalismo periférico brasileiro do século xx –, a autoconstrução da moradia é um elemento central.

Explica o sociólogo que, como o processo de industrialização no Brasil se deu com base na baixa remuneração de seus trabalhadores, estes não obtinham renda suficiente para comprar uma casa no mercado formal. Restava como opção alguma solução improvisada ou informal, em bairros muitas vezes irregulares. Grande parte desses trabalhadores e trabalhadoras foram habitar no que hoje chamamos de periferias urbanas, nas bordas da cidade, onde os terrenos eram mais baratos. E onde a situação da infraestrutura e dos serviços básicos era muito pior que nos centros urbanos.

Pensemos: mesmo empregados e com salário mensal, seus salários não eram suficientes para acessar uma moradia adequada. Alguma semelhança com o presente? Será que o salário mínimo atual é realmente mínimo?

Pois bem, para irmos ao ponto das possíveis soluções. Nas condições que vimos, apenas o Estado, por meio das chamadas políticas públicas de habitação, poderá garantir acesso à moradia adequada à parcela da população que não pode acessá-la através de sua renda própria.

Na história da recente República brasileira, duas tentativas principais foram realizadas pelo Estado para combater e erradicar o déficit habitacional. Primeiro, a política do Banco Nacional de Habitação (1964–1986). E mais recentemente

o programa Minha Casa, Minha Vida (2009–2018; 2023–até o presente). Ambos os programas, apesar de terem construído muitas unidades habitacionais, fracassaram porque não agiram sobre a origem do problema, deixando a questão da estrutura fundiária (da terra) de lado. Fracassaram também porque construíram em terrenos muito distantes dos centros urbanos, criando uma nova onda de segregação espacial. E fracassaram mais ainda porque deram a um problema complexo, o da moradia, uma solução única e equivocada: apenas construir novas casas e, pior, longe dos centros e com qualidade questionável.

Agora, juntemos as partes para esboçar uma resposta à questão que abre o texto.

É possível que todos tenhamos moradia adequada no Brasil? É preciso que seja uma casa própria? Como transformar as casas inadequadas em casas adequadas?

Podemos dizer que sim, é possível. O problema, no entanto, definitivamente, não está restrito à habitação. É um problema da formação histórica de nossas cidades e sociedade. E para solucioná-lo, o país precisaria encaminhar as reformas agrária e urbana, desconcentrando a propriedade da terra. Estas são etapas necessárias da distribuição de riqueza e da redução das desigualdades. Seria preciso também atuar em ações de controle e redução da segregação espacial, para que as cidades deixem de ser territórios tão segregados.

Também é fundamental entendermos de uma vez por todas que o problema da habitação não se resolve somente construindo novas casas. É preciso antes regularizar e urbanizar as moradias já existentes, incluindo todas as infraestruturas básicas necessárias e adequando a situação cartorária desses imóveis.

Ainda, em relação às novas casas construídas, é fundamental que elas estejam bem localizadas na cidade. Ou seja, em bairros com infraestrutura regular e perto da malha urbana existente, com acesso aos locais de emprego e demais serviços.

É preciso ainda desconstruir o mito da casa própria. Por mais que estejamos convencidos de que ser proprietário da própria casa é uma das coisas mais importantes da vida, que traz segurança, essa não é necessariamente uma condição real. Mas, para que isso seja possível, seria preciso criar programas eficientes de aluguel social e mecanismos de controle de preços do mercado de aluguel, estabelecendo regramento público e limite de preços, tanto para compra e venda, quanto para o aluguel mensal de imóveis.

Em resumo, quais as alternativas para chegarmos a essas soluções? Poderíamos esboçar pelo menos dois grandes grupos: o primeiro, via Estado, disputando seus espaços e o orçamento público para criar melhores soluções; o segundo, por fora do Estado, por meio da luta social, da auto-organização, da autoprodução e da autogestão.

Pela via institucional (do Estado), é preciso eleger representantes comprometidos com o tema. Mas não só, é preciso cobrar e pressionar os poderes públicos em todas as esferas, disputando as verbas públicas para que elas sejam destinadas às políticas habitacionais efetivas. Por exemplo, o principal programa habitacional nacional, o Minha Casa, Minha Vida, precisaria ser integralmente reformulado para não repetir os erros do passado recente.

Pela via instituinte (fora do Estado), é preciso fortalecer e descriminalizar as iniciativas coletivas de luta por moradia, como os movimentos sociais que lutam diariamente produ-

zindo e gerindo ocupações de forma auto-organizada. Em vez de “invasores criminosos”, como costumam classificar a imprensa e a maior parte do Poder Judiciário, esses grupos são, na verdade, produtores de soluções habitacionais onde o Estado não cumpre sua obrigação constitucional.

Pelas duas vias, é possível construir alternativas aos modelos atuais de produção da moradia. Dentre muitos aspectos dessa agenda de possibilidades, poderíamos destacar: a tão sonhada e difícil reforma urbana e agrária, como solução para a desconcentração e a distribuição fundiária; a regularização e a urbanização pública de todos os assentamentos precários, favelas e moradias inadequadas hoje existentes no Brasil; a construção de novos conjuntos habitacionais públicos e a reforma de prédios vazios nos centros urbanos – via Estado –, destinados aos programas habitacionais, inclusive de locação social; a reformulação e a correção integral do programa Minha Casa, Minha Vida; a produção assistida por meio das Assessorias Técnicas de Habitação de Interesse Social e até mesmo a autogestão integral do canteiro de obras.

Num futuro cenário ideal, todas essas soluções, independentemente da forma de produção, poderiam ainda ser acessadas sob a forma de propriedade (privada ou coletiva) ou como serviço público (locação), e geridos pelo Estado, pelos próprios moradores, ou ainda pela parceria de ambos.

CAPÍTULO 3

Deseducar no capitalismo para uma educação pós-capitalista

MARIAN DIAS E DÉBORA GOULART

I

Este ensaio se propõe a ser um ensaio-transparência com a intenção de mostrar os andaimes da sua construção em meio a encontros e debates. Conversamos com estudantes de cursos de licenciatura, que compartilharam suas experiências enquanto alunos e seus projetos como futuros professores. Se a educação escolar se faz geralmente em nome de um futuro, perguntamos a esses jovens professores em formação – ao constatarem uma ameaça ao futuro da humanidade e do planeta, em um horizonte de expectativas cada vez menores – como eles pensam o futuro da educação. Há escola? E o ato de educar, o que tem sido?

Em qualquer pequena cidade ou vilarejo encontramos locais que se destinam à educação das pessoas dali. Cadeiras de qualquer tipo em fileira ou círculo, pessoas sentadas no chão, aprendentes em maior número que o ensinante. Com uma lousa ou parede, com ou sem outros espaços além deste, a chamada sala de aula foi se reproduzindo mundo afora para

ensinar às gerações mais novas como é viver em sociedade, numa situação social em que esse espaço passa a representar “o mundo lá fora” em contraste com os espaços domésticos em que as famílias ou grupos originários ensinam.

Até o início do século xx, trabalhadores e trabalhadoras podiam realizar suas tarefas apenas com os conhecimentos necessários ao próprio trabalho. A educação, como o capitalismo, era separada por classes. A educação formal, escolar, era destinada apenas aos que detinham capital e dirigiam as sociedades. As mercadorias ganharam o mundo ao longo dos séculos e os processos para fazê-las foram ficando mais complicados, exigindo mais domínio técnico e mais informação. De um lado, para as mais elementares tarefas era preciso trabalhadores que soubessem ler e contar; de outro, as pessoas se percebem em um mundo ampliado e passam a precisar saber mais sobre esse novo mundo. A escola capitalista foi o formato que deu aos que trabalham o que queriam e aos donos do capital o que necessitavam.

Contudo, a história está sempre em movimento. E, com o atual estágio do capitalismo, produzimos tecnologias que não apenas são mediadoras, mas que passaram a se impor, elas mesmas, às relações e às pessoas (e isso ficou ainda mais evidente durante a pandemia). Nos tornamos capazes de produzir mercadorias em excesso além de um tipo de tecnologia sobre a qual não temos controle e sequer conseguimos projetar, antecipar ou mesmo imaginar seus efeitos, como a bomba atômica, a internet e a inteligência artificial.

Tal como as mercadorias, as escolas estão em toda parte do mundo contemporâneo, embora ainda sejam negadas aos grupos considerados descartáveis ou sob forte dominação de outro (mulheres e grupos religiosos fundamentalistas com

poder de Estado, zonas de guerra e refugiados, por exemplo). A ideia de educação como redenção, libertação e igualitarismo cada vez mais se torna apenas uma mentira manifesta: é a expressão pública do que opera como educação para a subordinação, dominação e desigualdade.

A escola capitalista não só prepara para as relações de classe, como ensina as instituições e grupos sociais como universalizar as relações hierárquicas, reprodutoras das desigualdades, com a finalidade de perpetuar a dominação entre as classes e grupos. A escola ensinou os trabalhadores e patrões da empresa como operá-la. E, agora, a empresa ensina a escola, tal como os quartéis, as prisões, as igrejas, os movimentos, os partidos.

As relações de poder se encontram e se atravessam nessas instituições. Na escola, parece óbvia a relação hierárquica entre quem sabe a matéria (professor) e quem está ali para aprendê-la (estudantes). Embora não tão evidente, é igualmente presente a hierarquia do mais popular, do mais forte e esperto, sobre aqueles e aquelas mais introvertidas e invisíveis. Tudo vivido como se este fosse o único modo possível de se relacionar no dia a dia, em um eterno presente. Vivemos pressionados para superar apenas o dia de hoje, em um presentismo que não passa. E isso não nos permite perceber os laços com a tradição do passado (laços que, talvez, tenham sido efetivamente rompidos), nem projetar e imaginar um futuro.

Na medida em que as escolas se expandiram no capitalismo e trouxeram para dentro de si as relações de dominação – classe, raça, gênero, orientação sexual, deficiências, colonização –, os seus métodos e discursos foram se modificando para que tudo se mantivesse igual, tornando possível o encontro das dominações como constituinte, geral e uni-

versalizante, de todas as relações. A forma escolar tornou-se a forma capitalista da educação ordenada pelo Estado e suas instituições, fornecendo a ossatura que sustenta a educação escolar com a qual Estado e capital podem construir pedagogias capitalistas que operem em todos os espaços, sejam eles públicos ou privados, coletivos ou individuais, no Estado ou na empresa.

Educar pessoas, grupos e sociedades inteiras exigiu a reinvenção da profissão de ensinar e a criação de instrumentos que ampliassem o número dos que aprendem com um número muito menor de pessoas que ensinam. As tecnologias, de livros a aplicativos, se colocam entre as relações humanas dos que ensinam-aprendem. Quanto mais importância é dada aos instrumentos dessa mediação, menos humanidade está presente nessa relação que pode não ser mais de troca, mas de simples repetição.

A proposta é aprender mais rápido, com menos gente envolvida, sem conhecimento e culturas locais; a aula e a matéria dada passam a ser apenas a explicação de um grande manual de instruções, sem território, ultrapassando fronteiras para educação de multidões sem rosto, mas com muitos cliques. A educação por metas e resultados que leva a mais competição e meritocracia alimenta mais controle e cada vez menos espaço para que os desejos, dúvidas e fragilidades, de cada um e de todos, possam ser parte do processo educacional.

Contudo, ocorrida a ruptura com o existente e forjada a abertura para um novo mundo, como imaginar a educação?

II. DEPOIS DO FIM, O COMEÇO

A finalidade de uma educação pós-capitalista, em que o desejo e a necessidade são bases, é a de que o singular possa se expressar no coletivo.

Para tal objetivo, as fronteiras e definições do que é o Eu, em uma sociedade na qual as necessidades coletivas estejam supridas, estarão constantemente em questão, uma vez que as potencialidades do Eu, tanto as atuais como as não existentes, só podem ser exercitadas a partir do contato com o Outro, coletivamente. Ou seja, propomos pensar que o horizonte da educação possa ser orientado para o *desenvolvimento ético e estético* de cada indivíduo. Contudo, não dá para ter como meta a formação de um tipo ideal, um modelo a ser alcançado, pois, para isso, alguns teriam de se considerar no direito de decidir a respeito de como educar o outro.

Um dos aspectos primordiais desse arranjo seria a recusa da hierarquia entre os saberes, especialmente os do intelecto sobre os do corpo e os artísticos. Em outras palavras: *uma constante atenção para não reproduzir a divisão entre “força física” e “intelecto”*, que nos causou e nos causa tanto sofrimento ao pretender oferecer justificativas para a opressão. Uma educação em que não se possa dançar não é uma educação. E isso porque podemos desejar que a educação tenha duas dimensões inseparáveis: de si e do outro. Conhecer melhor a si e aos outros, os caminhos que nos trouxeram até nossas vidas atuais; como os grupos, a cultura e a sociedade são parte de mim e eu posso expressar e ser a cultura e a sociedade. A relação entre eu e o outro como responsável por tudo que nos cerca e com o que estamos em troca permanente. Eu, o outro, os grupos, as coisas, as relações, a natureza, o planeta, a história.

Educar como modo de vida, e não como transmissão. Como aprender a viver consigo e com o mundo? Sempre existirá o que se sabe ou não se sabe. Um objeto, um incômodo, algo que precisa ser conhecido e, para tanto, é preciso que isso seja desejado. Conceber a educação como o desejo de saber sobre o que não se sabe, não a partir de uma lista criada por especialistas, mas numa sequência que é construída coletivamente por aqueles que, por viverem juntos, desejam conhecer.

Ao mesmo tempo que trazemos a autorreflexão para o centro da educação, tratamos de uma apropriação de conhecimentos coletivos a partir do modo de vida e de sua história. A relação entre ensino e aprendizagem não seria mais separada em pessoas diferentes – o ensinante, o aprendente, mas um duplo movimento de ensinar-aprender entre pessoas e de si. Mas e quando falamos da educação de crianças? Quem educa os mais jovens? A educação dos mais jovens seria possível como atividade coletiva de cuidado e ensino-aprendizagem.

Ter sempre presentes as duas dimensões da educação: de si e do outro; neste segundo aspecto, a educação se consolida como responsabilidade pelas gerações mais jovens, já que qualquer adulto estará implicado com os cuidados dos mais jovens. O processo de formação de todos se desdobra em saber ensinar e saber cuidar de si e do outro. Nessa medida, todos podem ser professores e cuidadores.

As responsabilidades pelas gerações de crianças e jovens são compartilhadas entre os adultos, realizando a educação em equipamentos: bibliotecas, centros culturais, espaços de lazer, centros esportivos, ateliês de artes plásticas, jardins botânicos, museus, estúdios musicais, barracões de escolas de samba, espaços teatrais etc. Assim, jovens passariam a

inserir-se gradativamente na responsabilidade de cuidados com crianças, assistidos por adultos, cujos conhecimentos especializados seriam direcionados para a sistematização de projetos nos territórios. *A especialização seria uma forma de conexão entre os pontos-projetos dessa política educativa em formato de constelação.*

Uma sociedade educadora sem escolas do modo como atualmente a entendemos, mas com espaços educativos múltiplos, diversos, amplificados pela presença nos territórios e pela vinculação com o modo de vida da comunidade, pela construção coletiva de suas propostas e realizações. Uma constelação educativa articulada pelos espaços onde se desenvolvem e pelos grupos que a estes estão ligados. *A escola passa a ser o espaço onde a educação acontece.*

III. REVERBERAÇÕES

Espaço As construções dos espaços teriam que ser planejadas arquitetonicamente para acolher o movimento de articulação entre os saberes do corpo, do pensamento, do individual e do coletivo, de modo a refletir a horizontalidade das relações. Isso implica em um espaço a ser imaginado e reconstruído, em que a educação será mais um dos elementos a serem transformados, juntamente com a questão dos meios de locomoção, do lazer, da saúde, da alimentação e da arte nas cidades e nas vilas. A escola é corpo, casa, cidade.

Tempo O tempo passa a ser concebido como mais um elemento da relação educativa em vez de ser um limite ou um marco divisório da vida. O tempo singular de aprender diversas possibilidades de saberes. Uma das possibilidades dessa

nova relação foi expressa na seguinte fala: “você pode, por exemplo, estar professora de geografia, e não ser isso para sempre, e você pode depois fazer outra coisa. Você pode fazer várias coisas ao mesmo tempo, dentre as quais dar aula de geografia”. Da mesma forma, podemos aprender geografia e depois fazer outra coisa, aprender várias coisas ao mesmo tempo, em locais diferentes.

Linguagem Dada a prioridade do conhecimento como processo inseparável da autorreflexão, o modo de olhar para si e para o grupo no constante processo de aprender e de ensinar precisa passar por outras nomeações em que “gestão das emoções”, “destaque”, “competência”, “mérito”, “desempenho”, dentre tantas outras, deixem de fazer sentido.

IV. CONCLUINDO...

A partir de um cenário em que a educação é apenas mais um elemento da constelação em que o Eu se forma e constrói laços sociais, *as escolas podem ser encaradas como em movimento centrífugo nas sociedades*: em todas as partes e todas as direções, há possibilidades de ensinar/aprender. De outra parte, *os conhecimentos específicos*, necessários para as descobertas e soluções científicas aos desafios da humanidade, demandariam *um movimento centrípeto* de aprofundamento e atenção, o que seria possível dada a autonomia dos indivíduos em seu processo de autoconhecimento e o amparo em rede construído por uma educação maximalista coletiva.

CAPÍTULO 4

Por outra determinação social da saúde*Para além de Sísifo*

DIEGO DE OLIVEIRA SOUZA

Como seria a saúde numa sociedade pós-capitalista?

Para responder à pergunta, partimos da premissa da determinação social da saúde, que implica rechaçar qualquer visão fragmentadora para adotar um olhar processual e dialético. Essa mudança de perspectiva permite escapar dos causalismos para entender a saúde como processo, socialmente determinado. Enxergada assim, a saúde não seria o resultado da interação de diversos fatores (fragmentos), mas um processo uno, embora heterogêneo, que expressa a generalidade das relações sociais que a constituem. Ora, se as relações sociais estão constituídas sobre processos de desigualdade, com exploração e opressão de muitos por poucos, a saúde só poderia se expressar como processo no qual impera a degradação.

Ao considerar a complexidade da degradação da saúde, deparamos com múltiplas dimensões, cujas nuances concretas não abordaremos. A fim de viabilizar esse exercício de abstração, destacam-se duas dimensões sobre a saúde no capitalismo. A primeira diz respeito à degradação em si, expressa no adoecimento dos indivíduos e dos grupos, pelo viés das

classes sociais. A segunda tem a ver com as respostas dadas ao conjunto de problemas de saúde individuais e coletivos. Num caso e noutro, tem-se processos socialmente determinados.

Na dimensão da degradação, pode-se pensar nas múltiplas formas de adoecimento dos trabalhadores, mutilados e aviltados (física e mentalmente) pelo trabalho que supostamente dignifica o homem. Podemos pensar no adoecimento relacionado ao pauperismo absoluto, à fome e à ausência de serviços urbanos básicos. Para além das doenças relacionadas à condição de proletarização e pobreza, há doenças provocadas pela aceleração espaço-temporal da dinâmica contemporânea, o que inclui os efeitos da destruição da natureza pelo próprio modo de produção, o tipo de alimentação que somos impelidos a ter, e o modo como são moduladas as relações afetivas, entre outras expressões que alcançam diversas classes e grupos sociais.

No que concerne à dimensão das respostas dadas, tem-se alguns níveis, com destaque para as respostas técnico-científicas das profissões da saúde, e as respostas sócio-políticas implementadas pelo Estado e/ou pela sociedade civil na elaboração de políticas, programas ou projetos que incidem diretamente na saúde ou em outros complexos sociais correlatos. Em geral, as soluções criadas estão presas à mesma espiral que gerou os problemas que se busca solucionar, o que se manifesta na mediação predominante da “forma mercadoria”.

O ato do pagamento por um cuidado ou serviço de saúde – seja diretamente a um suposto profissional autônomo, seja pela mediação de um Estado provedor de políticas de saúde, mas que compra e dinamiza o complexo médico-industrial/ financeiro – constitui uma racionalidade

reificada, cuja pedra de toque é a “forma mercadoria”. Trata-se de uma espiral aprisionadora (a categoria alienação vem a calhar), porque a própria ciência e a filosofia encarregadas de entenderem e transformarem essa realidade são constituídas sobre as mesmas bases, reproduzindo a mesma dinâmica. As ciências da saúde passam a atuar sob uma racionalidade que se integra à mercadorização, elas mesmas se transformando em mercadorias. Seus produtos, ao chegarem à dimensão das respostas à degradação, em geral são acessíveis via mercado (ou por um Estado que o complementa).

A mercadorização, soerguida da exploração, se articula com as relações de poder e dominação, a exemplo da (re)criação das opressões de gênero, etnia etc. no capitalismo. Obviamente, as relações de opressão e dominação tanto aumentam a degradação da saúde de determinados grupos, quanto viciam as respostas, constituídas predominantemente por homens brancos ocidentais do Norte global para outros homens brancos ocidentais do Norte global. Não se percebem as particularidades do processo saúde-doença dos grupos oprimidos/ dominados, nem se entende a potencialidade das respostas oriundas de outras perspectivas culturais, a não ser quando é lucrativo mercadorizá-las: pensemos no caso dos saberes dos povos originários e como são rechaçados pela cultura hegemônica. Ou, quando convém, são apropriados pelo mercado.

As relações de poder se reproduzem de diferentes formas dentro do nível técnico-científico das respostas à degradação da saúde. Provavelmente, a mais emblemática delas é a hierarquização entre as profissões da saúde, sobretudo pela centralidade da profissão médica. Ao mesmo tempo em que se cria uma espécie de fetichismo da sociedade com essa

profissão (e dela consigo mesma, assim como das outras profissões para com ela), reforçam-se contingências mais afeitas ao modelo biomédico, seus ensimesmamentos e causalismo. Isso porque, embora essa profissão seja valorosa, cria-se uma dinâmica que superestima seu papel nas respostas a serem dadas à degradação da saúde, em detrimento das demais profissões e saberes – o que contribui para a invisibilização da determinação social da saúde.

As respostas aos casos particulares acabam sendo, predominantemente, um ataque às doenças desenvolvidas nos indivíduos, conformando um modelo fluidamente incorporável à dinâmica da mercadorização. Convém ressaltar que a construção dessas respostas inócuas é incorporada por sujeitos bem-intencionados, profissionais dedicados e que se preparam para ajudar outrem. Não se trata de uma questão moral ou de uma intenção deliberada, mas de um processo social que produz uma determinada forma de conceber o problema e, portanto, de enfrentá-lo. É como se cada profissional ou pessoa que quer dar respostas aos problemas de saúde fossem Sísifos rolando suas pedras montanha acima, fadados a repetir a tarefa eternamente. Isso não significa que não haja sucessos pontuais; mas significa que, do ponto de vista genérico, a degradação da saúde só avança. Pois, quanto mais a ciência e a tecnologia da saúde evoluem, mais problemas de saúde surgem. Ou ainda, são recriados os antigos problemas, como epidemias e pandemias, de ordem física e mental.

Há um imbricamento – ou uma determinação recíproca – entre as duas dimensões que aqui tratamos. A degradação da saúde impõe a necessidade de respostas que, majoritariamente, constituem-se a partir da mesma visão de mundo que gerou a degradação. Por serem respostas

inócuas, retroalimentam a degradação. Obviamente, a sociedade e as suas determinações não são monolíticas, mas são heterogêneas e permeadas pelas lutas sociais.

Respostas contra-hegemônicas existem e nos fazem avançar. Pensemos no caso de políticas sociais de saúde que incorporem, em alguma medida, a premissa da determinação social da saúde, a exemplo do Sistema Único de Saúde (sus) no Brasil. Passos importantes são dados no enfrentamento da degradação da saúde por dentro do capitalismo, o que não acontece sem o conflito com outras perspectivas que invadem o sus como parasitas que o corroem, a exemplo das contrarreformas de caráter neoliberal.

São respostas insuficientes, porque ainda partem das possibilidades determinadas pelo próprio modo de produção, sendo incorporadas e refuncionalizadas por ele. Caminhos como o sus, embora insuficientes para se imaginar concretamente a saúde no pós-capitalismo, devem ser defendidos e fortalecidos, desde que não enveredem pelo caminho da romantização. O sus traz lições para o futuro, mas é parte da natureza contraditória desse modo de produção. É como se, em vez de cada Sísifo empurrar sua pedra sozinho, agora empurrassem todos juntos a mesma pedra. Vai-se bem mais longe, talvez com menos esforço, mas a pedra segue a rolar abaixo e a tarefa a ser repetida diuturnamente.

Disso resulta um modelo que, embora tenha tensões e contestações, tende a ser hospitalocêntrico; voltado ao tratamento de doenças a nível individual; baseado em uma ciência reificante que ignora outros saberes; que fetichiza a figura do médico (também outras profissões, em níveis diferentes); e que tem, como pedra de toque, sua integração direta ou indireta a um sistema mercantilizado em todas as esferas, da pro-

dução à financeirização, do caso clássico da indústria farmacêutica às novas formas de transformar seguros de saúde em ações no mercado financeiro. Com esses elementos, a determinação social da saúde só poderia confluir para a degradação.

Fica evidente que o ponto nevrálgico está na superação do próprio modo de produção capitalista. É preciso romper com a base material que determina nossa atual subjetividade e as respostas que somos capazes de formular ou de aceitar como sendo as mais adequadas. Talvez seja algo como descobrir que, no final das contas, não precisemos rolar a pedra montanha acima, desobedecendo à tarefa/castigo. Talvez até mesmo destruir a pedra ou até descobrir que ela nunca existiu. Talvez abandonar a montanha rumo a outro lugar. Ou, quem sabe, fazer dela um lugar no qual se possa viver em comunidade e em equilíbrio com a natureza, fato decisivo para uma outra determinação social da saúde.

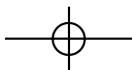
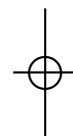
Dando um pouco mais de concretude à analogia, é possível imaginar tendências. Ora, em uma sociedade baseada em formas solidárias de trabalho em vez da exploração/dominação, será possível produzir, dialeticamente, novas formas: de conceituar a vida; de produzir e se relacionar com a natureza; de consumir; de construir afetos; de homem; de mulher; de outros gêneros; de arte; de ética; de ciência; e assim por diante, no interior de uma dinâmica favorável à conexão entre a luta individual e as potencialidades do gênero humano (emancipado). Talvez essa sociedade seja capaz de forjar determinações sociais que nos conduzam à predominância da saúde sobre a doenças.

Talvez tenhamos uma sociedade naturalmente promotora da saúde e que construa formas de intervir nos problemas de saúde que sejam antes coletivas do que individuais. O

termo coletivo deve ser entendido como algo que condiciona um coletivo de pessoas (profissionais? Não sabemos, pois o próprio termo profissão pode não fazer sentido sob outra racionalidade) auto-organizadas (sem hierarquias ou relações de poder entre elas) que agem para e com outras coletividades, incluindo saberes diversos.

Claro, processos e procedimentos para o tratamento de indivíduos adoecidos, executados dentro de estruturas físicas adequadas para tal, ainda serão necessários (mas não na forma de hospitais, esqueçamo-los). Todavia, eles devem compor a dinâmica, e não a furtarem para si. O que hoje chamamos de remédios, aparelhos de diagnóstico, intervenções cirúrgicas ou qualquer outro conhecimento e tecnologia produzida no capitalismo devem ser apropriados por uma sociedade emancipada, mas refuncionalizados na direção de uma processualidade na qual o coletivo e o individual estejam equalizados, sem a mediação da compra e da venda.

As nuances de como isso pode ocorrer ou a concretude das respostas que a humanidade poderá dar aos problemas de saúde são inimagináveis. Não podemos ter respostas para as perguntas que ainda não formulamos ou nem somos capazes de formular. O que podemos supor, nesse exercício reflexivo, é que a determinação social da saúde é o ponto de partida e o ponto de chegada. Por essa premissa, constata-se que é preciso superar o atual modelo de saúde, o que pressupõe a superação da sociedade da qual faz parte. Abre-se o caminho para uma outra sociedade (tomara, comunista), com sua própria forma de determinar a saúde.



CAPÍTULO 5

Existirá Estado após o capitalismo?

ANA SYLVIA MARIS RIBEIRO

Existe sociedade sem Estado?

Antes da colonização, iniciada a partir do século XVI, havia no continente americano dezenas de sociedades indígenas que não se organizavam segundo a forma estatal de poder centralizado. Enquanto a Europa ocidental colonizadora era dominada por monarquias absolutistas, em diversas sociedades indígenas a palavra “chefe” e o lugar de controle central nem existiam. A vida e a produção material dessas sociedades eram atravessadas por relações completamente diferentes da troca de mercadorias e do Estado, como aquele que detém o “monopólio do uso legítimo da violência” sobre seu povo e vizinhos. Isso não quer dizer que eram sociedades atrasadas ou menos desenvolvidas, mas que as relações com a natureza e com outras sociedades eram diferentes da que foi imposta com a colonização.

A colonização da América, assim como em outras partes do Sul global, foi um processo histórico violento de imposição de outro sentido de sociedade. O trabalho para produção de mercadorias, ou para a manutenção da vida dos colonizadores, foi imposto primeiro aos indígenas, depois aos africanos sequestrados, trazidos ao “novo” continente. Sob o domínio das monarquias europeias, os primeiros séculos de

colonização foram marcados pelo uso da violência direta e pela implantação do trabalho escravizado nas colônias, que destruiu a organização das sociedades preexistentes.

Colonizadores, cientistas e estadistas defenderam a dominação colonial com base na ideia de progresso, afirmando a vitória das formas de produção mais desenvolvidas sobre as sociedades consideradas inferiores, mais próximas da natureza. Junto ao enriquecimento dos Estados europeus às custas da exploração dos territórios e corpos das pessoas colonizadas, foi posta em marcha em séculos posteriores a dominação capitalista, baseada na exploração do trabalho, na produção de mercadorias e no aumento do fluxo de dinheiro.

A criação do sistema mundo com a industrialização e a expansão em massa da maquinaria e das quinquilharias produzidas pelo capital transformou a violência em processo civilizatório. Com a dependência generalizada de mercadorias e dinheiro para sobreviver, a vida se passa na sociedade capitalista como se tivéssemos engolido o chicote que açoi-tou nossos antepassados. O que antes era feito sob violência direta – trabalhar para sobreviver à colonização – passou a ser uma prática encarada como necessidade natural dos seres humanos.

O Estado aparece nesse contexto como instância necessária para organizar politicamente a sociedade, os interesses individuais e das classes mais poderosas. O Estado democrático de direito é a forma historicamente mais desenvolvida de Estado. Apesar de promover mais liberdades individuais do que as ditaduras e monarquias, a ideia ética de igualdade das pessoas está amarrada à exploração do trabalho, à produção de mercadorias e à acumulação de dinheiro.

O Estado serve para garantir a vida dessa estrutura abstrata que domina a sociedade. Nesse sentido, o Estado vai defender necessariamente a propriedade privada e o direito dos cidadãos apenas enquanto proprietários de mercadorias, em vez de garantir a vida das pessoas em sua diversidade possível. Mesmo com reconhecimento legal do direito dos povos indígenas e de outros grupos vulnerabilizados pelo sistema, no Brasil e em outras partes do mundo, esses direitos encontram-se sempre em risco e são objeto de disputa política. Na crise do capitalismo, o direito à vida e a dignidade das pessoas sem propriedades são sempre as primeiras coisas a serem rifadas e destruídas.

O FUTURO É ANCESTRAL

Após 200 anos da Revolução Industrial, a imposição do trabalho abstrato capitalista começou a revelar sua superfluidade histórica. Primeiro as máquinas, depois os robôs, seguidos pelas plataformas digitais alimentadas por inteligência artificial, passaram a suprimir os postos de trabalho em uma velocidade nunca antes vista. Diante da falta de empregos promovida pelo desenvolvimento tecnológico, começou a surgir uma série de movimentos sociais na esteira do Vida Além do Trabalho (vat).

A princípio, as lutas desses movimentos sociais ainda caminhavam por dentro da institucionalidade, exigindo redução legal da escala de trabalho dos poucos postos de empregos serviços que ainda restavam. Com o endurecimento da crise, algumas células do Vida Além do Trabalho (vat) foram se transformando em Vida Sem Trabalho (vst). Nesse momento, o movimento se fragmentou, com uma parte das pessoas

ainda lutando institucionalmente pela garantia de renda básica e aposentadoria imediata, irrestrita e universal, para todos os brasileiros. Outra parte do movimento começou, pouco a pouco, a procurar as sombras do guarda-chuva do Estado e do capital.

Sem trabalho, as pessoas passaram a se encontrar em diversos lugares que antes eram só de passagem. Ruas, parques, praças, espaços abandonados em geral, serviam de lugar de encontro de quem não se via há muito tempo. Alguém sempre trazia um pãozinho, o resto da janta, um pacote de bolacha, o que tivesse, para compartilhar nesses encontros com aqueles que estavam com fome. Em pouco tempo, não era só comida o que as pessoas traziam: eram roupas, cobertores, fotografias, jogos, brinquedos, tudo o que já tinha tido algum valor um dia era levado nos encontros para ser compartilhado ou doado para outras pessoas.

Junto com as coisas materiais, as pessoas começaram a oferecer também histórias e conhecimentos e, rapidamente, os espaços de encontro foram se transformando. Algumas ruas, que já estavam com o asfalto ruim, foram picaretadas para dar lugar ao solo e à plantação de mandioca e feijão. Sementes de frutas e leguminosas, tratadas como lixo nas metrópoles, passaram a ser guardadas, secadas e replantadas por qualquer um, em qualquer espaço que despontasse uma terrinha. Os encontros de vst ganharam força quando as pessoas começaram a abrir as cozinhas e banheiros de suas casas para os encontros. Depois, alguns profissionais, já sem clientes, começaram a abrir as clínicas médicas, odontológicas e de cuidados em geral para os encontros e para a doação.

Algumas pessoas tentavam organizar os encontros. Alguns encontros se deixavam organizar, outros, a maioria, eram es-

sencialmente caóticos, movidos principalmente pelo prazer do convívio direto, somados a anos de sofrimento, frustração e isolamento capitalista. Em cada vez mais lugares, o encontro nunca acabava: ora uns iam, outros permaneciam, mas sempre tinha gente, conversando, cozinhando (às vezes, em cozinhas improvisadas), lendo ou vendo algo, montando ou desmontando alguma parafernália, descansando. Sobre tudo, as pessoas estavam ali para dar algo seu, ou de si, para o outro, ou apenas para existir enquanto seres sociais.

Os encontros a princípio atraíam aqueles que perderam seus empregos, perderam dinheiro no jogo do tigrinho, perderam a família, enfim, pessoas que vivenciaram perdas abruptas e aquelas que já estavam acostumadas a perder. Lá, elas percebiam que ainda tinham muito o que doar e compartilhar. Em pouco tempo, os encontros se expandiram muito, quando começaram a receber também aqueles que tinham se dado conta da perda do sentido da vida.

A polícia era instruída a reprimir os encontros de vst, mas a cada dia a repressão também perdia sentido. A única mão de obra que restava institucionalmente, a força policial, já não conseguia viver também sem, em algum momento, participar de algum encontrinho. Sem contar que a polícia, a despeito de toda violência, sempre era bem recebida nos vsts, assim como todas as pessoas, com um chá quente, água fresquinha ou alguma história antiga. Isso não quer dizer que os conflitos não existiam, mas as armas e a violência física eram extremamente rechaçadas nos encontros.

A experiência coletiva, da vida mediada pelo presente, pela doação e pelo compartilhamento, ressignificou uma série de momentos da vida. A vida sem trabalho também implicava no cotidiano sem dinheiro e sem consumo. Havia

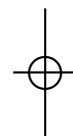
muita dor e muito luto a ser processado. Rituais de fins e renovação passaram a ser celebrados com festas e silêncios partilhados. A fome, a moradia, a higiene, as necessidades e o cuidado tomaram outros contornos sem a imposição abstrata do trabalho. Sempre havia um recurso ou um abraço. A sociedade já tinha produzido coisas demais.

A entrada de jovens de classe abastada nos encontros mostrava a todos como a maioria das coisas produzidas só tinha sentido quando compartilhada. Vastas extensões de terra foram doadas para a produção agrícola sem agrotóxicos, em pequena e média escala, além de uma multiplicidade de iniciativas de reflorestamento. Em diversas partes do mundo, iniciativas parecidas começaram a despontar. Alguns encontros de VST mantinham comunicação com encontros de outros continentes.

Um dia, alguém mencionou que os encontros lembravam alguma coisa há muito tempo esquecida. Foi então que a história do *Potlach* reapareceu como conversa e entendimento, muitos anos após o extermínio das práticas dos povos originários e de sua recuperação teórica pelo movimento de maio de 1968. Várias sociedades indígenas tinham como prática de organização social o ritual, o encontro e a festa, enquanto celebração da vida. Nessas celebrações, era realizada a doação, chamada de *Potlach*. Determinadas pessoas e grupos apresentavam outros grupos e indivíduos com objetos que lhes fossem significativos e úteis. A organização dessas sociedades se dava em torno da produção de presentes para a cerimônia de doação. Era uma dinâmica bem diferente da relação de troca de mercadorias desenvolvida pelo capitalismo. Os *Potlaches* chegaram a coexistir na América do Norte junto com a formação dos Estados Unidos e Canadá, sendo proibido pelos

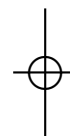
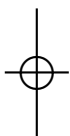
governos desses países no final do século XIX, sob alegação de que a prática empobrecia os indígenas remanescentes e marginalizados. Ideólogos capitalistas os classificavam como cerimônias do desperdício.

A experiência do *Potlach* ganhou novo sentido na prática política do presente. O presente passou a se transformar literalmente em presente, em pequenos rituais de entrega e partilhamento de afetos, para além das coisas. Ela abriu a porta para a construção do fim do Estado como forma de organização social que o destruiu. O Estado seguiu existindo por mais algum tempo, governando aqueles que, apegados às coisas e ao medo, tentavam se agarrar a alguma ordem do “pai” Estado. Mas o tempo da ordem estatal e patriarcal foi sucumbindo aos sentidos do coletivo que pulsava. Talvez ele ainda exista no coração e na mente de algumas pessoas, mas as bases materiais e cognitivas para sua existência foram conscientemente negadas pela nova sociedade que surgia, a partir do encontro e da doação direta.



PARTE III

ALÉM DO TRABALHO



CAPÍTULO 1

**É possível trabalhar pouco, com
prazer e ter uma boa vida?**

JOSÉ PAULO GUEDES PINTO E

GUILHERME PRADO

Pergunte a qualquer pessoa o que ela mais deseja e a resposta será algo comum, mas muito difícil de entender: a felicidade. Um gênio da lâmpada ficaria sem ação diante desse desejo, porque a ideia de felicidade não é a mesma em todas as sociedades, nem em todas as épocas. Muda com o tempo, com a cultura e com a história. Para nós, autores deste texto, *felicidade é trabalhar pouco, em trabalhos prazerosos e viver bem*. Ter tempo livre para fazer o que quiser e, ao mesmo tempo, ter conforto material e uma vida comunitária rica.

A boa notícia? Sim, isso já seria possível hoje. A má notícia? Isso só é real para uma minoria ínfima. Cerca de 100 milhões de pessoas – pouco mais de 1,2% da população mundial – detêm quase metade de toda a riqueza existente no planeta. Ou seja: vivemos a era de maior produção de riqueza da história, mas também a era de maior concentração dessa riqueza.

Na pirâmide social, logo abaixo dessa elite minúscula (mas poderosa) existe uma vasta classe média – algo em torno de 45% da população mundial. Ela tem acesso a muitos bens materiais. Mas, em troca, entrega boa parte da sua vida ao trabalho. E não a qualquer trabalho: muitas vezes são empregos sem sentido social, burocráticos ou puramente repetitivos. O livro *Bullshit jobs* (empregos “de merda”), de David Graeber, explica como a elite econômica mantém o restante da população ocupada só para não ter que lidar com gente com tempo livre – e potencialmente perigosa para a ordem vigente.

Mas esse pessoal, essa classe média global, mesmo tendo um padrão de consumo muito superior ao de reis de séculos atrás, vive sob estresse constante, ansiedade, depressão e um vazio de sentido. Só nos Estados Unidos da América, país-símbolo do capitalismo, a taxa de suicídios cresceu 33% entre 1999 e 2017.

O planeta hoje é, ao mesmo tempo, super rico e miseravelmente desigual. Em 2019, a produção mundial de grãos bateu 9,4 bilhões de toneladas, o que dá mais de mil quilos por pessoa ao ano. Segundo a economista Kate Raworth, que escreveu o livro *Economia donut*, apenas 10% dos alimentos desperdiçados no mundo bastariam para alimentar todas as pessoas com fome. Mesmo assim, o Índice Global da Fome de 2022 mostra que uma em cada dez pessoas ainda passa fome.

Na tecnologia, o cenário se repete: enquanto celebramos (ou não) a inteligência artificial e o 5G, 2,7 bilhões de pessoas nunca sequer acessaram a internet. Vivemos o paradoxo de uma sociedade da fartura com milhões morrendo de diarreia por falta de saneamento.

Temos três grandes realidades convivendo hoje: uma elite obscenamente rica, uma classe média materialmente abas-

tada mas psiquicamente esgotada, e uma multidão de pobres em sofrimento extremo. E no topo disso tudo, bilionários como Jeff Bezos e Elon Musk acumulando fortunas maiores que o PIB de países inteiros – enquanto seus trabalhadores sofrem condições de trabalho degradantes, como urinar em garrafas por falta de tempo para ir ao banheiro.

É POSSÍVEL VIVER BEM COM MENOS?

Se produzimos muito, também desperdiçamos muito. Do *fast fashion* da Shein aos *smartphones* feitos para quebrar rápido. Parece sensato formar engenheiros para projetar produtos que estraguem mais rápido, só para gerar lucro?

Se você é um estudante de engenharia, talvez seja mais prazeroso projetar coisas que durem mais, que façam sentido do ponto de vista social, do que projetar coisas que irão virar lixo rapidamente. Imagine se nossas roupas, eletrodomésticos e celulares durassem quatro ou cinco vezes mais. Consumiríamos 75% menos, trabalharíamos menos e viveríamos melhor. Mas o capitalismo precisa do consumo constante. Por isso, até o lazer vira mercadoria: em vez de praças e espaços públicos, temos shoppings e parques pagos.

O uso do automóvel como transporte individual, símbolo da “carrocracia”, é outro exemplo de irracionalidade: mais poluição, mais trânsito, mais gasto de energia. Não só desestimula os meios coletivos de transporte (mais eficientes), mas torna as cidades mais hostis à locomoção a pé ou de bicicleta.

Já ultrapassamos em pelo menos duas vezes os limites ecológicos seguros do planeta. Mas os movimentos de reação estão aí: o *right to repair* (direito ao conserto), o *slow food* (oposto do *fast food* – comida de verdade e lenta), as coo-

perativas solidárias, os bancos de tempo, as moedas sociais. Há uma retomada de práticas que valorizam a boa vida, a simplicidade voluntária e a suficiência.

Ganham corações e mentes também imaginários que questionam o crescimento infinito e defendem a boa vida – um tipo de simplicidade voluntária e abundante. Todos eles postulando mais democracia para a sociedade definir o que é necessário e o que é suficiente de forma consciente e transparente, declarando guerra à opulência e à escassez artificial.

O QUE FAZER, ENTÃO?

Queremos ter tudo? Ou queremos o que realmente importa: lazer, afetos, boas cidades, tempo livre?

Nossa aposta é clara: felicidade é trabalhar o mínimo necessário para viver bem em comunidade. Já no século XIX, Paul Lafargue escreveu *O direito à preguiça*, denunciando a exploração das longas jornadas de trabalho. A ideia de boa vida só faz sentido com limites. Quem sempre quer mais, nunca se sente rico o suficiente.

A busca infinita por crescimento nos empurra para a destruição do ambiente e ao adoecimento coletivo. Por isso, precisamos colocar no horizonte reformas que vão além das reformas usuais: são as chamadas “reformas não reformistas”, aquelas que começam a construir outra lógica de sociedade.

Precisamos de políticas que estimulem vidas simples e fartas, com baixo impacto ecológico e garantia de bem-estar para todos. Isso significa democratizar as decisões sobre o que, como e para quem produzir. E colocar no horizonte a ideia de *satisfação social*.

Conhecimento científico, tecnologias, medicamentos, *softwares*, filmes, músicas, livros... tudo que é fruto de trabalho coletivo precisa ser transformado em bens públicos, de acesso livre. A produção deve ser organizada para ser o mais produtiva e o menos poluente possível, com durabilidade planejada e combate à obsolescência programada.

Do lado das relações de trabalho, o desafio é enorme: estimular formas cooperativas e autogestionárias em todos os setores, reduzindo o assalariamento tradicional e criando mecanismos democráticos de gestão da produção, dos salários e da divisão dos excedentes.

Se uma máquina está decepando os dedos dos trabalhadores nas linhas de produção, ela deverá ser substituída. Se o ambiente de trabalho está adoecendo todos mentalmente, ele deve mudar; se a jornada de trabalho de oito horas é exaustiva, ela deve ser diminuída, mas isso deve ser uma decisão social e coletiva em que a maioria da sociedade ou seus representantes decidam com verdadeiro conhecimento de causa.

Jornada de trabalho menor, combinada com uma renda básica universal incondicional (em bens, se abolirmos o dinheiro), é outro passo essencial. Isso daria segurança e liberdade para que as pessoas escolhessem como e com quem trabalhar.

No consumo, o fortalecimento de serviços públicos universais — saúde, educação, transporte, lazer — é vital. Eles tornam a vida mais barata e reduzem o desperdício de energia e recursos naturais.

Na sociedade futura, a pessoa trabalha poucos dias e horas por semana, mas é superprodutiva, com auxílio de tecnologias modernas, IA, robôs, dentro de uma economia orga-

nizada socialmente voltada para as verdadeiras satisfações humanas, e não orientada pelo lucro privado.

O que e quanto ela produz foi decidido socialmente de forma transparente, e não através do mercado privado. A forma como ela trabalha foi decidida coletivamente em sua cooperativa. *Suas horas fora do trabalho superam suas horas no trabalho.* O tempo livre é para viver: jogar videogame, fazer esportes em centros públicos, socializar ou simplesmente descansar.

Sua moradia é um direito, o transporte é público e gratuito, a comida vem de um sistema de abastecimento coletivo. E mesmo quem não quer trabalhar tem direito a uma vida digna, com incentivo para retornar ao trabalho quando quiser, com apoio psicológico, educacional e material.

Esse futuro é possível. Está ao nosso alcance político, técnico e social. Mas só se tornará real se conseguirmos superar a lógica da acumulação capitalista e construirmos, de forma coletiva, um novo modo de viver.

Nunca tivemos tão pouco tempo para mudar. Mas também nunca foi tão claro que a felicidade só será possível com uma transformação radical da sociedade.

CAPÍTULO 2

Empreender no pós-capitalismo

HENRIQUE COSTA

Para quem é jovem nos anos 2020, em um país desigual como o Brasil e com exceção de relativamente poucos privilegiados, a batalha do cotidiano não dá trégua. Na escola pública, talentos se perdem em uma educação dividida entre o “preparo” para o moinho do trabalho precarizado e a condescendência. E, a cada reforma do sistema de ensino, a cada governante a prometer “uma revolução” na educação, maior é a sensação de que, no fim das contas, é cada um por si.

Chega então o momento de olhar para os classificados, mas o desemprego juvenil assusta: umas poucas vagas para uns poucos “qualificados”. Mais uma semana sem dinheiro para ajudar nas contas da casa, para uma saída com os amigos ou para o boné de uma grife famosa. Uma mão na cabeça e a outra no celular: um conhecido está conseguindo descolar uma grana com um aplicativo, sem burocracia ou a exigência dos temidos certificados.

Bora subir na moto ou na bicicleta e fazer umas entregas. Nada muito complicado, mas o dia parece que não acaba... a exaustão bate pesado. Mas voltar para a desmontagem dos brinquedos do parquinho itinerante, nem pensar. Se lembra de quando o irmão mais novo apareceu de moto zero

quilômetro. O pai desconfiou, a mãe tentou compreender, mas o rapaz foi pego pela polícia em uma saidinha de banco. Onze tiros.

Por muito tempo, fugir dessa lógica significava sacrifícios individuais e familiares em busca da realização do sonho do diploma universitário. As políticas públicas melhoraram um pouco a situação. Muitos colegas foram para a faculdade esperando que o futuro lhes retribuísse em dobro, com uma boa renda para a família que acabaram de formar. Enquanto isso não acontece, atravessam a madrugada no carro alugado, dirigindo para a Uber.

Sentado no banco do metrô, cansado e querendo fugir de tudo, olha para o lado e um senhor idoso, as mãos evisceradas pelo trabalho duro, segura com devoção uma pilha de papéis e documentos. Guarda com cuidado a foto de uma garota, talvez sua filha, dentro de um caderninho azul junto de algumas notas de dinheiro. Se lembra do que ouviu do pastor na noite passada.

Com uma mistura de empatia e assombro, vê a si mesmo ali calejado como se recebendo uma visita do futuro, contando uns poucos reais, lamentando a filha distante e tendo na carteira de trabalho seu atestado de dignidade mais valioso. Salta do trem e toma uma decisão – trabalhar por conta própria.

O personagem da crônica é fictício, mas as situações descritas são um combinado dos relatos que ouço frequentemente nos meus trabalhos de campo. São jovens “prontos para brilhar”, como me disse uma das minhas interlocutoras, que circula pelo empreendedorismo desde os dezesseis anos de idade e hoje rala muito para manter sua produtora periférica,

além de ter um emprego fixo meio período. Sintomaticamente, ela conta que trabalha para poder empreender.

A associação entre empreender e sonhar não é nova, mas, no contexto popular, ela tem ganhado impulso crescente. Vem da mídia e das novas tecnologias de ensino, mas também se legitima na realidade desses jovens. Pois o empreendedorismo aparece para eles justamente em oposição ao pesadelo representado pelo mercado de trabalho, cuja existência lhes parece uma violência por si só.

Em parte, esse sentimento está enraizado na nossa cultura popular. Há mais de um século, pretos alforriados, pardos e brancos pobres circulavam “livres” pelo Brasil tendo que se virar com toda sorte de infortúnio, criando suas próprias oportunidades de sobrevivência. Eram chamados de “vadios” e “desclassificados”, e a própria legislação tratava de reprimir o que considerava ociosidade. Com a introdução da Consolidação das Leis do Trabalho (a CLT) em 1943, formalizou-se definitivamente a distinção entre trabalhador e “vagabundo”, que existe até hoje.

Ao longo do século xx, a diferenciação se manteve. Contudo, o fracasso do país em criar uma sociedade que gerasse e distribuisse riquezas, universalizando os direitos trabalhistas previstos na CLT – na verdade, que cumprisse o ideal desenvolvimentista –, manteve a maioria da população na informalidade. E conforme o país se desindustrializava com a abertura econômica dos anos 1990, ainda mais precária se tornava sua condição. Mais distante o Brasil ficava da utopia do “país do futuro”.

Quando a expectativa de conseguir crescer em uma carreira começa a minguar e instala-se de vez o “cada um por si”, é para o jovem trabalhador que a crise se torna ainda mais dra-

mática. Não apenas os bons empregos desaparecem, restando ocupações mal remuneradas e exaustivas, mas também todo um universo simbólico ligado a eles: relações de companheirismo no trabalho, a casa e o carro próprios para a família, uma comunidade solidária, as ansiadas férias no fim do ano.

Tal era o ideal de vida prometido pelo fordismo e pela política social-democrata, que vingou por cerca de trinta anos na Europa e em umas poucas regiões metropolitanas no Brasil. Enquanto garantiu para os trabalhadores do Norte global um bem-estar inédito na história, também expandiu a sociedade do consumo, a alienação e exauriu o meio ambiente, com consequências devastadoras.

A corrida pela industrialização levou os demais países a apostarem na precarização de sua força de trabalho, enquanto estimulavam o uso descontrolado dos recursos naturais. Cada vez mais, esse é um processo que segue, sem ironia, a todo vapor.

O mundo no qual a ideologia do empreendedorismo prospera é, ao mesmo tempo, sem fronteiras e opressivo. Ainda na década de 1980, cientistas sociais observaram a progressiva combinação de discursos securitários e de cercamento das casas nos bairros operários, adornadas por grades que as protegem do mundo público. À insegurança no mundo do trabalho e ao recrudescimento da criminalidade violenta e da intervenção policial, se reúnem mudanças culturais profundas.

Assim, a indústria cultural promove a todo tempo a ideia de que vivemos em uma *distopia*. E certos acontecimentos políticos, de Trump a Bolsonaro, parecem apenas comprová-la. O indivíduo se retrai a si e a sua família, busca conforto na igreja, provavelmente pentecostal. A própria cultura dominante também aponta a solução, exibindo uma fila inter-

minável de empreendedores – *chefs*, empresários, *coaches*, bispos, autores de autoajuda, influenciadores digitais.

É possível ver o “jeito empreendedor” em abundância, por exemplo, nas redes sociais e no papel *representado* pelos influenciadores, cheios de realizações para exibir sem que a vida real precise aparecer nas *timelines*. Portanto, o êxito do empreendedorismo como a ideologia da nossa sociedade não tem a ver, primeiramente, com acumular dinheiro.

Seja pela necessidade de gerar renda diante da realidade do desemprego, seja pela precarização que se disfarça pela sorrateira substituição de uma força de trabalho registrada por outra “pejotizada” ou nem isso, a expansão desse fenômeno indica uma tendência, que é a popularização do empreendedorismo, que se vê em situações familiares: o rapaz que usa a garagem de casa para montar um negócio ou a senhora que, exaurida pela vida de trabalho duro, descobre nas redes sociais uma forma de divulgar seus bolos caseiros.

Esses casos podem parecer banais à primeira vista. Como mencionei, eles estão enraizados na história brasileira. A novidade é que o empreendedorismo se converteu no mundo contemporâneo na principal alternativa de uma vida significativa, mais do que um emprego registrado que pague pouco e não traga perspectivas como, infelizmente, sempre foi a regra.

Esse empreendedorismo é popular porque vem de baixo. Mas também porque atravessa classes sociais e identidades raciais, sexuais e geracionais. São pessoas que eventualmente têm ensino superior completo, ou terminaram cedo seus estudos e aplicam seus saberes práticos conquistados pela experiência.

São jovens prostrados diante da terra arrasada que se apresenta para eles no mundo do trabalho; famílias inteiras que redirecionam seus objetivos para um negócio próprio; idosos que não mais suportam a exaustão e a humilhação de uma vida de trabalho e veem no empreendedorismo uma chance tardia de emancipação.

Dito isso, é necessário ver as contradições presentes nesse processo que, de um lado, aprofunda o ceticismo. E por outro, estimula a inconformidade com uma subalternidade cada vez mais definida pelo sofrimento. Empreendedorismo, por sinal, porque não se trata apenas de “se virar”, mas da busca de um *significado* compartilhado em todas as partes do mundo.

E que significado é esse? Infelizmente, no capitalismo avançado e sem fronteiras em que vivemos, estamos falando da ideia de *sucesso*, de um mundo dividido entre ganhadores e perdedores, entre indivíduos dispostos a correr riscos e aqueles que insistem em manter os pés fincados no chão. Quando alguém menciona a expressão “é preciso sair da zona de conforto”, é disso que estamos falando.

Em algumas áreas, o sucesso vai render muito dinheiro. Ser um jogador de futebol de sucesso, por exemplo. Em outras, como a academia, pode significar prestígio e mais oportunidades de ser lido e ouvido, mas pode ser que fique apenas nisso. O que importa enfatizar aqui é que praticamente não há impedimentos para se “agir” como um empreendedor, desde que o desejo de autoafirmação individual possa ser embalado como uma mercadoria em um mercado competitivo.

Mas se hoje esse tipo de conduta perante a vida está tão atrelado ao capitalismo, é porque nele o ideal de uma vida autônoma e não sujeitada só parece ser possível recusando valores coletivos de solidariedade. Então, a pergunta que

essa conclusão suscita é a seguinte: é possível conquistar autonomia e, ao mesmo tempo, formar relações significativas em comunidade? No capitalismo, está claro que não.

De um ponto de vista “teórico”, trata-se de buscar saídas para o sofrimento que permitam ao sujeito popular transformar seus sonhos em projetos reais. A mera denúncia do caráter neoliberal do empreendedorismo, ou a justa acusação de que um de seus principais instrumentos, a lei do Microempreendedor Individual (MEI), ter sido obra do governo Lula, não parece responder a isso.

Contudo, em outro sistema solidário que ainda não conhecemos, o desejo por autonomia, o estímulo à criatividade e a desfragmentação das atividades de produção e reprodução da vida precisarão existir. Nele, não será preciso e nem desejável que os indivíduos se diluam no coletivo sem chance de realização pessoal. Nem talentos intelectuais serão distinguidos dos manuais, pois a experiência será tão importante quanto as invenções, a teoria tão necessária quanto a prática.

Provavelmente, a liberdade de criar e de dar as mãos a outros indivíduos em pleno gozo de sua autonomia, em que não haja competição nem subordinação, mas sim um propósito maior de prosperidade geral, não será chamada de “empreendedorismo”, pois a liberdade que ela reivindica não será ideológica. Não dependerá do sucesso para existir, mas sim da forma como tal liberdade criará bens comunitários.

Por sinal, na esquerda brasileira, o tema da liberdade foi visto sempre com ambiguidade. De fato, as experiências comunistas do século xx buscaram prover seus cidadãos de itens básicos para sua sobrevivência material, à custa desse “vício burguês” alimentado pela exploração das massas de trabalha-

dores. Mas como esses regimes nunca chegaram a sua última etapa, a “verdadeira” liberdade também faltou ao encontro.

O empreendedorismo popular contemporâneo é uma subversão da legítima aspiração humana por liberdade, que se degrada à medida em que se mercantiliza. A autonomia que ela pressupõe não é a dos empreendedores que a indústria cultural e as redes sociais ostentam, contaminada pela competição, pelo exibicionismo e pela eliminação dos demais.

Quando a recompensa pela autonomia deixa de ser monetária, é a possibilidade de solidariedade e reconhecimento pela comunidade que emerge.

CAPÍTULO 3

A vida pode ser improdutiva?

FABIO LUIS BARBOSA DOS SANTOS

I

Como desarmar a bomba em que estamos montados? Como superar uma forma social que coloca todos contra todos, ao mesmo tempo que destrói o planeta?

O elo dessa forma social é o valor, que se encarna no dinheiro. O valor é o cimento que dá liga para o edifício do capital. Mas, no mundo atual, será que o valor não opera mais como uma grade do que como cimento?

Afinal, a riqueza produzida é abundante. Mas a maioria das pessoas vive em escassez. O paradoxo da fartura social vivida como escassez só se explica porque nesta sociedade a riqueza é prisioneira do valor.

Isso quer dizer que existe um descolamento entre a capacidade dessa sociedade de produzir bens e a capacidade de esses bens gerarem valor. Para gerar valor, os bens precisam se realizar como mercadoria — ou seja, precisam vender. E precisam ser vendidos porque a finalidade de uma sociedade presidida pelo capital é a valorização.

Se os bens não fossem produzidos para gerar valor, mas para atender a necessidades sociais, não haveria escassez. Portanto, a escassez não é um dado material da sociedade, mas um problema do valor.

Em termos concretos: dizer que falta dinheiro para a educação ou a saúde não significa escassez de recursos da sociedade para que todos tenham educação e saúde. Mas, para que a riqueza social atenda a uma necessidade social, é preciso que o valor se valorize. Se não houver quem pague pela vacina, a imunização não acontece, por mais necessária que ela seja. A questão não é falta de riqueza, mas que esta riqueza só serve às necessidades sociais quando valoriza a si mesma.

Mas por que a riqueza é prisioneira do valor? Porque a sociedade é estruturada pelo capital. Capital é valor que se valoriza. É dois que vira quatro, quatro que vira oito. A sociedade do capital é movida pela valorização: dois que segue sendo dois morre enquanto capital. E a morte do capital exigiria outra forma social.

Mas seria possível outra forma social? É possível se libertar do valor?

Nosso imaginário dá a impressão de que uma sociedade sem dinheiro seria tão frágil como um edifício sem cimento. Ou tão básica como uma oca indígena.

Mas seria possível escapar desse presente sem futuro, sem voltar para trás?

II

O grau zero para sair dessa forma social é libertar-se do valor como elo social. É necessária uma viragem do mundo da mercadoria em direção ao mundo do usufruto. O que isso

quer dizer? O critério de acesso às coisas não seria a valorização mediada pelo dinheiro, em que só usufrui quem paga. Mas sim o atendimento de necessidades sociais.

O imperativo da valorização significa que uma necessidade só é atendida quando se paga. A viragem para o usufruto implica que o atendimento de uma necessidade está acima da valorização. Por exemplo, é o que acontece quando a vacina contra a Covid-19 é distribuída de forma gratuita.

Mas a centralidade do usufruto exige uma reorganização social mais radical, que supere a própria “mercadoria”. No caso da vacina, a distribuição foi gratuita porque o Estado pagou para quem a produziu. O Estado garantiu o atendimento de uma necessidade social, mas também garantiu a valorização da mercadoria.

O mesmo acontece em cidades em que a tarifa zero do transporte público é assegurada pelo pagamento direto aos provedores do serviço. Essas gratuidades democratizam o acesso a produtos e serviços essenciais, mas preservam a lógica da mercadoria.

Algo diferente ocorreu na revolução urbana feita pela Revolução Cubana. Os imóveis de quem vivia de aluguel foram expropriados e os proprietários escolheram apenas um para morar. Implementaram-se medidas favorecendo o usufruto das moradias por quem nelas vivia, ao mesmo tempo em que se proibiu a sua comercialização. Casas podiam ser trocadas, mas não vendidas. Ao garantir o usufruto, mas não a propriedade, a revolução extinguiu a moradia como uma mercadoria. Ao mesmo tempo, universalizou o seu acesso: a necessidade se impôs sobre a valorização.

Quando movimentos sociais ocupam moradias no Brasil, o sentido da ação é o mesmo: impor a necessidade de uso

contra a lógica da valorização. O caso da ocupação de terras é diferente, porque se trata de um bem que é também um meio de produção, por meio da agricultura. Mas é uma diferença dentro do mesmo princípio geral, de colocar a vida acima do valor.

A experiência cubana revela que a viragem para o usufruto é possível. Efetivamente, a existência dos sem-teto em um país como o Brasil não é uma questão de escassez de moradias. Mas é uma questão política, já que a existência de um mercado imobiliário aprisiona essa necessidade social ao valor: só quem paga tem onde morar. Outra política resolveria esse drama social sem construir qualquer moradia.

Os entraves para a humanidade resolver seus problemas não são de ordem técnica ou material, mas de ordem política.

III

No entanto, o exemplo cubano tem um ponto em comum com a questão das vacinas: ambas as políticas atuam na esfera da circulação. Trata-se de democratizar a riqueza existente por meio da intervenção do Estado. Mas seria possível uma viragem para o usufruto que, além da distribuição, englobasse a esfera da produção?

Em teoria, o planejamento econômico praticado pelo socialismo do século xx visou subordinar a produção às necessidades sociais. Sem entrar nos detalhes dessa rica história, cabe destacar que hoje seria possível planejar a produção de modo distinto, tanto do ponto de vista tecnológico como político.

Por exemplo, aplicativos que comunicam os consumidores com provedores em tempo imediato elevam a outro patamar as possibilidades de planejamento. É possível desenvolver

sistemas que organizem as necessidades sociais com uma velocidade e precisão inimagináveis em tempos soviéticos. Esses sistemas existem no *e-commerce* e no capitalismo de plataformas, mas podem ser explorados fora da lógica do valor.

Além da eficiência possível graças à evolução tecnológica, uma organização da produção voltada para o usufruto extinguiria inúmeros desperdícios. A ciência que visa encurtar a vida útil dos bens que consumimos (a “obsolescência programada”) perderia sentido. Bens feitos para durar diminuiriam muito o consumo de matérias-primas, reduzindo a pegada ecológica dos seres humanos. O próprio uso dos bens se reorganizaria segundo uma lógica coletiva. Por que é necessário cada família ter sua própria furadeira?

Evidentemente, a primazia das necessidades implica abolir as patentes, democratizando, por exemplo, a produção de remédios. Em nenhuma outra esfera a subordinação da vida ao valor é mais explícita do que na saúde. Mas, se as patentes forem abolidas, quem pesquisará os remédios? A ciência não estagnarão?

É possível pensar um Estado que assuma tal encargo. Mas esse caminho significa um subsídio à lógica da mercadoria, e não a sua superação. A dificuldade em conceber a ciência sem patente é parte do desafio de imaginar uma organização social fora do valor. Afinal, por que as pessoas trabalhariam, se não fosse para ganhar dinheiro?

IV

A questão nos remete às formas de planejamento do socialismo do século xx, marcadas pela falta de participação popular. O Estado e a fábrica do socialismo real replicaram a alienação

da sociedade burguesa. Em ambos os mundos, o cotidiano dos trabalhadores esteve moldado por decisões de cima para baixo e de fora para dentro. O resultado foram relações de exterioridade com a política e a economia. Ontem e hoje, as pessoas habitam mundos que não lhes pertencem.

Para superar tal estranhamento não basta reorientar a produção para atender a necessidades sociais. É preciso que os produtores associados participem das decisões que definem o que será produzido e como. A viragem para o usufruto exige uma democratização das decisões econômicas. O reordenamento da economia exige uma reapropriação da política e vice-versa.

No sentido inverso da exterioridade, a reapropriação das condições de produção é uma premissa para abolir o trabalho como relação coerciva. Não será o fim do trabalho como atividade produtiva, mas será o fim do trabalho sem sentido. Ou seja, do trabalho cujo fim é dado pela valorização: eu trabalho porque preciso de dinheiro e, para consegui-lo, colabo de alguma maneira com a engrenagem da valorização.

Em uma sociedade em que o trabalho não é movido pela valorização, o reconhecimento social tampouco será marcado pelo valor — não será preciso “ter” para “ser”. Nessas condições, as motivações para se engajar na produção social da riqueza serão tão diferentes das atuais, que esta atividade precisará ser descrita por uma palavra que não seja “trabalho”.

v

Uma produção social livre da violência imposta pela valorização implicará uma pacificação em todas as esferas da existência, inclusive a ciência. Para começar, a bomba atômica perderia sua razão de ser, pois não atende a uma necessidade social.

Mais do que isso, o complexo industrial-militar deixaria de ser um vetor da inovação tecnológica, propulsor da energia atômica como também da internet. A viragem para o usufruto não seria o estancamento da pesquisa científica, mas o fim da ciência acorrentada à valorização e às suas estruturas de violência.

Em outro plano, a organização racional da produção significaria a diminuição radical do tempo dedicado ao trabalho. Numerosos trabalhos supérfluos e coercivos se tornariam obsoletos, como as indústrias de propaganda e vigilância, inclusive a vigilância do próprio trabalho.

Mas, sobretudo, haveria uma redistribuição do trabalho socialmente necessário, desativando o circuito de alta tensão que joga as pessoas umas contra as outras. Em lugar de se matarem para encontrar trabalho, todos trabalhariam. E em lugar de se matarem trabalhando, todos trabalhariam pouco.

A palavra exclusão se tornaria anacrônica em um mundo em que todos cabem. E o caldo de cultura da politização do ressentimento social que alimenta bolsonarismos mundo afora se dissolveria.

VI

Parte significativa do tempo libertado do trabalho se investiria em espaços de discussão, reflexão e deliberação coletiva. Não é possível nem desejável desmontar a alienação na economia e na política para fazer da sociedade um agregado de mônadas, cada qual absorvido em telas nas suas casas próprias.

Ou se participa da governação, ou se é governado. Não há terceira via: se os indivíduos não se envolvem na instituição das formas de organização da economia e da política, a

dominação exterior se impõe. A liberdade que supera a alienação se realiza no comum, e não no indivíduo. Só é possível mandar obedecendo, no coletivo.

No entanto, assim como o trabalhar se modificaria radicalmente a ponto de demandar uma nova palavra para descrevê-lo, os espaços de deliberação coletiva seriam muito diferentes das práticas vividas hoje, cujo protótipo é a reunião de condomínio. Em uma sociedade concorrencial baseada na propriedade privada, as pessoas se encontram em espaços coletivos como defensoras de interesses individuais. Geralmente, participam quando se veem obrigadas.

Atravessadas por uma cultura individualista e belicosa, muitas vezes tais reuniões se convertem em palco de hostilidades e inimizades. Fica evidente a ausência de uma educação voltada para o diálogo e o bem comum. Ao contrário, toda deliberação coletiva é vivida como um estorvo e a relação com esses espaços é instrumental: participa-se porque é preciso defender interesses próprios. O outro é vivido como uma ameaça e o coletivo, como um pedágio a pagar.

A diferença fundamental entre a reunião de condomínio e a instituição coletiva da política e da economia é que a segunda é dotada de sentido. A natureza do engajamento na autoinstituição política (ou na autogestão econômica) está mais próxima da militância, em que o indivíduo se compromete por convicção, e não por obrigação. Não é preciso coerção quando se encontra sentido no que se faz.

O militante de uma causa ou organização se defronta com múltiplas possibilidades de engajamento. Por exemplo, um movimento como o MST se estrutura em diversos setores: frente de massas, formação, educação, produção, comunicação, projetos, gênero, direitos humanos, saúde, finanças,

relações internacionais, cultura, juventude e LGBT. Em geral, um militante atuará nas frentes que mais lhe interessam ou nas quais considera que contribuirá mais.

O ponto aqui não é que a sociedade deve ser gerida como um movimento social. Mas indicar a existência de formas de engajamento não compulsório motivadas pelo sentido em participar de uma construção coletiva. São espaços em que as pessoas não se encontram como defensoras de interesses individuais conflitantes, mas como colaboradoras na construção de projetos comuns. Em uma sociedade que se autoinstitui, quantas frentes de engajamento haverá?

VII

Dissolvida a pressão concorrencial, os valores que estruturam estes espaços coletivos seriam radicalmente distintos de uma reunião de condomínio. Em lugar da defesa de interesses individuais, a deliberação vivida como autoinstituição seria colonizada pela ética do cuidado.

Nessa realidade, perseguir vantagem pessoal seria motivo de vergonha. O melhor negociador não seria aquele que leva vantagem recorrendo ao blefe, chantagem ou trapaça, como impera no direito contemporâneo. Mas a melhor negociação seria aquela que cuida de todos, em particular dos mais vulneráveis.

O movimento atual em que a mercantilização coloniza a reprodução social (como a criação dos filhos e a atenção aos idosos) seria invertido. O caminho não seria remunerar as mulheres pelos cuidados domésticos, mas submeter a produção social e o seu governo à ética do cuidado. O cuidado com a vida colonizaria a produção, e não o contrário.

VIII

Deliberar em comum pode levar tempo. Mas por que pressa? O tempo desacorrentado do valor significaria uma desaceleração da vida. Demorar em decidir não seria mais “perder tempo”, pois o único tempo perdido seria aquele dedicado a fazeres sem sentido.

A própria noção de eficiência deixaria de ser quantitativa e bidimensional. Em lugar de produzir mais em menos tempo, importaria o modo como se produz e a sua ecologia. Mesmo a divisão entre tempo produtivo e improdutivo careceria de sentido. Quando o critério da realização social se descolar da acumulação, para que valorizar a si mesmo enquanto ser que produz valor?

Se tempo perdido é aquele vazio de sentido, o tempo produtivo é aquele que produz sentido, e não valor. Daí a importância da deliberação e do pensamento em comum como tempo da qualidade, em lugar de uma noção quantitativa e unidimensional da eficiência – que, não necessariamente, produzirá mais nem melhor.

Por outro lado, também o nada pode ser produtivo. Quando o todo é dotado de sentido, o nada também será.

Ao libertar-se do valor, a riqueza se resignificaria. Outra importância teria a fruição da arte ou do afeto que não valoriza, mas enriquece. Outro tempo teria a riqueza, que não seria o da produção nem do trabalho.

Seria possível uma vida rica e improdutiva. Na realidade, uma vida rica justamente porque é improdutiva do ponto de vista da acumulação e do valor.

CAPÍTULO 4

É possível produzir não-mercadorias?

DANIEL FELDMANN

O FANTASMA REAL

Hoje quase toda atividade precisa passar pelo crivo da mercadoria, do dinheiro, de coisas que detêm valor. Pensemos na proposta de cobrar até mesmo o acesso às praias no Brasil!

O valor paira como um absoluto: todo esforço, produção e pensamento deve se submeter a um processo, cujo único sentido é valorizar o valor, de forma a fazer o capital crescer. Uma dada quantidade de valor expressa em dinheiro deve obrigatoriamente gerar uma quantidade ainda maior. E assim, sucessivamente, numa espécie de eterno retorno... O valor é uma criação humana, mas que quer ultrapassar todos os limites humanos. Tal contradição tem chegado a níveis absurdos com consequências devastadoras, como vemos, por exemplo, nas queimadas que se espalham pelo país.

O valor em si mesmo é algo abstrato, uma mera quantidade intangível que deve sempre aumentar. Ele não tem cheiro, gosto ou textura. Mas, nem por isso, deixa de afetar a vida de todos. É por isso que Marx o chamou de “fantasma real”.

Ele não se interessa diretamente pelas características concretas e palpáveis das coisas. Estas últimas são apenas meios para servir à finalidade última de transformar 1000 em 1200, 1200 em 1500 etc. Pouco importa se isso se dá através de armas ou de livros: o que importa é sempre o resultado numérico final. Tudo o que é qualitativo precisa ser reduzido a uma medida quantitativa comum: essa é a ideia mesma de abstração. Mais ainda, justamente porque o valor nunca tem um ponto de repouso, é preciso estimular mais e mais a produção, o consumo, a acumulação, o crescimento...

Assim, a vida nunca pode bastar em si. A sociedade da mercadoria precisa sempre recriar necessidades infinitas, que determinam a escassez artificial de tudo: de bens, dinheiro, trabalho, tempo, saúde, corpos e, por fim, a natureza que rumo ao seu colapso... Todas as barreiras devem ser ultrapassadas para que reine uma finalidade abstrata, o puro número sempre aumentado. Crescei-vos e multiplicai-vos! Mas até quando a sociedade e a natureza suportarão esse chamado?

O problema é que a forma de reprodução de nossas vidas nos obriga a atender ao chamado. “Ganhar” a vida significa cada vez mais uma corrida inglória contra o tempo, pois é preciso sempre acompanhar um padrão crescente de produtividade e uma concorrência inalcançável. Quanto mais con(correr) vai se tornando algo sem sentido, mais desesperadamente é necessário se agarrar à corrida. Quanto menos bons trabalhos existem, mais as pessoas precisam trabalhar de qualquer maneira para garantir o seu sustento.

Desse modo, “ganhar” a vida significa cada vez mais improvisar alguma solução. Se virar para se manter em meio a um jogo com cada vez mais perdedores. Como não há lugar para todos no jogo, a vida social vai se assemelhando a uma

guerra generalizada. O mundo do trabalho suscita um ambiente de conflitos cada vez mais acirrados. Temos, assim, o prato cheio para o aumento da violência e do ressentimento social, que têm sido habilmente explorados politicamente pela extrema direita e pelos fundamentalismos. Mas haveria alternativa ao chamado da (con)corrência sem sentido imposta pelo “fantasma real” do valor?

O ANACRONISMO DO VALOR

Não pretendemos aqui apresentar qualquer alternativa acabada, mas lançar uma ideia. A corrida contra o tempo não apenas leva o mundo para a destruição e a sociedade para um beco sem saída. Ela também coloca em xeque o próprio valor no seu fundamento.

Para se valorizar, o capital necessita explorar trabalho vivo. O que permite que 1000 vire 1200, e depois 1500, é o fato de que os trabalhadores produzem mais-valor, isto é, oferecem trabalho não pago para o capital ser acumulado. Entretanto, a corrida para aumentar a produtividade posta pela concorrência obriga a inovações tecnológicas que substituem trabalho vivo por “trabalho morto”. Hoje, aquilo que Marx chamou de “intelecto geral” – o conjunto de informações, ciência, conhecimentos e técnicas – já se tornou a principal força produtiva, tomando o lugar dos trabalhadores para todo um conjunto de funções. No futuro, tal tendência certamente se reforçará.

Daí o dilema: o próprio valor se torna hoje anacrônico. O trabalho vivo vai ficando obsoleto em função de uma nova estrutura técnico-produtiva que torna obrigatória a sua expulsão. A crise sem volta do mundo do trabalho é também a crise sem volta do capital.

A contradição no seio de cada mercadoria, entre seu valor abstrato (mediado pelo dinheiro) e seu valor de uso (a satisfação de alguma necessidade concreta), chega hoje às raias do absurdo. De um lado, uma capacidade produtiva muito mais do que suficiente para gerar a riqueza material (o conjunto dos valores de uso) adequada para satisfazer as necessidades, sem recorrer ao trabalho vivo desgastante. De outro lado, o aprisionamento desta riqueza material na forma valor que continua exigindo todo tipo de irracionalidade na produção, além da criação de falsas necessidades e uma arraigada aceleração da vida.

Em vez da plena suficiência de necessidades que surge como possibilidade, a sociedade é empurrada para uma insuficiência crônica. Daí outro paradoxo: de um lado, temos extremos de riqueza, de desperdício e de atendimento de necessidades duvidosas. Do outro lado, grande parte da humanidade pena para satisfazer suas necessidades mais básicas.

Ou seja, não existe nenhuma razão natural ou material que impeça uma situação muito mais desejável: uma vida em que não haja nem a escassez daquilo que é socialmente desejável, nem a multiplicação desenfreada daquilo que é desnecessário e ecologicamente devastador. Impressoras 3D podem hoje construir um edifício sem trabalhadores, enquanto bilhões penam sem habitação decente... Isso só se explica pelo fato de que a riqueza material sempre precise passar pelo filtro (anti)social do valor. Isto é, os valores de uso só podem vir ao mundo se aprovados por critérios abstratos de rentabilidade cada vez mais excludentes.

A NÃO-MERCADORIA

Por que não direcionamos nossos esforços para levar a sério essa contradição? Por que não pautamos a possibilidade de uma outra forma de reprodução econômica baseada em não-mercadorias?

Mas o que seriam não-mercadorias? Elas seriam o resultado de uma outra forma de reprodução cotidiana da vida econômica, baseada na liberação da riqueza material concreta da forma valor. Em vez de o acesso à riqueza material se realizar de forma indireta através da mediação do valor (na forma do dinheiro), as atividades estariam organizadas de forma que a produção e o acesso aos bens se dariam diretamente.

Assim, a reprodução econômica estaria voltada para o usufruto direto da riqueza material. Isto é, a riqueza material seria concebida e distribuída de maneira imediata e na sua forma concreta em função das necessidades sociais, prescindindo, assim, da sua abstração em valor. Ou seja, trata-se de tomar em mãos a capacidade produtiva da sociedade para satisfazer suas demandas de forma direta e autônoma, sem que essas sirvam aos critérios cada vez mais irracionais e impraticáveis da concorrência e da lucratividade.

Por tabela, tal reconfiguração econômica no sentido do usufruto direto e imediato da riqueza material teria como resultado produtos que teriam valor de uso, mas não teriam valor financeiro (nem preço, que é a sua expressão monetária). E, por consequência, seriam gratuitos. Assim, chegamos às não-mercadorias em dois sentidos: um positivo (afirmar a riqueza material gratuita), e outro negativo (negar o valor e o caráter de mercadoria da produção).

A PRODUÇÃO DE NÃO-MERCADORIAS COMO UM NORTE

Isso tudo pressupõe redes de produção interligadas em práticas de reciprocidade e redistribuição gratuita de bens que atuem de forma colaborativa e não concorrencial. Evidentemente, isso não seria possível para já. Mas a produção de não-mercadorias não é uma panaceia imediata, e sim um norte: um horizonte para o pensamento e a ação que deverá comportar situações intermediárias durante um período mais ou menos longo, no qual permaneceria impraticável abdicar totalmente do dinheiro para a satisfação de necessidades.

Ao mesmo tempo, reivindicações sociais que hoje não têm alternativa a não ser passarem pelo filtro do valor, ganhariam muito em coerência e inteligibilidade se passassem a ser defendidas também pelo potencial já existente de produzir não-mercadorias. Trata-se de mostrar, em cada situação, que existe um fosso absurdo e crescente entre o que existe e o que poderia existir.

Denunciar, por exemplo, que o crescimento da fome no mundo, uma tendência que antecede à pandemia, prossegue porque os alimentos são produzidos como mercadorias inacessíveis para muitos, enquanto se fossem concebidos como não-mercadorias gratuitas não haveria razão para tal. Denunciar que a precariedade do mundo do trabalho decorre do fato de que todos devem (con)correr para se vender como mercadorias para obter mercadorias, enquanto existem condições de reproduzir a vida através de não-mercadorias, aumentando a disponibilidade de tempo livre para todos.

Mas será mesmo possível dispormos dos produtos gratuitamente, tal como podemos dispor do ar ou de um parque público (pelo menos até aqui!)? Num mundo onde quase todas

as coisas são monetizáveis; onde até o sono é pago através de remédios; e onde mesmo amizades tendem a se transformar em *networking* para valorizar o “capital humano” – neste mundo, a ideia de não-mercadorias gratuitas, por certo, provocará dúvidas e estranheza. Não temos uma resposta fácil para a questão, mas isso não nos impede de encará-la.

Vale notar que o próprio capitalismo já produz uma série de bens a custo pequeno ou mesmo zerado. Pensemos em um *software*: uma vez desenvolvido, ele é potencialmente passível de utilização gratuita, instantânea e universal por todos. Seu custo de reprodução é zero. O mesmo acontece com os serviços de *streaming*: uma vez instalada a estrutura, seu custo de reprodução é irrisório. Mas, justamente por isso, somos obrigados a pagar um “pedágio” para usá-los.

Não por outros motivos, a questão da propriedade intelectual virou o grande centro de atenção capitalista: trata-se aqui de impedir artificialmente a virtual abundância e gratuitidade de toda uma gama de bens pela restrição do uso de técnicas, métodos e marcas. Sem tais restrições puramente jurídicas, o capitalismo não poderia hoje prosseguir.

POR UM INTELECTO GERAL GRATUITO

Isso não quer dizer que qualquer produto poderia imediatamente ser oferecido gratuitamente. Mas é evidente que estamos diante de uma mudança de qualidade, de uma configuração inédita da estrutura produtiva. E, mais importante ainda, tal estrutura em outras bases sociais poderia ser manejada de forma a oferecer um conjunto muito maior de produtos gratuitos.

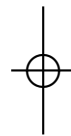
Na pior das hipóteses, o advento do “intelecto geral” ao menos possibilita vislumbrarmos algo que era inimaginável no passado: uma produção com pouco ou nenhum trabalho vivo extenuante — e, por tabela, uma sociedade em que a dominação do trabalho alheio pode facilmente ser abolida. Assim, uma bandeira decisiva passa a ser o pleito para que o “intelecto geral” faça jus ao seu próprio nome: que o conjunto de informações, conhecimentos e técnicas seja efetivamente geral e aberto para o usufruto direto, e não algo privatizado. Que seja algo controlado pela sociedade, e não algo que a controla de forma quase automática.

E aqui chegamos ao ponto crucial. Se a técnica pode ser uma facilitadora, ela jamais pode por si só fazer avançar as propostas aqui levantadas. A produção de não-mercadorias gratuitas só pode vir à tona por meio de uma ampla luta política em prol de novas práticas de produção e consumo. Isso, por sua vez, pressupõe uma abordagem nova sobre o problema econômico.

Se a mercadoria tem atrás de si um poder automático de se difundir e modelar a sociedade, a não-mercadoria apenas poderá ter atrás de si um desejo consciente de buscar um novo caminho a ser desbravado. Ou seja, ela só pode frutificar se for conscientemente instituída como alternativa de reprodução econômica do dia a dia, num amplo processo de tentativas e erros. E o que deve ser instituído é aquilo que é suficientemente necessário, e não a ilimitação descontrolada das necessidades que caracteriza nossa sociedade, um caminho certo para o colapso ambiental.

A produção de não-mercadorias é algo que pode e deve ser inteligentemente dosado para que os propósitos sociais sejam atendidos. Já no caso da persistência da mercadoria

como elo social, a dominação do valor como “fantasma real” só pode reforçar as tendências assustadoras que já estão em curso. Enfim, eis a ideia que lançamos. Pois, se o mundo não muda apenas com ideias, a falta delas reforça a sensação generalizada de ausência total de perspectivas.



CAPÍTULO 5

Bitcoin, dinheiro e dominação

LÉVIO SCATTOLINI

Jamais subestime seu adversário: essa é uma lição que aprendemos cedo na vida. Só somos surpreendidos quando acreditamos que já sabemos tudo sobre algo ou alguém. Por isso, é importante conhecer a fundo seu oponente. Saber como se movimenta, quais são suas estratégias e interesses, como responde às mais diversas situações e problemas, quais são seus pontos fortes e suas vulnerabilidades; em suma, é importante estudá-lo, compreendê-lo, admirá-lo, degluti-lo, incorporá-lo e, acima de tudo, respeitá-lo, sempre.

O capitalismo não é simplesmente um sistema de dominação de classe. Fosse isso, nenhuma teoria seria necessária. Para quem ocupa uma posição subalterna, aprende-se desde cedo quem é o patrão, a madame, o senhor, a doutora, o coronel, a patricinha e o playboy. Fosse apenas uma questão de revelar a dominação de classe, não haveria razão para Marx ter dedicado mais de trinta anos à compreensão dessa coisa chamada *capital*.¹ Afinal, muitas e muitos antes dele já haviam demonstrado que a sociedade capitalista era estruturada em classes sociais, com apropriação pela classe dominante do excedente socialmente produzido.

1. Esforço este que, importante ressaltar, ficou longe de ser concluído. Portanto, é um trabalho que ainda resta em aberto e por fazer. Tarefa que nos cumpre, aos ainda vivos.

Raciocínio parecido parece ser válido em relação ao Bitcoin. De que adianta rotulá-lo como um “projeto reacionário de ideologia anarco-capitalista ultra mega super hiper neoliberal”? De que forma tal adjetivação nos ajuda a compreender essa coisa que movimenta diariamente 77 bilhões de dólares e cujo valor de mercado chega a um trilhão de dólares?² Para se ter uma dimensão desses números, ao longo de todo o ano de 2023 foram movimentados pouco mais de 17 trilhões de reais pelo sistema Pix do Banco Central do Brasil³ – volume de dinheiro que, mal comparando, o Bitcoin movimenta em menos de dois meses.

Por óbvio, investigar quem são os atores que criam, investem e promovem essa tecnologia, bem como seus ideais, seus interesses e suas concepções de mundo, é tarefa fundamental. Porém, qual o objetivo de tal empreitada?

As análises críticas ao Bitcoin parecem se reduzir, por um lado, a um ataque de cunho moralista – ruim, feio, mal, estelionatário etc. –, e, de outro, à viabilidade ou não do Bitcoin se tornar dinheiro, uma moeda de uso corrente. Quanto a esta última, o debate pode até ser profícuo, especialmente por remeter às questões sobre o que é, como se origina e quais as características desse objeto estranho e obscuro que denominamos “dinheiro”. Contudo, para fins de análise do Bitcoin ou do ecossistema que ele compõe, faz pouco sentido. O Bitcoin é apenas uma das mais de 20 mil criptomoedas existentes, cada uma delas com diferentes propósitos e funcionalidades. E não há unanimidade entre os entusiastas do

2. Em níveis de fevereiro de 2024.

3. Alexandro Martello. “Movimentações pelo Pix somam R\$ 17,2 trilhões em 2023 e batem recorde; dinheiro físico em circulação tem queda”. *G1*. 30 jan. 2024. Disponível em: url-shortener.me/QSI.

Bitcoin quanto à possibilidade de ele ocupar a posição social de *ser dinheiro*.

Nesse sentido, o fundador da Ethereum – segunda maior e mais importante criptomoeda –, Vitalik Buterin, ressalta que a grande inovação do Bitcoin não foi ter criado uma “moeda” digital que pode ser transferida seguramente pela internet sem intermédio de qualquer banco ou Estado; nem mesmo ter descoberto como gerar confiança entre anônimos em redes abertas e descentralizadas, ainda que com a participação de grande quantidade de agentes sabidamente maliciosos; tampouco foi a invenção da tecnologia *blockchain*, isto é, a construção de uma cadeia de assinaturas criptográficas que permite o registro de informações em bancos de dados distribuídos (tolerante a falhas) de forma segura e praticamente imutável – tecnologia esta que tem ampla aplicabilidade institucional, industrial e comercial para além das finanças.

Para ele, a principal inovação introduzida pelo Bitcoin foi a criação da *criptoeconomia*. Ou seja, a união de ferramentas e técnicas criptográficas com proposições e medidas econômicas, especialmente aquelas relacionadas ao processo de escolha e aprendizagem dos agentes. Assim, o Bitcoin se diferencia dos projetos que o antecederam pela inclusão do saber e do poder econômico como elementos estruturantes do arranjo e da operação das ferramentas criptográficas, as quais, vale destacar, em boa parte já existiam.

Em outras palavras, uma rede de incentivos econômicos é organizada por meio de ferramentas criptográficas para direcionar o comportamento humano – o chamado “cálculo econômico-racional” –, em um sentido predefinido e adequado ao bom funcionamento da própria rede. Trata-se, portanto, de um experimento social e econômico para mol-

dar comportamentos humanos. E, conseqüentemente, suas instituições e formas de organização.

A economia – ou, melhor dizendo, uma certa compreensão econômica – estrutura o desenho e o modo de funcionamento da tecnologia Bitcoin, de modo que, sem ela, a criptografia de nada serviria. Isso significa que, diferentemente de como o fenômeno do Bitcoin aparece, a segurança de suas transações e o registro de informações não são garantidos por um algoritmo matemático, um código isento e infalível.

O Bitcoin é estruturado de tal forma que os ganhos possíveis com uma eventual quebra ou corrupção do sistema sejam significativamente inferiores às recompensas que os agentes podem conseguir se simplesmente executarem o protocolo em conformidade com as regras. Os mantenedores da rede – chamados de “mineradores” – vão dispende força computacional e energia para processar e validar as transações que nela acontecem porque assim ganharão mais dinheiro do que porventura conseguiriam usando esses mesmos recursos para tentar fraudá-la.

Em suma, é mais lucrativo na rede Bitcoin simplesmente executar os comandos do código em troca das recompensas estabelecidas.⁴ Podemos concluir que a aclamada “segurança criptográfica” do Bitcoin não é fruto de uma imperatividade da máquina (ou da matemática). Mas, sim, resultado da junção de elementos computacionais com conhecimentos sociais, da criptografia e da economia – mas também da socio-

4. Esse racional já estava contido no artigo de lançamento do Bitcoin, por meio da descrição dos incentivos da rede, mas ainda de forma muito implícita; é realmente Vitalik Buterin quem explicita, lança luz, sobre essa peculiaridade essencial. Conferir *whitepapers* do Bitcoin e da Ethereum, disponíveis respectivamente em: <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf> e <https://ethereum.org/en/whitepaper/>.

logia, da psicologia, da biologia, da ciência política, do direito, entre outras. Ou seja, pelo surgimento da *criptoeconomia*.

A ambição daqueles que ajudam a desenvolver esse novo campo vai muito além da criação de moedas, *tokens* e dinheiro. Quer-se construir, por exemplo, uma rede universal descentralizada de pagamentos e transações ponto-a-ponto que permita a interoperabilidade, imediata e sem intermediários, entre diferentes redes. É a chamada *internet do valor*, cujo objetivo declarado é fazer com a “troca de valores” o mesmo que a internet fez com os dados: espalhá-lo por todos os espaços e dimensões da vida humana. Isso além de tantos outros anseios da criptoeconomia, como a criação de contratos, ferramentas, empresas e mesmo organizações totalmente automatizadas, em que o controle, a gestão e a tomada de decisão, inclusive a contratação de pessoas, seriam feitos por códigos.

Isso não é ficção científica, nem sonho de lunáticos. Já existem dezenas, talvez até centenas de projetos nesse sentido que operam cotidianamente. Então a questão não é “se” o Bitcoin ou a criptoeconomia irão transformar o mundo e a forma de vida humana. A questão é “como” — se para melhor ou para pior.

Agora, há potência no Bitcoin ou mesmo na criptoeconomia em termos de superação do modo de produção capitalista? A resposta é sim e não, contraditoriamente.

O Bitcoin tornou possível, pela primeira vez na história, que uma rede digital aberta e descentralizada pudesse entrar em consenso sobre o histórico de transações válidas que nela acontecem com elevado nível de confiança. Sua rede tem permitido que anônimos troquem valores ao redor do mundo, diretamente entre si, sem mediação de qualquer Estado, banco ou corporação internacional há mais de 15 anos

de forma segura, mesmo com agentes maliciosos tentando quebrá-la diariamente.⁵

Ao mesmo tempo, essa potência de superação do Estado, dos bancos e das corporações internacionais só foi possível porque a tecnologia Bitcoin se estrutura e se ampara na força do capital como ordenador social, no imperativo do dinheiro que precisa virar mais-dinheiro. O Bitcoin alcançou o *status* que possui hoje porque é moldado por e reproduz capital, valor em processo de valorização. Logo, como tudo mais que existe subsumido à ordem capitalista, ele possui uma utilidade. Porém, seu fim último é a acumulação de riqueza abstrata, mais-valor na forma de mais-dinheiro.

Isso significa que não dá para “se apropriar” ou “expropriar” o Bitcoin e transformá-lo em um instrumento do proletariado na luta pela superação do capitalismo. Podemos utilizá-lo estrategicamente, bem como outras ferramentas da criptoeconomia, conscientes de que ele só existe e existirá enquanto vigorar o modo de produção capitalista – seus incentivos, coerções e formas sociais essenciais.

Mas ele pode servir de exemplo, de inspiração, de ponto de partida para a criação de outra infraestrutura – outro arranjo de incentivos e criptografia, de conhecimentos e tecnologia, que pudesse organizar a reprodução da vida humana de outra forma, sem a necessidade da troca dos produtos do trabalho humano ou do trabalho humano como produto. Portanto,

5. Com exceção de algumas falhas consertadas ainda nos primeiros anos de funcionamento da rede, desde sua massificação, nenhuma transação inválida ou roubo dentro da *blockchain* do Bitcoin foi verificado. O que acontece muito, e quanto a isso temos notícias quase todos os dias, são esquemas de fraude envolvendo promessas de investimento em Bitcoin e ataques virtuais bem-sucedidos a empresas e plataformas que oferecem serviços de custódia de criptoativos.

sem a necessidade do dinheiro como mediador, regulador e governador da ordem social e das subjetividades.

O problema que o Bitcoin solucionou parecia impossível, mesmo em termos capitalistas. Nós somos capazes de coisas que parecem obra de outro mundo ou de seres sobre-humanos. A potencialidade humana é tão grande que nos espanta. Fruto do nosso trabalho, é por nós estranhado.

Mas como, então, organizar a sociedade sem a necessidade da troca? Esta é a pergunta para a qual não temos resposta. Este é o obstáculo que nos impede de vislumbrar um futuro pós-capitalista. Esta é a direção que devemos seguir.

O Bitcoin surgiu de conversas e debates em uma lista de e-mails sobre criptografia. Temos de nos reunir, conversar, pensar tecnologias, pensar formas de organização social, pensar arquiteturas institucionais, pensar formas de implementação... pensar e testar um futuro *melhor* que o capitalismo – porque o retrocesso ou a mera aniquilação da vida humana também são possibilidades. Futuro que seguirá sendo impossível, até que seja inevitável.

A parte que nos cabe nesse *latimúndio*, como diria Gero Camilo parafraseando Chico Buarque e João Cabral de Melo Neto, é seguir lutando, pensando, nos organizando, testando e construindo o futuro que merecemos e queremos ter. Um futuro em que a tecnologia é empregada para diminuir nossa dependência de atividades repetitivas e otimizar nosso tempo de vida; e não para capturar nossa atenção ou nos prender em tarefas absolutamente inúteis, como ficar horas deslizando o dedo por uma tela ou no meio da rua com uma placa pendurada no pescoço.

Um futuro em que todos tenham alimentação, moradia, educação, saúde e transporte de qualidade garantidos, sem

que seja necessário trabalhar para ter o direito de sobreviver. Mas que, por outro lado, àqueles que estudem, trabalhem ou contribuam com o bem-estar coletivo e a reprodução da vida também se garantam algumas recompensas. Que os produtos sejam feitos com os melhores materiais disponíveis e para durar o máximo possível, de forma a minimizar o desperdício de recursos naturais. Que todos tenham acesso e compartilhem ferramentas, máquinas, tecnologias e conhecimentos. Que a ciência seja produzida de forma coletiva e para a coletividade; e não para a apropriação privada. Que tudo isso seja possível com a utilização das mais avançadas tecnologias – como inteligência artificial, internet, *block-chain*, big datas, drones, carros automatizados, computadores quânticos etc. – orientadas para a produção do bem comum; e não para a produção e a troca de mercadorias.

Esse lugar é difícil de imaginar não porque nos falta criatividade ou vontade, mas porque os meios efetivamente disponíveis, bem como nosso próprio imaginário, foram colonizados pela lógica do dinheiro que precisa virar mais dinheiro. É difícil pensar sem esse imperativo, mas a potência está aí, latente.

Impotentes e fodidos, uni-vos... pelo fim do dinheiro e pela soberania digital!

CAPÍTULO 6

Aplicativos podem servir ao socialismo?

RODRIGO SANTAELLA GONÇALVES

Quanto tempo do seu dia você passa interagindo com aplicativos os mais diversos? Já parou para pensar nisso? Quantas vezes desde que você começou a ler esse texto você parou para usar algum *app* ou foi interpelado pela notificação de algum outro? Ou será que você está lendo por intermédio de um *app*?

Pois é, passamos muito tempo interagindo com aplicativos os mais diversos. Aplicativos para conversar, ouvir música, receber e enviar e-mails, não se perder na cidade, pedir comida, pagar contas, paquerar, discutir, opinar, se exercitar, jogar, estudar... tudo! Somos rodeados de milhares de aplicativos por todos os lados, e aos pouquinhos eles vão preenchendo mais e mais o nosso tempo.

E tem algum problema nisso? Bom, talvez sim. Pense comigo: a enorme maioria dos *apps* que a gente usa no cotidiano busca, de uma forma ou de outra, dar lucro para os seus desenvolvedores ou para as grandes empresas que os fornecem, certo? Às vezes, a gente paga diretamente pelo uso desses *apps*, e fica fácil perceber o que acontece ali: o *app* oferece um serviço legal e a gente dá dinheiro em troca. Tranquilo. Nada que o mundo capitalista não faça o tempo todo

conosco. Mas, na maioria das vezes, nós não pagamos diretamente pelo serviço e aí temos a impressão de que a coisa é gratuita. Mas pera lá... existe algo grátis no capitalismo?

Na-na-ni-na-não. É aí que entra uma frase que tem ficado bem famosa entre as pessoas que refletem e estudam a nossa relação com os *apps*: se você está usando algo e não está pagando, bem... você, provavelmente, é o produto. De alguma forma, você é o que está sendo vendido ali. Pense no Google. Você vai colocando seus interesses de busca ali e recebendo opções cada vez mais personalizadas. Algum dia você tenta usar um outro buscador e percebe que o serviço parece bem pior, não te dá os resultados que você procura. Aí você volta para o Google e continua fazendo suas buscas sempre por lá. Maravilha, né?

E como o Google ganha dinheiro com isso? Bom, ele pega tudo o que você deu de informações para ele através de suas buscas, monta um mapa altamente sofisticado de suas preferências, de suas vontades, de sua história, de quem você é, e oferece-o como um produto para empresas. Ele vende seu espaço de anúncios da seguinte maneira: “Ei, anunciante! Não perca mais tempo fazendo anúncios gerais que vão atingir um monte de gente que não tem nada a ver com seu produto! Venha anunciar no nosso espaço, porque nós garantimos que o seu anúncio vai ser direcionado especificamente para um cliente que pode e quer comprar os seus produtos!”.

Então, o que está sendo vendido aqui é você. Você, seu perfil, suas preferências, seus dados, que você fornece de graça ao usar o buscador, estão sendo vendidos para outras empresas ganharem dinheiro com isso.

Mas vamos pensando um pouco além. E quando você usa o Instagram, o Facebook, o x, o TikTok? Será que é exatamente a mesma coisa que acontece? Bom, em parte, sim. Essas

empresas também têm posts patrocinados, anunciantes e funcionam, nesse aspecto, da mesma forma que o Google. Mas nesses *apps* – e em muitos outros – entra um elemento a mais. Eles vendem seus dados para os anunciantes também. Mas, além disso, eles vendem uma promessa. Vendem a promessa de que você vai passar o máximo de tempo possível conectado, prestando atenção, rolando a tela para baixo, interagindo, ali. Eles vendem a certeza de que te prenderão na tela o máximo possível.

Então, no mundo mágico dos *apps*, não são só seus dados e seu perfil que está sendo vendido no mercado, mas a sua própria atenção, o seu próprio comportamento e, no limite, a sua liberdade. Você – e eu, e todo mundo – vai ficando cada vez mais preso àqueles *apps*, que são projetados para produzir exatamente esse resultado. Eles são desenhados para viciar, para nos tornar dependentes e para que a gente vá alterando nosso comportamento no processo. E é aí que a gente começa a entender por que passa tanto tempo no celular, por que não consegue mais se desligar, por que não consegue fazer só uma coisa ao mesmo tempo, não consegue esperar.

Mandou a mensagem para o *crush*, ficou com dois “vezinhos”, você já fica ansiosa. Ficou azul, então, meu Deus. Aí passam três minutos e a figura não responde, você fica revoltada! Que absurdo! Visualizou e não respondeu! Muda a cena, e agora estamos em uma fila e acabou a bateria do seu celular. Meu Deus do céu, aqueles minutos sem fazer nada parecem uma eternidade! Mais um corte, e agora você está do lado de alguém que está levando uma bronca enorme! Seu primeiro impulso é enfiar a cara no celular e fingir que está fazendo alguma coisa para não ter que lidar com aquilo. O que você faria sem ele?

Pois é. Com essa história de nossa atenção e nosso comportamento virarem negócio, a gente vai se transformando. Desaprendemos a esperar, a lidar com situações incômodas, a observar o ambiente físico em que estamos inseridos etc. E daí, bom, não é à toa que os índices de problemas de saúde mental como depressão e ansiedade só crescem nos últimos tempos.

Antes de propor um mundo diferente de aplicativos, tem duas coisas que eu queria que vocês não esquecessem nunca mais depois de lerem esse texto, e que tem a ver com o que eu disse até aqui e com o que eu vou dizer já já. A primeira é a seguinte: a tecnologia não é neutra! Tecnologia não é apenas um conjunto de aplicações úteis de descobertas científicas, que vão criando facilidades e melhorando a nossa vida. Na verdade, a tecnologia sempre é construída com base em interesses. E, na nossa sociedade, esses interesses são sempre capitalistas. Não se constroem *apps*, por exemplo, tendo como primeiro objetivo garantir o bem-estar das pessoas: ao contrário, o primeiro objetivo é lucrar de algum modo, independentemente do que isso cause nas pessoas.

A segunda coisa tem a ver com a primeira, mas talvez seja mais complicada de entender. Ao mesmo tempo que a tecnologia não é neutra porque ela é produzida com base em interesses, nós, seres humanos, sempre fomos construídos com base na nossa relação com as coisas e, dentre elas, com a tecnologia. Então, a tecnologia sempre nos modificou, sempre fomos nos transformando junto com ela. O que está acontecendo agora é que ela avançou tanto numa determinada direção que está nos transformando muito mais rapidamente, e numa direção que parece atrofiar nosso cérebro e nos tornar algo próximo de zumbis digitais. E para quê? Para que a gente seja cada vez mais máquina de fazer lucro para grandes corporações.

Então, ao que parece, estamos perto de um dos piores mundos possíveis! Vivemos numa sociedade capitalista, desigual, em que poucas pessoas têm muito dinheiro enquanto muitas pessoas não têm necessidades básicas atendidas. No meio disso, estamos ficando viciados em aplicativos que ocupam cada vez mais o nosso tempo, nosso dia, nossa cabeça, nossas relações, e vão usando nossas informações para enriquecer os outros, ao mesmo tempo que nos transformam em zumbis digitais geradores de lucro. É a barbárie! Como sair dessa?

Bom, primeiro, precisamos entender que outro mundo é possível. Precisamos ter coragem de imaginar outro mundo, sem capitalismo, sem exploração, sem destruição ambiental, sem opressões. Parece sonho? Mas é sonho mesmo! Pense só: para realizar algo diferente, é preciso projetar isso de alguma forma. No nosso mundo, hoje, nem imaginar utopias é permitido. Pois bem, o primeiro passo é justamente esse: imaginar outro mundo possível e falar sobre isso, conversar.

Aí vem o segundo passo. O que se pode fazer agora, nesse mundo cão, para caminhar na direção desse sonho? Mesmo que seja caminhar só um pouquinho? Tem muita coisa. Mas uma das grandes tarefas nesse sentido, do nosso tempo, da nossa época, é produzir tecnologia que sirva a outros interesses, não capitalistas. Interesses de solidariedade, de amizade, de justiça social, de preservação ambiental, de respeito às diferenças. É possível, de alguma forma, usar o que aprendemos no mundo aqui para construir ferramentas que ajudem na construção de algo diferente. Já existem exemplos assim por aí.

Há muitos aplicativos que prestam serviços legais, contribuindo com redes de solidariedade e não são monetizados, ou seja, que não cobram dinheiro e nem coletam informações que depois se tornam dinheiro. Tem *app* que ajuda as pessoas

que passam por problemas de saúde mental, como o Be Okay, desenvolvido por três brasileiras. Esse *app* coloca pessoas em crise de ansiedade e pânico em contato com animações que orientam exercícios de respiração, fotos e imagens selecionadas pelo próprio usuário previamente, associadas à tranquilidade, e uma chamada de emergência para contatos previamente selecionados também. Tem *app* que ajuda a colocar em contato pessoas que têm interesses em adotar animais com entidades que abrigam animais abandonados, como o Adote Pets, também brasileiro.

Tem muitos *apps* que facilitam doações a ONGs. Tem *app* que descreve se os produtos no supermercado têm substâncias nocivas ou se foram produzidos com muito prejuízo ao meio ambiente, como o Good Guide. Tem *app* que ajuda pessoas com alguma deficiência a se comunicarem, como o Hand Talks, que traduz a língua brasileira de sinais, ou o TelepatiX, que cria uma forma possível de comunicação para pessoas com paralisia. E tem, claro, *apps* que emulam ideias de *apps* famosos, como o Uber, mas com o intuito de propiciar condições melhores tanto para os trabalhadores quanto para os usuários. É o caso do Bibi Mobi, um *app* semelhante ao Uber e ao 99 Táxi, que conecta usuários com motoristas, organizado por uma cooperativa de motoristas e subsidiado pela prefeitura de Araraquara, o que faz com que o serviço seja mais barato para o usuário e mais bem remunerado para o trabalhador.

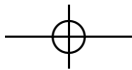
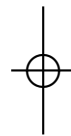
Ainda são exemplos pequenos, mas mostram que é possível criar *apps* que sirvam para fins de solidariedade, e não de acumulação de dinheiro e exploração. Para criar *apps* ainda mais solidários, mais conectados com a ideia de um mundo novo e em uma escala cada vez maior, é preciso colocar a cabeça para pensar, de preferência coletivamente, e desen-

volver tecnologia com objetivos diferentes dos capitalistas. Não é simples e, muitas vezes, parece impossível, porque é difícil mesmo pensar fora da caixa.

Imagine, por exemplo, a existência de redes sociais que não produzissem vício, ansiedade e sensação de inferioridade constante? Originalmente, essas redes foram pensadas para aproximar as pessoas e criar formas novas de interação. Mas, aos poucos, elas foram se tornando a base da vida, especialmente dos mais jovens. A lógica de funcionamento delas é bem perversa, porque elas viciam (e fazem isso de propósito, como dissemos, para vender sua atenção a seus anunciantes) e ao mesmo tempo nos tornam mais tristes.

Como sair dessa? Como deixar de ser zumbi digital e passar a construir um mundo diferente, sem abrir mão das tecnologias – ou pelo menos de parte delas – que tanto facilitam nossa vida? É o desafio do momento! Em qualquer campo de estudos, das engenharias às ciências sociais, passando pelas ciências biológicas, as ciências médicas, todo mundo pode e deve pensar nisso.

As respostas não estão dadas, mas precisamos fazer as perguntas certas. Inventar um mundo novo a partir do que temos aqui é, mais do que nunca, necessário: para a preservação ambiental, para a sanidade mental, para o bem-estar social. Ou a gente começa a pensar e a viver um pouco desse mundo novo agora, ou vai acabar se perdendo de tela em tela enquanto o mundo à nossa volta se dissolve e uma turma pequena ganha muito, muito dinheiro, às nossas custas. Os *apps* podem ajudar nesse caminho se, em vez de alimentarem o mercado, a competição, o lucro e a exploração, se tornarem fortalecedores de redes de solidariedade, fraternidade, justiça social e amor. De novo, parece sonho, né? Pois sonhemos.



CAPÍTULO 7

Experimentações tecnopolíticas face à colonização digital

HENRIQUE PARRA

Como enfrentar a razão digital e o regime de verdade cibernético? Como bifurcar os caminhos do desenvolvimento tecnológico em direções alternativas à racionalidade colonial-capitalista-militarista-neoliberal? Quais tecnologias, quais arranjos sociotécnicos podem promover e infraestruturar as formas de vida que desejamos sustentar?

Se quisermos criar possibilidades de sobrevivência coletiva em condições menos catastróficas na Terra, a investigação e a experimentação dessas perguntas é urgente. Se entendemos que as configurações atuais das tecnologias digitais em redes cibernéticas têm servido prioritariamente para a expansão do capitalismo, nos interrogamos quais seriam os desenhos possíveis de um arranjo sociotécnico que possa: desertar e desinvestir desse sistema (dimensão dos modos de subjetivação e associação); atacar e sabotar seu funcionamento (dimensão técnica); e bifurcar na criação de novas infraestruturas e economias de suporte (dimensão político-econômica).

Para que possamos imaginar e criar outras possibilidades tecnopolíticas, é necessário um duplo movimento de atacar/subtrair e ao mesmo tempo criar/fortalecer outros arranjos sociotécnicos. Penso essa relação como uma disputa ecossistêmica com múltiplas camadas interconectadas e interdependentes. Em vez de um projeto que pretenda transformar uma complexa e grande estrutura, pensamos na experimentação local e situada que seja capaz de inventar soluções técnicas para os problemas vivenciados.

Seguimos algumas pistas. A partir de uma perspectiva implicada com as lutas sociais e as experimentações em curso, podemos aprender com diferentes populações que resistem continuamente à integração homogeneizante desse projeto tecno-colonial-moderno. Como os movimentos sociais (saúde, educação, antirracistas, gênero, moradia, direitos humanos, trabalho, povos indígenas e quilombolas) resistem tecnologicamente? Como enunciam os impactos das tecnologias que ameaçam seus direitos?

Essas lutas contribuem para tornar visíveis o modo de funcionamento e a não neutralidade dos projetos tecnológicos. Ao mesmo tempo, como esses coletivos buscam se apropriar e ressignificar o modo de funcionamento das tecnologias para fortalecer suas lutas? Não descreveremos casos específicos, mas podemos indicar algumas dimensões frequentemente presentes.

A digitalização, tomada como expressão da razão digital-capitalista, é promotora de forças de abstração e extração. Esse processo pode ser observado em duas dimensões vivas da nossa existência: o corpo e o território. As ações que buscam afirmar a (re)existência singular de corpos e territórios face aos processos de abstração e extração indicam formas

de vidas alternativas. Retomar a autonomia coletiva sobre o tempo, o ritmo, os saberes, o corpo e os territórios existenciais é uma boa bússola para nos guiar na avaliação de cada escolha tecnológica que fazemos.

Começo pelo corpo. Vivemos atualmente uma crise brutal da presença e da atenção. Retomar a presença diante de outros corpos, retomar a capacidade de atenção e escuta, exige um movimento de subtração do engajamento automático. Não há ambiente cibermediado que seja capaz de nos oferecer o que aprendemos e produzimos na presença dos outros. Reafirmar a centralidade do corpo em presença não é apenas uma afirmação política, é também a defesa de um regime de sensibilidade e de conhecimento.

Por isso, se queremos promover práticas sociais alternativas ao modo de subjetivação dominante através das tecnologias digitais, devemos criar estratégias, protocolos e linguagens que estejam associados ao fortalecimento de comunidades de prática que reativem a presença. Podemos avaliar, caso a caso, se tal tecnologia de comunicação favorece ou enfraquece nossa capacidade organizativa e de ação no mundo. A interação digital deve ser complementar, e jamais o espaço privilegiado da organização da comunidade política. “Bifo” Berardi nos lembra de que a solidariedade só tem sentido quando se baseia no prazer que sentimos com a presença do outro. Afinal, a solidariedade não é um conceito moral, mas um conceito afetivo.

Nossa relação com a tecnologia dá forma a uma tecnossensibilidade: a maneira como percebemos, sentimos e somos afetados. Podemos conceber tecnologias que promovam relações distintas do nosso corpo com a informação e na maneira como interagimos e comunicamos com os outros. Nos últi-

mos anos fomos inundados por tecnologias que sequestram, capturam nossa atenção. Descrições e análises das crises de infodemia, infotoxicação e a emergência de uma infinidade de novas psicopatologias estão relativamente difundidas. Neste momento, vivemos um esgotamento cognitivo e uma ressaca informacional.

Retomar interfaces e ambientes de interação que promovam outro regime de sensibilidade é fundamental. No início da internet, as expressões que mais utilizávamos para descrever nossa experiência online era “navegação” e “deriva”. Com o passar dos anos, perdemos totalmente a capacidade da livre navegação e a deriva desinteressada. Toda ação online tornou-se milimetricamente submetida à economia da atenção programada e monetizada, bloqueando a indeterminação e a imaginação.

Podemos criar algoritmos que nos coloquem em contato com o diverso, ao contrário da experiência da radicalização identitária promovida pelos “condomínios” digitais do capitalismo de vigilância. Atualmente, a arquitetura decisional a que somos submetidos funciona sob a lógica dos algoritmos de recomendação por homofilia. O sistema preditivo analisa nosso perfil e sugere algo que ele supõe que será mais convergente com nosso interesse, de forma a aumentar e intensificar o nosso tempo de atenção/adesão.

Nos anos iniciais da internet, experimentamos tecnologias que promoviam uma melhor organização das informações que sustentavam comunidades online que efetivamente contribuíam para a emergência de “inteligências coletivas”. A possibilidade da produção colaborativa de conhecimento em diferentes domínios segue contribuindo para a formação de comunidades de práticas e comunidades epistêmicas bas-

tante relevantes. Basta pensarmos nos exemplos de coletivos de pacientes e de inúmeras iniciativas críticas de ciência cidadã. Retomar a utilização de ambientes desenhados para a produção, indexação, organização e acesso do conhecimento produzido, de forma que o saber e a memória sejam cultivados como bens comuns, é uma importante iniciativa.

Apostamos em um ambiente digital que não seja ocupado pela saturação informacional e que não nos submeta ao imperativo da aceleração. As tecnologias que operam sob um limiar de participação muito baixo, em que somos estimulados e convocados a interagir de maneira instantânea e sem tempo para uma relação diacrônica-crítica, dominaram o ciberespaço. É muito difícil produzir coletivamente quando temos uma arquitetura que premia o indivíduo que mais se engaja inundando os canais de comunicação com opiniões superficiais, com seu inconsciente plasmado com o meio externo e que não se responsabiliza pelo que enuncia. A atual arquitetura e o modo de funcionamento dos principais espaços da vida social online estão construídos para produzir entropia informacional, captura atencional e modelização existencial.

Podemos retomar projetos tecnológicos que estejam orientados por uma outra tecnoestética, capaz de sustentar outro regime de sensibilidade e atenção. Mas, para isso, é preciso ter o controle do funcionamento da tecnologia. A criação de espaços digitais alternativos onde podemos ter maior capacidade de autogestão coletiva sobre o funcionamento do dispositivo é uma necessidade. Uma das condições para isso é a utilização de tecnologias livres e a promoção da descentralização por meio de arquiteturas federadas de fácil adoção. Algumas iniciativas do chamado fediverso podem aqui servir de inspiração.

A internet também é um espaço importante da experimentação identitária: o anonimato, a utilização de codinomes, a criação de identidades coletivas, a ampla possibilidade performática de nossas múltiplas possibilidades de ser. Todavia, a crescente colonização da internet pelo capitalismo de vigilância, que depende da contínua produção de perfis que serão alvo da modelização comportamental para fins de marketing comercial ou político, cria mecanismos que nos obrigam a fundir nossas identidades virtuais (corpo informático) a uma identidade civil (corpo físico-biológico). O fato de que cada vez mais devemos fornecer provas de autenticidade de nossa identidade civil, o fato de que a habilitação de um *chip* para o *smartphone* exige o cadastro de um CPF, criou uma máquina de identificação civil e fiscal permanente.

Ora, no momento em que nossa experiência online está concentrada em pouquíssimos ambientes corporativos (não mais que dez plataformas), que nos submetem a um regime de identidade única (corpo informático = corpo físico), um certo regime de subjetivação adquire consistência na confluência do empresariamento de si, da economia narcísica dos *likes* e da visibilidade do eu-s&A. Tal fenômeno alimenta formas de subjetivação neoliberais que facilmente reforçam disposições autoritárias.

Nesse sentido, uma alternativa a essas tecnologias é a retomada radical das formas de “desaparição”: dessubjetivação e criação de identidades coletivas que coloquem em questão a centralidade do Eu na economia política informacional. Assinaturas coletivas, identidades compartilhadas, identidades temporárias, apagamento.

Como fazer do encontro digital um encontro análogo ao encontro inesperado numa rua com alguém desconhecido?

Como fazer uma conversa num ambiente digital que persista apenas na memória viva das pessoas que ali dialogaram? Podemos optar por tecnologias de comunicação que não nos obrigam a ter uma identidade única que coincida com nossa identidade civil. Podemos optar por tecnologias “zero-conhecimento” que não registram as informações trocadas, que não coletam ou rastreiam nossos dados e metadados.

Propomos pensar os direitos digitais em sua dimensão relacional ou ambiental. Enquanto a privacidade for pensada exclusivamente no campo dos direitos individuais, as grandes corporações continuarão nadando de braçada na exploração do comum relacional produzido nas redes. Na medida em que a mediação digital-cibernética se tornou ubíqua, é necessário pensar o direito sob um regime de titularidades difusas, como os direitos do meio ambiente.

Portanto, criar arranjos sociotécnicos alternativos exige atenção à maneira como somos capazes de controlar as diversas camadas (infraestruturas, códigos etc.) implicadas na digitalização e na comunicação em redes, para que possamos promover uma outra economia da informação. Há, por exemplo, iniciativas inspiradoras de povos indígenas em torno da soberania dos dados, defendendo formas de uso, apropriação e posse sobre os dados digitais produzidos sobre suas comunidades.

Softwares livres, *hardwares* livres/abertos, infraestruturas comunitárias, serviços não monetizados mantidos por comunidades, licenças autorais que promovam a comunalização dos saberes e impeçam a apropriação comercial exclusiva, serviços digitais de cooperativas autogestionárias – são inúmeras as iniciativas praticadas. Para cada sistema corpora-

tivo que hoje utilizamos, existe uma infinidade de soluções tecnológicas alternativas.

Porém, considerando que estamos imersos em ambientes tecnológicos impulsionados por corporações transnacionais, apoiadas pelo capital financeiro e por interesses geopolíticos estatais, é muito difícil competir sob os mesmos critérios de eficiência. Aceleração, conectividade ubíqua, rentabilidade financeira, substituição e obsolescência programada, alienação do controle técnico, economia da atenção são alguns dos critérios que orientam o funcionamento dessas tecnologias. Por isso, alternativas tecnopolíticas orientam-se por outros critérios de eficiência; são portadoras de outras racionalidades, normatividades e cosmovisões. Em outras palavras, expressões da tecnodiversidade ou distintas cosmotécnicas.

A experimentação tecnopolítica sob outras cosmotécnicas implica a existência de coletividades promotoras de outros modos de vida, os quais habitam territórios existenciais compartilhados. Talvez possamos também chamá-las de *tecnopolíticas terranas* sob um duplo sentido.

Primeiramente, porque entendemos que as tecnologias expressam dimensões materiais e simbólicas de culturas, comunidades e territórios. Em vez dos processos de abstração, descorporificação e desterritorialização promovidos pela digitalização-cibernética, pensamos em como retomar e ativar uma perspectiva corporificada e territorializada. Nos constituímos como seres humanos na relação com a técnica. Portanto, em nossos modos de ser com a tecnologia, como os diferentes corpos e territórios participam da gênese tecnológica, como distintos corpos e territórios são diferentemente afetados por determinadas tecnologias?

Mas há um segundo sentido que nos parece urgente. A noção de tecnopolíticas terranas também significa a afirmação de que a existência de uma tecnologia coloca em movimento relações específicas com a Terra. A digitalização é frequentemente apresentada como um processo imaterial, abstrato. Mas, na verdade, todo artefato digital, todo processamento digital, mobiliza enormes quantidades de recursos materiais, energéticos, humanos e não humanos.

Pensar em termos de uma tecnopolítica terrana significa colocar na equação todas as dimensões – da extração de minérios para a confecção de *chips* e baterias dos artefatos ao consumo energético para o processamento das aplicações de inteligência artificial – que participam do fenômeno tecnológico. Ora, incorporar essa dimensão é mais do que pensar na inclusão de uma “variável” ou “externalidade” que deve ser incluída nos cálculos econômicos. É pensar uma outra relação entre cultura e técnica, cultura e natureza, humano e não humano, de forma a subverter a relação de dominação historicamente estabelecida com o mundo extra-humano.

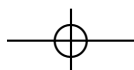
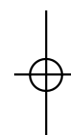
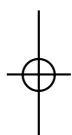
Podemos então nos perguntar, diante de cada opção tecnológica que fazemos, em que medida essa tecnologia se aproxima ou se afasta do princípio terrano, das tecnopolíticas do comum, das tecnologias anticoloniais, antirracistas, feministas? A partir dessas questões, temos procurado cartografar uma diversidade de iniciativas que visam introduzir outras racionalidades e cosmovisões nos processos de apropriação e criação tecnológica. Movimentos em torno da permacultura digital; da autonomia e soberania tecnológica; coletivos tecnoativistas feministas, indígenas, antirracistas; tecnologias que incorporam critérios de eficiência socioambiental e justiça climática, são iniciativas em curso que inspiram pos-

sibilidades de bifurcação tecnológica diante do colapso em curso promovido pela tecnociência capitalista.

A ciência e a tecnologia produzidas e financiadas pela competição intercapitalista, financeirização, militarização e disputas geopolíticas são parte do problema. Não há solução tecnológica possível criada pelos arranjos políticos dominantes. Por isso, insistimos na experimentação das lutas cosmotécnicas como ação no aqui-agora de criar, infraestrutura e sustentar os arranjos sociotécnicos de outros mundos existentes e outros porvires.

PARTE IV

PURA VIDA



CAPÍTULO 1

**Ideias para tornar o tempo nosso
amigo**

JOÃO PAULO PIMENTA

MUDAR O MUNDO?

Prezado leitor, prezada leitora: você consegue imaginar um mundo diferente do nosso, no qual o tempo pare de nos atropelar com sua velocidade, de nos ameaçar com sua ausência e de nos amedrontar com a perspectiva do fim? Será possível vivermos em um mundo no qual as pessoas tenham mais controle sobre suas vidas, sem se preocuparem apenas com dinheiro e coisas materiais, e que nos estimule a buscar um futuro realmente promissor, mas realista? Será que mudando o tempo tal qual o vivemos hoje é possível construir um mundo melhor?

É possível, sim, mudar o tempo, e com essa mudança podemos construir um mundo melhor.

Para começo dessa conversa, é necessário entendermos uma coisa, aliás, uma coisa muito importante: o *tempo é, e sempre foi, uma invenção humana*. Se ele foi inventado de certos jeitos, então podemos reinventá-lo de outros. Mas, para que essa invenção dê certo, primeiro é preciso entender

o que é o tempo e como ele se apresenta atualmente, para em seguida começarmos a imaginar como seria esse outro tempo a serviço de um outro mundo.

O TEMPO TEM HISTÓRIA

Desde que nosso planeta Terra existe, ele gira ao redor de si mesmo e ao redor do Sol. E a Terra tem um satélite, a Lua, que gravita em torno da Terra e aparece e desaparece de nossa visão regularmente. Desde que na Terra começou a existir vida, todos os seres, inclusive os humanos, têm certos ciclos biológicos que pautam ritmos da vida. Desses ciclos, resultam coisas como o frio e o calor, céus claros e escuros, o sono e a vigília, a fome, o momento de se reproduzir, a multiplicação e o envelhecimento das células.

O controle humano sobre os ciclos astronômicos e biológicos é bem limitado. Muitas vezes, ele simplesmente não existe. Quase sempre eles são obra exclusiva da natureza.

Mas foram os humanos que, a partir desses ciclos, inventaram algo chamado de *tempo*. Nossos ancestrais, observando a natureza e adaptando a ela suas próprias vidas, começaram a criar, por exemplo, os anos e suas estações, os dias, as *noites e as horas*, as idades do homem, os significados do nascimento e da morte, a eternidade, os começos e os fins da vida. Com diferentes palavras em diferentes línguas, e com imagens de todo tipo, essas criações foram nos dando noções de tempo. Essas noções começaram, então, a entrar em nossas vidas para delas nunca mais sair.

Quando os humanos começaram a dominar a natureza inventando formas de tempo, eles sentiram necessidade também de explicar a natureza. O tempo, então, virou uma

criação de deuses, espíritos, heróis míticos, santidades e criaturas sobrenaturais, responsáveis pelo começo e fim de todas as coisas do mundo (a ciência veio depois).

Esse tempo divino foi se separando de um outro tempo, mundano e reservado aos homens, que foram então inventando maneiras de dividir, contar e agrupar o tempo: ampulhetas, relógios de sol, relógios mecânicos, calendários, divisões da história, contagens de anos etc. Também surgiram muitas maneiras de falar do passado, do presente e do futuro; do atraso, da evolução e do progresso; do melhoramento, da destruição e da salvação da humanidade; da imortalidade ou da finitude; da manipulação do tempo, da lembrança e do esquecimento.

Todas as formas de tempo criadas e vividas pela humanidade sempre estiveram mudando de acordo com lugares, épocas, povos, culturas e costumes. A partir de um certo momento, porém, os europeus começaram a inventar um tipo de tempo que viria a se tornar uma espécie de tempo dominante do mundo. Não um tempo *exclusivo*, mas *dominante*, e que foi influenciando todos os outros.

Primeiro, alguns cristãos da Idade Média pensaram que, se havia um tempo divino e outro humano, e se ambos eram criações de Deus (e não dos homens), então o desperdício de tempo seria um pecado. Em seguida, os mercadores europeus, cada vez mais interessados nos lucros de sua atividade que estava crescendo, pegaram essa ideia e a transformaram na de que o desperdício de tempo seria não exatamente um *pecado*, mas um *desperdício*. Desperdício de dinheiro. E quando, lá pelos séculos xv e xvi, os europeus começaram a conquistar territórios coloniais em outros continentes, o tempo cristão e mercantil foi, aos poucos, se esparramando pelo globo.

O TEMPO, NOSSO INIMIGO

Quando, no final do século XVIII e começos do XIX, a Revolução Industrial foi estabelecendo um sistema econômico baseado na busca incessante pelo lucro e pela multiplicação do dinheiro a partir do próprio dinheiro, os capitalistas adoraram a ideia, antiga e já bem estabelecida, de que tempo era dinheiro. Automatizando cada vez mais o trabalho com máquinas que jamais precisariam descansar, e explorando ao máximo o trabalho de seres humanos em tarefas essenciais ao funcionamento das máquinas, a lógica do sistema capitalista foi firmando um tempo que jamais poderia ser desperdiçado. Explorar o trabalho, produzir, lucrar, para aumentar a exploração, a produção e o lucro, indefinidamente.

Junto com a Revolução Industrial, a Revolução Francesa e outras revoluções políticas mais ou menos da mesma época reforçaram o tempo acelerado e contínuo da exploração econômica. Sua contribuição foi o abandono da ideia, tão comum até então em muitos lugares, de que o passado servia para nos ensinar como seria o futuro. No lugar dessa ideia, agora ultrapassada, veio a de que o futuro poderia e deveria ser construído sempre como algo fundamentalmente novo, e como algo melhor do que o inútil e improdutivo passado.

Resultado: surgiu um tempo frenético, que nos dá sempre a sensação de estar correndo e cada vez mais, movido pela incessante busca pelo novo, mas também pelo trabalho, pelo lucro e pela reprodução aparentemente infinita do capital. Nesse tempo, o passado e o velho são coisas ultrapassadas, e o futuro é sempre um valor em si mesmo, mas que nunca chega de verdade. Quando ele parece chegar, já insatisfeitos, queremos um novo futuro.

Com o tempo da modernidade capitalista, passamos a viver em uma espécie de eterno presente. Jogamos o passado fora, mas, por sermos incapazes de conquistarmos o futuro desejado, ficamos presos ao presente. Vivemos cansados, desenraizados e frustrados, incapazes de consumir tudo o que as modas permanentemente nos impõem, loucos por férias que dão a impressão de voar de tão rápido que passam. Exaltamos a juventude, mas ela logo desaparece. Em seu lugar, chega uma velhice cada vez mais precoce, que nos faz evitar encararmos a morte, embora morramos de medo de morrer.

Claro, sempre há casos individuais excepcionais, e que nos mostram vidas um pouco mais felizes do que as mencionadas. Mas, para a imensa maioria da humanidade, o tempo tornou-se um vilão, um poderoso e odioso inimigo.

NO GERAL, COMO SERIA ESSE MUNDO NOVO?

Um mundo no qual vivêssemos um tempo melhor seria um lugar no qual as pessoas pudessem trabalhar de maneira mais satisfatória segundo suas vontades profissionais, mas também, e principalmente, um pouco mais de acordo com seus próprios ritmos. Certamente seria um mundo mais lento, menos apressado, menos desesperadamente pautado pela obrigação de trabalhar por dinheiro. Também seria um mundo no qual as pessoas viveriam de maneira menos individualista e competitiva, valorizando, em contrapartida, laços comunitários que não se oporiam à individualidade, mas buscariam complementá-la. A favor desses laços comunitários, o passado seria considerado mais importante do que é atualmente, e forneceria bases sólidas de construção, no presente, de futuros desejados.

Nesse mundo, pessoas de todas as idades poderiam ser igualmente valorizadas de acordo com suas faixas etárias. Desde os mais jovens, com sua abertura à novidade, até os mais idosos, com sua maturidade e experiência. O lazer e o descanso seriam mais cultivados, as pessoas prestariam mais atenção às coisas ao seu redor, e a curiosidade e os conhecimentos científico e artístico seriam formas poderosas de entender e respeitar as diferenças entre as pessoas. Ninguém precisaria temer a morte, pois todos entenderiam que ela é uma forma de fazer com que novos futuros sejam construídos, bem como uma oportunidade para se prestar respeito ao passado.

Resumindo: o novo tempo do mundo não seria pautado apenas, nem principalmente, por interesses econômicos; tampouco seria um instrumento de reforço das desigualdades sociais. Seria, ao contrário, um instrumento a favor de uma consciência humanitária compartilhada, e que associaria passados, presentes e futuros não a simples indivíduos em disputa, mas a seres livres, respeitosos e em boa medida dependentes uns dos outros.

Novas formas de viver o tempo poderiam ajudar na criação dessa cultura humanitária, capaz de frear ou mesmo acabar com a tirania do tempo acelerado e fragmentador baseado em interesses econômicos e individuais.

SUGESTÕES PRÁTICAS

Vão aqui algumas sugestões de como seria possível, aos poucos, implodir nosso tempo dominante e abrir brechas para um mundo melhor. Algumas dependem de políticas públicas e de interesses sociais; outras podem ser praticadas, silenciosamente, em nossas vidas cotidianas.

Viver mais lentamente não significa viver sempre lentamente, apenas de vez em quando, em algumas atividades de nossas vidas. Mas é importante que a lentidão seja explicitada, assumida e valorizada, para que sirva de exemplo. Encontros sociais mais longos, conversas atentas que incluam escutar o outro, leituras atentas e meditativas; caminhar devagar, observando e pensando no que vemos, comer mais devagar (que, aliás, faz bem para a digestão) e, claro, dormir mais do que costumamos (salvo para os já dorminhocos) podem ser práticas simples e eficientes.

Outra sugestão é *aumentar nas escolas as aulas de história*, porque elas não apenas nos ensinam sobre o passado, mas também sobre o tempo. Também *introduzir aulas de futuro*, porque é imprescindível que sejamos, desde cedo, educados na arte da imaginação e da projeção de mundos melhores. Nessa direção, a valorização de obras de ficção científica, em todos os formatos artísticos, seria essencial, assim como de manifestações utópicas (que fantasiam futuros melhores) e distópicas (que criticam o presente imaginando futuros catastróficos).

Algo bastante simples seria *desenvolver políticas públicas voltadas à memória coletiva*, que permitissem que lugares públicos, nomes de ruas, avenidas e praças, assim como monumentos, espelhassem vontades coletivas de enraizamento no passado e de construção do futuro. No mundo atual, quase sempre as ações públicas voltadas à memória coletiva atendem a interesses privados ou de grupos muito limitados, resultando em homenagens e bajulações completamente inúteis para a construção de um tempo e de mundo melhores.

Uma vez que o tempo dominante da modernidade capitalista sempre teve que dividir espaço com outras formas de tempo menos impactantes, seria importante *valorizar outros*

tempos existentes no mundo de hoje, e que podem oferecer valiosas resistências ao tempo da novidade e do lucro. Calendários alternativos, tradições religiosas e culturas variadas, e concepções científicas de tempo – com seus intervalos tanto gigantescos como incrivelmente curtos – são algumas opções que se oferecem, e que deveriam ser mais bem conhecidas da imensidão de pessoas que, atualmente, as ignoram solenemente.

O mais impactante, porém, seria encontrar formas para que as pessoas *trabalhassem menos*, mesmo que isso implicasse ganhar menos dinheiro – ou, talvez, justamente por isso. Redução de jornadas de trabalho, valorização e proteção legal dos momentos de descanso, lazer e vida coletiva com uma correspondente democratização massiva de espaços e de oferta de serviços culturais e esportivos à maioria da população, desestímulo ao trabalho nos fins de semana, seriam medidas fundamentais e que contribuiriam, decisivamente, para uma desaceleração do tempo. Mas nada disso seria possível sem uma correspondente *valorização e democratização do descanso e do tempo livre*, tornando-o uma espécie de capital simbólico disponível a todas as pessoas, e não a apenas meia dúzia de ricos exibidos, como ocorre no mundo de hoje.

No entanto, para uma mudança consciente e planejada do mundo, em qualquer sentido, o ponto de partida será sempre uma conjugação sólida entre conhecimento e ação, entre educação, ciência e política. E, se o tempo da modernidade capitalista nos impõe uma lógica perversa de que o novo é sempre melhor do que o velho, o novo mundo a ser construído como um mundo melhor não pode cair no mesmo erro. O ponto de partida dessa construção, portanto, precisa ser o entendimento e a identificação daquilo que queremos eliminar do velho mundo, mas também daquilo que dele queremos manter e aproveitar.

CAPÍTULO 2

Como seria o futebol fora do capitalismo?

FABIO LUIS BARBOSA DOS SANTOS

I

O futebol surgiu e se consolidou no capitalismo. E foi a partir da Inglaterra, berço da Revolução Industrial, que o esporte se espalhou. Vale lembrar que a própria palavra “futebol” junta os vocábulos “pé” e “bola” em inglês. Algo similar aconteceu com outros esportes coletivos, tais como o vôlei, o basquete, o handebol ou o rúgbi.

Isso não quer dizer que a prática de competir mobilizando o corpo segundo determinadas regras seja uma invenção do capitalismo. Mas o modo como vivemos o esporte está embebido dele.

Os esportes coletivos ganharam corpo com o desenvolvimento de uma sociabilidade urbana que se ordenava em torno do trabalho, mas que também organizava a vida fora do trabalho. Clubes (outra palavra inglesa) separavam as pessoas segundo a classe social (burgueses de trabalhadores). Mas também as reuniam segundo interesses específicos –

um clube de remo, de tênis, de tiro ou de futebol. Assim como teatros ou cinemas, esses espaços de convívio também produziam identidades, inclusive de classe.

Podemos pensar que o capitalismo favoreceu o esporte em diversas dimensões. Em primeiro lugar, o controle disciplinar. O capitalismo sempre se preocupou com o ócio. Afinal, se os trabalhadores fossem ociosos, não haveria trabalho. E, se os ociosos se ocupassem com a revolução, não haveria capitalismo.

Leis proibiram a “vagabundagem” enquanto a necessidade de dinheiro obrigou ao trabalho. Mas o chamado “tempo livre” também devia ser disciplinado. Desse ponto de vista, os esportes proporcionam uma diversão saudável. Além de ocupar a mente, ainda têm a vantagem de exercitar os corpos. Isso foi uma obsessão da sociedade industrial, tanto fascista como comunista: corpo saudável, mente saudável, como se diz. Uma herança de tal mentalidade está na crença de que o esporte tira o jovem do crime. Ou como diz o ditado, “cabeça vazia, oficina do diabo”.

A expansão do esporte no capitalismo também corresponde à secularização da sociedade. No passado, jogos estavam frequentemente associados a rituais religiosos. Este é o caso do jogo da pelota entre os maias ou dos jogos olímpicos na Grécia Antiga. A cultura esportiva de massa no capitalismo se dissociou do sagrado, em uma sociabilidade que não é mais englobada pela religião. Ou teria o capitalismo produzido outras sacralidades?

Mais recentemente, o esporte também pode ser visto como uma oficina de valores do trabalho corporativo. Ambos pregam o “trabalho em equipe”, mas exigem performance individual, em ambientes concorrenciais.

Contemporâneo da Revolução Industrial, o esporte foi uma ocupação valorizada por um capitalismo preocupado em produzir um corpo social saudável para o trabalho, como dizia Foucault. Com o declínio do trabalho no mundo atual, será que o esporte dará lugar ao videogame?

II

O capitalismo evoluiu e, com ele, os esportes. Quando os Jogos Olímpicos foram idealizados no final do século XIX, tratava-se de uma disputa entre amadores e de um congracamento entre as nações. Seu lema era: “o importante não é vencer, mas competir”.

A crescente mercantilização da vida foi fazendo do esporte um negócio e do esportista, um profissional. Desde o advento da televisão, a sociedade consome cada vez mais imagens: o esporte se tornou um espetáculo. E, no caso do futebol, quem captou (e capturou) esse processo foi a *Fédération internationale de football association* (Fifa).

Até o início dos anos 1970, a Fifa era uma entidade discreta. Uma repartição europeia que organizava torneios internacionais. Mas desde então, seu poder e dinheiro não param de crescer: a Fifa se tornou a dona da bola.

No entanto, a Fifa não inventou o jogo, não é proprietária de jogadores e nem de clubes. De onde vêm o seu poder e o seu dinheiro? Essencialmente, a Fifa se tornou proprietária das imagens que o futebol produz.

O exemplo mais óbvio são as imagens das partidas de uma Copa do Mundo, televisionadas para o mundo inteiro. Marcas pagam fortunas para associar sua imagem a esse torneio e quem comercializa tal direito é a Fifa. A entidade também

leilão a possibilidade de fazer da Copa uma vitrine para um país. Os últimos a investir nesta modalidade de *footballwashing* (o futebol limpando a imagem de um país) foram a Rússia de Putin e o reacionário Qatar.

A comercialização das imagens se desdobra nos produtos licenciados pela Fifa, entre camisas, bolas e álbuns de figurinhas. A última fronteira desbravada pela corporação é o futebol feminino. O objetivo é replicar a trajetória do futebol masculino, fazendo do esporte um espetáculo que produz imagens, que movem dinheiro.

O futebol feito imagem fez da Copa um fetiche. Quem frequenta um estádio de Copa não é quem ama o esporte, mas quem quer ser visto na Copa. A própria torcida se interessa menos em ver do que em ser vista. A Copa vira um suporte da produção de imagens de si mesmo para países, torcedores e atletas.

III

Na era do capital fictício, em que banqueiros fazem dinheiro sem produzir riqueza, a Fifa comanda o futebol porque capturou as suas imagens. E com base neste poder sobre a imagem, governa o futebol real. Inclusive as suas regras.

Como acontece com outros esportes coletivos, as regras do futebol mudaram nas últimas décadas. Mas ao contrário do basquete e do vôlei, o futebol não se tornou mais dinâmico ou ofensivo. Ao contrário, as inovações visam disciplinar jogadores e juizes, entre os cartões adotados na Copa de 1970 até o VAR, passando pela proibição da paradinha e da provocação dos goleiros no pênalti.

Porém, com a profissionalização dos atletas, o futebol se tornou um esporte cada vez mais físico. Parece que o campo “encolheu” e o gol também. Cobranças de falta certeiras baseadas na precisão, como fazia Zico, são cada vez mais raras. Eduardo Galeano dizia que o gol é o orgasmo do futebol. Mas, no futebol defensivo e profissionalizado, os gols são cada vez mais raros.

O futebol é o único esporte em que as regras não protegem os seus talentos, sujeitos a faltas frequentes e violentas. Nem as modifica para tornar o esporte mais ofensivo. Como consequência, a arte perde espaço para a força. Mas quem prefere ver o Sergio Ramos jogando ao Neymar?

Não está claro por que a Fifa favorece o futebol defensivo. Mas está claro que o formato desfavorece o drible e a criatividade associada aos sul-americanos, em favor da marcação e da disciplina dos europeus.

Para agravar o quadro, a globalização transformou os clubes sul-americanos em vitrines de jogadores para o futebol europeu. Exporta-se a matéria-prima do esporte cada vez mais cedo, de modo que mesmo os talentos do Sul se formam jogando no estilo europeu. Há uma nivelação do futebol mundial e a régua é europeia. Será uma coincidência a dominação europeia nas últimas Copas do Mundo?

IV

Não é preciso abolir o capitalismo para libertar o futebol da Fifa.

Poderia começar por uma gestão idônea do esporte, em que a possibilidade de sediar uma Copa do Mundo não seja comprada. Também é plausível uma entidade que regule o

futebol de modo a proteger os mercados esportivos nacionais. Por exemplo, restituindo cotas de estrangeiros no futebol europeu. Ou estabelecendo mecanismos para nivelar o orçamento dos clubes, como fazem as ligas esportivas nos Estados Unidos.

É possível conceber uma entidade preocupada em mundializar o futebol no sentido de favorecer o desenvolvimento competitivo do Sul global. Mais além da equidade geopolítica, essa entidade se preocuparia em cultivar o futebol como arte, modificando regras para coibir o futebol violento em benefício da criação.

No mundo imaginado, podemos esperar um futebol ofensivo com muitos gols, protagonizado por seleções e clubes de vários continentes exibindo estilos próprios e competindo em condições menos desiguais. O futebol não deixaria de ser um espetáculo de massas, mas a geopolítica de produtores e consumidores seria menos desequilibrada.

v

Mas como seria o futebol fora do capitalismo?

Depois do capitalismo, talvez não faça sentido o esporte como uma atividade profissional. Afinal, a profissionalização supõe uma separação entre a prática esportiva e a vida cotidiana. Quando o cotidiano é trabalho, o esporte só é cotidiano para quem faz disso o seu trabalho.

Em uma sociedade pós-capitalista, podemos imaginar que as pessoas estariam livres do trabalho. Em função do desenvolvimento da técnica, apenas um mínimo de energia social seria despendido na produção das condições materiais da vida. Em lugar de todos disputarem os poucos postos de tra-

balho que existem, como acontece hoje, o trabalho seria dividido em muitas porções, de modo que todos trabalhariam pouco.

E como seria o cotidiano em uma sociedade livre do trabalho? Podemos imaginar que as pessoas teriam tempo para ler. Para cozinhar. Para fazer política. E para praticar esporte.

O que faria do esporte uma atividade amadora não seria a falta de remuneração – que talvez nem faça sentido no pós-capitalismo. Mas seria a superação da separação entre trabalho e tempo livre. Entre labuta e lazer. Entre vida produtiva e vida criativa.

Em uma sociedade que não seja marcada por tais cisões, como é o capitalismo, o esporte deixaria de ser uma dimensão separada da vida. E seria parte do cotidiano de quem dele desfruta. E encontra nessa prática uma forma de cuidar da saúde. Amadores serão todos que praticam esporte por amor.

VI

O fim do esporte profissional não significa esvaziar a sua natureza competitiva. Mas significa que a dedicação à competição terá um limite. E o limite será a saúde das pessoas.

É notório que o esporte profissional exige altíssimos níveis de exploração do próprio corpo. E isso deixa sequelas por toda a vida. Ao casar com o espetáculo, o esporte se divorciou da saúde. No pós-capitalismo, eles precisam reatar.

Muitos se divertem e se empolgam assistindo às proezas dos atletas. No entanto, poucos atletas alcançam o estrelato. Outros tantos se lesionam no caminho. E o estrelato é sempre fugaz. Logo surgem outras estrelas. Mas a vida do ex-atleta continua. E seu corpo o acompanhará para sempre.

Será que uma sociedade precisa deformar o corpo dos atletas para apreciá-los?

Um raciocínio análogo pode ser aplicado à natureza competitiva do esporte. Se a sociedade pós-capitalista não for marcada pela concorrência entre as pessoas, mas pela cooperação, faria sentido o esporte competitivo?

Acredito que sim. Porque a concorrência esportiva é delimitada por regras que não transbordam o próprio esporte. Quando atletas se cumprimentam ao fim de uma partida, isso é uma senha para dizer que aquela rivalidade cessou. Faz parte do encantamento do esporte que a animosidade se dissipe no apito final, no campo e fora dele.

Mais que isso: uma equipe agradece a outra por ter lhe servido como rival. Pois é somente na disputa com outra que uma equipe descobre a si mesma. Assim como um médico só existe a partir do momento em que entra um paciente no seu consultório – ele não existe abstratamente –, uma equipe só existe em confronto com uma rival. Mesmo o esporte individual só se realiza socialmente.

E quem joga ou compreende o jogo, se encanta com quem joga bem. Apreciar o jogo é se encantar com a destreza física e mental dos outros. De alguma maneira, isso é parte do maravilhamento dos seres humanos consigo mesmos – com aquilo que um ser humano é capaz de fazer.

Por isso, a competição não deixaria de existir no pós-capitalismo, nem a admiração pelos melhores atletas. No entanto, a competição e a admiração teriam outro tamanho. Quando o cotidiano for dotado de sentido, podemos presumir que o espaço emocional ocupado pelo esporte na vida de um torcedor terá o tamanho do próprio jogo. A intensi-

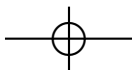
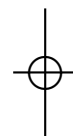
dade não se confundirá com fanatismo e o esporte não se deformará em uma religião, que tem seus ídolos.

Para deleite dos amadores, podemos imaginar que os melhores continuarão a ser selecionados para se confrontar em torneios mundiais, assistidos por quem mais aprecia o esporte. Mas, se no pós-capitalismo não houver Estado nacional, as seleções não representarão países nem carregarão as suas hostilidades. Talvez torcer por um não signifique torcer contra o outro.

Porque, se no esporte sempre há um vencedor, na vida já não haverá. No pós-capitalismo, o esporte competitivo não se confundirá com uma sociedade competitiva. Ao contrário, será uma espécie de território estrangeiro – uma reserva onde se cultiva a competição, em uma sociedade em que ninguém mais compete para existir.

Em uma sociedade em que a palavra inclusão deixará de existir porque não haverá exclusão, o sentido de ganhar ou perder no jogo será resignificado, porque não refletirá mais qualquer frustração da vida. Então, todos cantarão como as crianças uruguaias evocadas por Galeano:

ganamos, perdimos,
igual nos divertimos!



CAPÍTULO 3

**Crônica dos jogos e sonhos
pós-capitalistas**

THAIS PAVEZ

O ônibus vem lotado. Carregado de estudantes saindo à noite da faculdade. O motorista, irritado e extasiado ao mesmo tempo, comenta que aqueles caras que invadiram o Congresso e o STF lá em Brasília tinham feito é pouco. Deviam ter invadido com gente dentro, como fizeram nos Estados Unidos! O pessoal perto dele dá risada. Quando ele era jovem todo mundo dizia que o Brasil era o país do futuro, mas tinha ficado velho e nada havia mudado. Esse país aí não tem mais jeito, sentença. E comenta que um novo Brasil deveria surgir, cristão, para que a coisa funcione. Alguns jovens fazem caretas, outros se animam ouvindo.

Um senhorzinho que ouvia atentamente a conversa se volta pra mim: isso é a desilusão do povo, minha filha. Mas agora ele tem algo com que sonhar. Quis entender melhor e dei trela.

– Lá no Ceará aprendi de menino o ofício da fotopintura. Nós pegávamos a foto e fazíamos uma transformação segundo o que o povo nos pedia. Vesti de noiva moças solteiras, botei o pessoal do sertão no meio das cachoeiras e do

mar, reuni gente no mesmo retrato, que na realidade nunca chegou a se juntar; até ressuscitei mortos e os retratei junto aos vivos, como se vivos estivessem! – o fotopintor ri.

– Tinha uma foto assim na casa dos meus avós no interior, com um fundo azul e umas nuvens que imitavam o céu – lembra uma jovem de cabelo lilás incorporando-se na conversa.

– Sabe o que é – continua –, o povo sonha, fantasia, tem desejos. Para além da sobrevivência, do trabalho e da correria do dia a dia, as pessoas imaginam...

Os jovens mais próximos olham com inquietação. Algo parece familiar nessas coisas estranhas que o fotopintor está falando.

– Mesmo aqueles que aceitam a opressão como parte da vida, sonham com um mundo *totalmente novo*, livre dos males que os atormentam.

Para o fotopintor, seu trabalho capturava e transformava em imagens a ficção cotidiana, dando elementos físicos ao imaginário não visível, mas que existe...

– Quando tinha 14 anos fiz um autorretrato de corpo inteiro. O rosto era uma foto minha e desenhei o corpo de um cowboy. Era apaixonado por gibis, pelas histórias de quadrinhos de faroeste. Eu me imaginava como um cowboy lá no meio do sertão nordestino, que lembrava os cenários dos quadrinhos...

– Ah! É como quando eu faço um *cosplay*... – diz a jovem de cabelo lilás.

– *Cosplay*?

– É uma brincadeira. A gente se fantasia como uma personagem de histórias de quadrinhos, animes, mangás, filmes... O lance divertido é fazer como se você fosse aquela

personagem. Daí tem um pessoal que quer glamourizar, tira foto e depois mexe no Photoshop para ficar ainda mais parecido com a personagem... – explica a jovem.

– Pois é. Antes a gente fazia tudo no cavalete, agora tive que aprender a usar o Photoshop – comenta o fotopintor.

– Já eu prefiro botar algo meu; uma cor, inventar algo, sei lá. Eu mesma faço as minhas fantasias na máquina de costura da minha mãe, me divirto muito... – continua a jovem.

– Isso é o lúdico! Temos muita necessidade desse prazer! Por isso ficamos tão absorvidos nos jogos, nas brincadeiras, na dança... – diz o fotopintor.

– É, quando jogo videogame ou RPG rola uma imersão nesses mundos inventados e mágicos; a gente vive em outra época, bem melhor, sem tudo isso que enerva; cidade, trânsito, correria, violência. Fico horas jogando *Stardew Valley*, curtindo a vida no campo... – agrega um jovem de camiseta verde, sentado em frente.

– Na pandemia, numa madrugada, entrei no *Discord* e comecei a montar uma turma com um pessoal da Bahia, de Portugal, para jogar RPG online. Eu mesma criei os personagens e a narrativa. A gente joga uma partida toda semana... Meu sonho é encontrar esses amigos pessoalmente... – fala uma jovem do outro lado do corredor com uma *tattoo steampunk*, que dá a impressão de um braço mecânico.

– Acabo de voltar de um encontro de *cosplay*! O pessoal estava inspirado nas personagens do Tolkien. Tinha uma galera medievalista; todo mundo estava com armas de espuma! – comenta animado um jovem que consegue se aproximar no meio do aperto.

– Mas o senhor falou em desilusão – indaga outro jovem de boné que vai de pé no busão.

– Sim. O jogo, as brincadeiras são diferentes da nossa vida cotidiana. Têm seu espaço próprio, suas próprias regras. E lá nós usamos coisas do mundo daqui fora para dar corpo ao que sonhamos, desejamos, e que muitas vezes estão ausentes da nossa realidade...

– Uma fuga?

– Pode ser uma fuga também, uma evasão, sobretudo em momentos como esses de crises; crise econômica, pandemia, incertezas...

– O mundo está se desfazendo e ficando cada vez mais aterrador, e somos nós ainda, aqui embaixo, que temos que carregar esse piano, fazendo de conta que está tudo bem; motivados, resilientes, otimistas, positivos, produtivos, inovadores – desabafo pensando na crise terminal do capitalismo e na sua voragem autodestrutiva, que está levando o planeta, o meio ambiente e a todos nós pro fim.

– Para mim, o videogame é como uma válvula de escape. Ajuda a suportar tudo isso. Eu tenho um dia a dia muito pesado, trabalho, estudo, passo horas no ônibus, metas, produção, cobranças e, ainda, aquela maldita insônia à noite! – diz o jovem que curte o Tolkien.

– Também não consigo dormir bem. Nunca. Tem essa ansiedade, esse pavor... o tempo todo... Mas vejo que os meus colegas da faculdade estão assim também – comenta a moça da *tattoo* bacana.

– Por isso, eu acabo jogando tanto à noite também... Quando estou naquele mundo bucólico e sereno me sinto tão bem... As imagens são tão reais – diz o jovem de camiseta verde.

– É como se fosse um espaço sagrado, as preocupações do dia a dia ficam de fora... – complementa a jovem da *tattoo*.

– Eu também! No mundo medievalista, como o do Tolkien, os heróis têm valores de verdade, tem o mal e o bem, e a justiça é olho no olho; fez coisa errada, tem que pagar. Ah... como eu queria que esses personagens existissem neste mundo...

De pronto, olhando pelo retrovisor, o motorista interrompe a conversa:

– Conheço bem esse negócio que vocês estão falando aí de *cosplay* e de fantasias! Minha filha mandou fazer com uma costureira uma fardinha de policial militar igualzinha, igualzinha à da Polícia Militar para o meu neto. Usou no aniversário. Nossa, tem que ver, ele não tira a fardinha nem pra dormir... Sonha com ser policial...

Todos olhamos em direção à condução do ônibus.

– O mais incrível foi que a própria PM apareceu no aniversário! Com as viaturas e tudo! Cantaram parabéns e tiramos um monte de fotos!! Tinham que ver! Toda a decoração da festa, o bolo, tudo era camuflado e de motivo da polícia, com as cores da PM. Minha filha foi lá no batalhão convidar, e eles gentilmente aceitaram e fizeram realidade o sonho dele!! – continua o motorista.

Ao aparecerem as primeiras reações de surpresa entre os passageiros, uma senhora que viaja no primeiro assento, perto do motorista, conta que a neta de 7 anos tem o mesmo sonho.

– Eu e o meu marido demos uma fardinha também. Prefiro assim; desde cedo já sabem por qual caminho seguir. Porque só tem dois: o da gente de bem ou o da bandidagem. A inversão de valores está tão grande! Meu genro deu um coletinho assim de militar pra ela e umas estampas camufla-

das para colocar na bicicleta. Tem que ver! Ela e os irmãos brincam muito, fingem que estão brincando de guerra...

O motorista começa a acelerar bruscamente. Uma vertigem toma conta dos passageiros. Os jovens, o fotopintor e eu nos agarramos uns nos outros, nos assentos, nos agarramos a qualquer coisa para nos salvar de sermos expelidos! Meu celular cai no chão e vai parar em algum canto do busão... Olho pela janela, e não sei se é a enxaqueca que começa a me atacar ou é a realidade; pergunto-me se os demais estão vendo a mesma... As imagens passam em alta velocidade, quase se desfigurando...

– Mano do céu... Olha esses caras com a bandeira do Brasil lá em cima, andando com um monte de crianças fardadas em balões voadores verdes, como...

Apesar da alta velocidade e das imagens sem muito contorno, é possível descrever algo do que passa pela paisagem. Num entre-luz, observam-se prédios em ruínas e umas pessoas andando com uns óculos esquisitos, consultando uns *chips* digitais no pulso.

– Olha essas faixas no meio desse deserto: “amor pela pátria”; “tire a sua identidade de cidadão cristão” – consegue ler a jovem de cabelo lilás.

– O que está acontecendo?! – grita atordoado o jovem de boné.

– O sonho dessas pessoas está se tornando mais real... – explica o fotopintor apontando para a condução do ônibus, sem deixar de se segurar do assento.

– Mas achei que isso era algo impossível, algo que só rolava nos videogames!! – grita alto o jovem do *cosplay* medievalista, segurando-se em outro jovem.

– Isso é um sonho de futuro, de um novo mundo – continua o fotopintor, com receio.

– Pelo que vocês contam, nos jogos de videogame tem um desejo nostálgico, que olha para um passado imaginado, medievalista, bucólico, não para o futuro – comento, lembrando das anotações para as aulas e agarrada com as duas mãos no assento.

Enquanto tudo gira ao redor, consigo pensar que há uma rejeição da modernidade nisso que se fantasia nos games, porque o progresso é vivido como sofrimento. A expressão mais evidente dessa dor está na experiência de vida nas cidades. Há também uma desilusão com a expectativa de progresso do país, que não chegou. Mas não se oferece uma saída, a não ser doses cavalares de nostalgia que ajudam a dormir.

– Nem os jogos de RPG têm uma visão de futuro. O rolê todo dos jogadores é a resolução dos problemas que vão aparecendo, tornando o mundo melhor, por exemplo, livre de orcs assassinos... – fala a jovem da *tattoo* que quase se solta, mas consegue se agarrar com o braço tatuado.

– Mas de maneira fragmentada e que se encerra em cada aventura – continuo.

– É isso, não tem uma visão utópica...

– Mas como vai ter! – reage o jovem de boné chacoalhando.

A fala do jovem surpreende os passageiros, que voltam a atenção para ele.

– São as grandes corporações que desenham os videogames. Seguimos as regras deles. Sonhamos o sonho deles. Estamos presos ao que as suas máquinas produzem. Usamos as roupas das suas personagens midiaticizadas.

– Eles sonham por nós – diz o fotopintor.

Ficamos todos estupefatos. Começam a se ouvir gritos que vêm de fora: “o povo brasileiro está unido”, “resgatamos o orgulho”.

– Para poder aguentar a rotina massacrante, para compensar a nossa solidão crônica, a falta de amigos e de diversão real, para lidar com a insônia, a falta de expectativas, para nos adaptar ao sistema – diz a jovem de cabelo lilás, furiosa.

Um enjoo começa a tomar conta dos passageiros conduzidos pelo motorista gozoso... Não vamos conseguir nos segurar por mais tempo.

– O próprio capitalismo sequestra a nossa criatividade e nos prende à dele porque o ser humano não pode viver sem o lúdico – falo já quase me soltando e cedendo à vertigem.

– Sequestro? – pergunta o jovem de camiseta verde, muito pálido.

– O sequestro acontece porque o sistema capitalista não destrói a apreciação criativa da realidade, mas a infertiliza e a mantém refém para poder dedicarmos tempo à produtividade e alimentar a indústria cultural, penetrando nossa imaginação e desejos a tal ponto que os identificamos como próprios. Então, passamos a viver de modo não criativo...

– É! A gente para de fazer as coisas que dão tanto prazer, como brincar espontaneamente, inventar. Eu gostava muito de desenhar, inclusive criava roupas de fantasia para costurar para minhas próprias personagens. Por falta de tempo, fico meses sem desenhar nada – comenta a jovem de cabelo lilás.

– Nós, os jovens, não temos tempo porque precisamos ser produtivos. Somos reféns do tempo do capital. Precisamos investir em nós com cursos que somos obrigados a enfiar goela abaixo para termos melhores oportunidades no mercado de trabalho – entoam em conjunto os jovens do ônibus.

– E quando não estamos fazendo nada produtivo num sábado à tarde nos sentimos culpados – continuam.

– Dizem que o capitalismo é como uma religião – comentário.

– Nossos pais contam que quando eram pequenos podiam brincar na rua até tarde. As portas ficavam abertas de dia e de noite. Todos nós temos vontade disso e não fazemos.

– Sim, as brincadeiras e os jogos criam vínculos de grupo, facilitam a comunicação. E mais: nos fazem sentir que vale a pena viver – digo, pensando nas leituras do psicanalista inglês que estudou o brincar.

– O lúdico e a brincadeira não são só fuga e fantasia. Podem estar ligados aos sonhos também, a um sentido – fala o fotopintor.

Não estamos conseguindo mais nos segurar. Daqui a pouco vamos ser expelidos.

– Temos que parar o busão! – grita a jovem de cabelo lilás.

– Mas certeza de que ele não vai retomar a rota pra gente chegar em casa? Amanhã levanto cedo pra ir trabalhar – pondera, nervoso, o jovem de camiseta verde, agarrando-se desesperadamente ao assento.

– Amanhã pode ser que acordemos nesse mundo que estamos entrevendo pela janela! – alerta a jovem.

– Mas, se a gente se soltar e fizer o ônibus parar, o que será que vai ter lá fora? – indaga o jovem.

– Mano, espero que seja outra coisa... – fala o jovem de boné.

– Seria muito utópico pensar num mundo em que fôssemos liberados do trabalho produtivo para ter mais tempo para brincar, para nos encontrar com os amigos, para prepa-

rar festas de aniversários comunitariamente...? – indaga a jovem da *tattoo*.

– Ficar fazendo atividades sem nenhum interesse material imediato... – complemento.

– Seria assim o pós-capitalismo? – indaga curioso o fotopintor.

– Sim, com centros culturais comunitários gratuitos em todos os bairros. Porque o dinheiro não existiria mais, e as cidades teriam uma escala adaptada ao nosso bom viver em comum e com a natureza. Com oficinas para a produção de fantasias, bailes, jogos. Com coleções de brinquedos e artefatos criados manualmente e pela tecnologia liberta da fantasia capitalista e da obtenção de lucro – continua a jovem.

– Você fala videogames? – indaga o jovem de camiseta verde.

– Mano, tem muito mais que videogames! Naves que nos permitissem conhecer outros mundos. Realmente, não só nos simuladores. E poderíamos ir com os nossos amigos. Teríamos tempo para isso – sonha o jovem de boné.

– Brincar é uma boa forma de criar vínculos e de fazer amigos. Eu poderia criar minhas personagens de *cosplay* e brincar elaborando roupas, inclusive para as pessoas que não vão mais precisar se vestir com roupa social “de trabalho”. Posso criar roupas para brincar! – fala a jovem de cabelo lilás.

– Sim, vai ter que criar para a nossa expedição a outros mundos. Tem que pensar em algo que se adapte ao espaço exterior, em acessórios que nos permitam enxergar cores ausentes aqui na Terra...

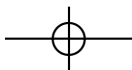
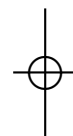
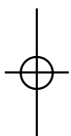
– E para as festas! Que vão fazer parte do nosso dia a dia como as de São João e o Carnaval, que não se restringiriam só aos feriados. Porque não teria mais feriado e dia útil! O limite

temporal e espacial da brincadeira e da festa se daria pela sua própria dinâmica, pelas regras dos jogadores, e não seria mais pautado pelo tempo do capital e pelo seu calendário! – comenta, entusiasta, a jovem de cabelo lilás.

– O que leva a nos agarrar aos feriados de forma frenética para depois viver a ressaca permanente dessa vida cruel sem sentido que levamos, sem criatividade. Das noites de insônia aliviadas pelo videogame – fala, pensativo, o jovem das brincadeiras medievalistas.

– Amigos, então teríamos que mudar o jogo todo para fazer as nossas próprias regras, criar as nossas próprias imagens – conclui o fotopintor.

A vertigem piora e, então, nos soltamos para recuperar a condução. O ônibus para. Todos descemos ainda sob algum efeito da tontura. Respiramos, aliviados. Sentimos nossos corpos livres. Só conseguimos enxergar claramente o círculo iluminado pelos faróis do busão. Ao nosso redor observam-se silhuetas entrecortadas pelo lusco-fusco; prédios em ruínas, plantas, muita vegetação, sons de pássaros, viaturas amassadas e pichadas, próximas a umas pedras arrancadas de algum canteiro, uma praça sem monumento, crianças e adultos indo brincar despreocupados, carregando bolas e outros brinquedos.



CAPÍTULO 4

As drogas no futuro

HENRIQUE S. CARNEIRO

O futuro só existe na imaginação. O seu delineamento, as suas imagens, as suas esperanças e os seus desesperos estão contidos no horizonte imaginário de uma sociedade.

A definição desse lugar incerto e projetado nas perspectivas do provável, do possível ou do improvável e do impossível encontrou no século xvi a palavra “utopia”, ou “não lugar”, na obra homônima do inglês Thomas Morus, para designar um lugar ideal, com uma sociedade feliz. A partir do século xix, a definição de “distopia”, ou “lugar ruim”, foi empregada (o primeiro teria sido o inglês John Stuart Mill, que também sugeriu “cacotopia”) para se referir a um mundo imaginado pior do que o existente.

O papel das drogas nas utopias e distopias contemporâneas foi marcante, desde a famosa obra de Aldous Huxley *Admirável mundo novo* (1932), em que havia uma droga produtora de felicidade, alegria e tranquilidade, chamada de “soma”, mas que também produzia conformismo e passividade.

A noção de “pílulas mágicas”, que acabariam com a dor e o sofrimento, foi contraposta à ideia de uma droga destruidora, escravizante e que manteria a todos alienados e consentindo na dominação de uma classe opressora numa sociedade injusta. Tal foi a proposta do romance sueco distópico *Kalocaína* (1940), de Karin Boye. Outros escritores, especialmente no gênero especulativo da ficção científica, imaginaram mundos inteiros construídos com base em ilusões causadas por certas drogas, como o polonês Stanisław Lem, em *O congresso futuroológico* (1971).

A futurologia, portanto, além de um campo preditivo de situações concretas, é, mais do que uma ciência, uma cronosofia – ou seja, uma filosofia do tempo. E tem como expressão estética a literatura de antecipação.

A crença no real como algo ocultado pelos véus e aparências, das quais haveria a possibilidade de despertar, como das ilusões e fantasias de um mundo falso e inautêntico, foi acalentada durante a era da contracultura por meio da promoção do uso dos chamados psicodélicos, drogas como o LSD, a mescalina, a DMT e a psilocibina. Os psicodélicos permitiriam a abertura das “portas da percepção”, como o mesmo Aldous Huxley intitulou a sua obra pioneira na divulgação dessas novas substâncias.

A opção entre “pílula azul ou vermelha” oferecida no filme *Matrix* para se escolher um despertar das ilusões ou uma permanência nelas marcou as novas gerações com a ideia da droga como uma possibilidade de despertar de um sono alienado para uma existência mais intensa e mais autêntica.

A existência humana é determinada por condições históricas, sendo que a atualidade é marcada pelo capitalismo em

sua fase tardia, na qual as condições de produção são governadas por demandas da expansão ilimitada do próprio capital.

A pleonexia autotética (crescimento desmesurado e sem objetivos) da economia atual coloca a humanidade num impasse no seu metabolismo com a natureza, com o crescimento da pobreza, da fome, da desigualdade, das guerras e da emergência socioambiental. Todas essas agruras tornam a época presente repleta de angústias e sofrimento psíquico, o que suscitou, especialmente depois da Revolução Industrial, um enorme aumento do repertório de drogas e de seu consumo.

Como mercadoria máxima, portanto, as drogas se tornaram também as formas de compulsividade mais extremas – as buscas mais desesperadas de consolo e até mesmo recursos autodestrutivos e suicidários. A noção de dependência ou adicção passou a caracterizar a compulsividade no consumo de álcool ou outras drogas.

Antes de serem mercadorias de consumo de massa em condições de um mercado capitalista expansivo, as drogas sempre foram produtos de primeira necessidade, que existiram desde a pré-história. Mas seu uso presente é expressão da chamada indústria da *big pharma*, dos remédios de farmácia. Também está associada a indústrias de substâncias lícitas na maior parte do mundo, como as bebidas alcoólicas, o tabaco e os excitantes cafeínicos. E ainda uma terceira, cuja renda deriva exatamente de suas condições de comércio clandestino. Trata-se de produtos proibidos na maior parte do mundo, como os derivados do ópio, da coca e da *cannabis*, além de uma infinidade de substâncias sintetizadas cujo número só aumenta, promovendo uma forma de especulação financeira extremamente rentável.

O uso futuro das drogas deve multiplicar os padrões atuais de consumo? Haverá mais substâncias criadoras de dependência ou a própria condição da compulsividade poderá ser neutralizada por drogas antidrogas? O modelo econômico e social das sociedades do futuro será uma intensificação das condições atuais da cultura do capitalismo tardio – diante do desafio de fazer frente à emergência climática, à polícrise contemporâneas e suas guerras e desigualdades crescentes – ou haverá revoluções e transformações no sistema internacional que mudem a dinâmica das sociedades?

Somente os contextos mais gerais determinarão o futuro das drogas. Sua determinação não é apenas a de uma evolução nas capacidades técnicas da farmacologia, mas das formas sociais da cultura e da economia que moldam os tipos de usos possíveis, não só das drogas, mas de todos os produtos.

O que são as drogas, no entanto? O que reúne tantas plantas e moléculas numa categoria comum, cuja importância só cresce?

As drogas são mercadorias subjetivas. Elas produzem estados de consciência alterados, diminuem ou eliminam a dor, produzem ou aumentam o prazer. E, por isso, são mais que remédios, estimulantes ou tranquilizantes. São objetos fetiche do maior desejo.

Suas funções sociais são promover a vigília, estimular o desempenho, aumentar a produtividade. Esse vem sendo o uso dos excitantes cafeínicos, ao ponto de chamarmos o desjejum, em português, de café da manhã.

Os usos de drogas podem ser autônomos ou heterônomos, ou seja: a partir de uma decisão própria dos indivíduos ou como forma de prescrição médica.

Os objetivos das drogas são a interferência deliberada na autoplaticidade psíquica e corporal. E a capacidade de programação psicofarmacológica só tende a se ampliar, com a descoberta de novas moléculas cuja potencialidade vai desde as formas tradicionais de diminuição ou neutralização da dor e de expressão e aumento dos prazeres, até uma série de potencialidades que poderão ser efetivadas no futuro. Podemos pensar que todas as habilidades humanas podem ser farmacologicamente potencializadas. Por exemplo, a sensibilidade musical, a capacidade de imaginação, a criatividade, a ampliação sensorial, a capacidade de concentração, o desejo e o desempenho sexual.

Todas essas possibilidades se intensificam com o uso de microchips cerebrais, o que já se chamou de fusão da carne com o silício. As ciberdrogas poderão combinar os recursos da realidade virtual, da inteligência artificial e das redes pela internet com fármacos.

A exploração espacial também será um enorme campo de experimentação para novas drogas que produzam maior empatia entre humanos encerrados em cápsulas ou estações espaciais. O cientista Alexander Shulgin participou de um projeto da Agência Espacial Norte-Americana (Nasa) desenvolvendo moléculas análogas ao MDMA, conhecido como ecstasy, que vem servindo como medicamento ansiolítico, integrativo e empatogênico. Drogas que aumentem os sentimentos amistosos, a desinibição, a capacidade compassiva e que possam vencer os sentimentos negativos ou destrutivos, ampliando a sociabilidade humana para além dos efeitos inebriantes das bebidas alcoólicas, são um enorme horizonte de benefícios possíveis.

Mas, por outro lado, há uma possibilidade crescente de que também as guerras, a belicosidade e a agressividade sejam ampliadas por drogas com finalidades militares. Isso já ocorreu com a cocaína e com as anfetaminas cujo uso, na atualidade, cresce em todas as zonas de conflito. Uma nova anfetamina como o captagon serve de ração militar para aumentar a hostilidade e diminuir as barreiras morais ao exercício da violência.

As drogas não apenas servirão para modelar a mente, nos bons e maus sentidos, mas também para alterar a constituição corporal. Já é muito comum o uso de anfetaminas anorexígenas, com a finalidade de diminuir o apetite e emagrecer, por exemplo. Mas a própria identidade de gênero é passível de ser alterada ou influenciada por drogas, como hormônios. O desejo e o desempenho sexual podem ser também estimulados ou neutralizados com drogas afrodisíacas ou, no sentido oposto, anafrrodisíacas.

A potencialidade futura das drogas é tão ampla e criativa como toda a perspectiva da biotecnologia associada não só ao tratamento de psicopatologias, mas a usos por pessoas saudáveis para intensificar ou ampliar suas capacidades e habilidades.

Os chamados psicodélicos, por exemplo (palavra criada pelo escritor Aldous Huxley e o psiquiatra Humphry Osmond na década de 1950), são utilizados há tempos imemoriais como substâncias sagradas, cujos efeitos epifânicos levam a um estado de transe ou êxtase, que se vincula a boa parte das práticas religiosas. O psicólogo estadunidense William James escreveu em *Variedades da experiência religiosa* que os estados místicos eram uma espécie de ebriedade. O sociólogo francês Émile Durkheim também afirmou que a representação

da sociedade sempre é feita num estado coletivo de arrebatamento, numa dimensão festiva e até orgiástica, no qual as drogas desempenham o papel de “lubrificantes sociais”.

O uso místico das drogas pode tanto reforçar crenças e práticas religiosas como oferecer um substituto laico e material para a produção dos estados de êxtase. Se isso irá enfraquecer as religiões tradicionais, criando dimensões de intensas experiências espirituais; ou, ao contrário, fortalecer sistemas de crenças com celebrações de cerimônias psicoquímicas religiosas; ou, até mesmo, criar novas religiões, é uma das incógnitas do futuro, que dizem respeito também ao papel antropológico da religiosidade. Como bem lembrou Marx, “a religião é o ópio do povo”, e nessa frase ele não estava apenas criticando as religiões, mas reconhecendo seu papel necessário de consolo da dor e do sofrimento, como “as flores que adornam os grilhões” que acorrentam a humanidade.

O futuro da ciência e das aplicações tecnológicas não reside apenas na evolução interna das ciências, mas nos contextos econômicos, políticos e sociais do futuro. Drogas, como quaisquer outros instrumentos, são veículos e utensílios para fins diversos. Não são as moléculas que trazem os seus efeitos intrínsecos e inalteráveis, mas os contextos de uso, os ambientes, as formas de sociabilidade que determinam os seus resultados.

O agravamento das condições de existência da humanidade, com a intensificação da crise socioambiental, da exploração capitalista, da fome e das epidemias, tenderá a aumentar a busca por drogas de apaziguamento ou evasão. Consumos compulsivos podem piorar, especialmente de substâncias opioides, produtoras de sedação e também de forte dependência, como vem ocorrendo com a atual crise do fentanil,

iniciada pela indústria farmacêutica com a prescrição abusiva de oxicodona. A melhor rota de fuga diante do agravamento das condições sociais poderá continuar sendo, até mesmo de forma ampliada, a tendência aos usos alienantes e destrutivos de substâncias que permitam o escape das paredes cruéis de uma realidade sem perspectivas de mudança ou de saída.

Se o futuro será estimulante, desesperador, alucinantemente sonhador ou produtor de terríveis pesadelos, não dependerá exclusivamente de novas sínteses farmacológicas, mas sim das condições sociais da humanidade.

CAPÍTULO 5

Espiritualidade e cristianismo no pós-capitalismo*O recriar de uma fraternidade originária?*

CARLOS ALBERTO CORDOVANO VIEIRA

Desde Marx, a crítica radical ao modo de produção capitalista era também uma crítica ao Estado e à religião. Na passagem ao século XIX, o processo da revolução burguesa, de constituição do Estado moderno e de consolidação do capitalismo promoveu a separação entre o Estado e a Igreja. O mundo das velhas monarquias europeias, cuja legitimidade residia no direito divino, em que os súditos de um rei eram, necessariamente, servos do papa; em que estar sujeito ao governo do Estado era, ao mesmo tempo, estar sujeito ao governo da Igreja — esse mundo foi superado.

A revolução deu lugar ao Estado laico, em cujo espaço público os governados se convertiam numa massa de cidadãos, ao passo que a religião tornava-se tema de foro privado. A filosofia crítica se perguntava, então: em que medida a emancipação política da cidadania em face da religião significara efetivamente uma verdadeira emancipação humana? Noutros termos, em que medida a revolução burguesa realizara a liberdade? O fio condutor para essa resposta partia de uma crítica à religião.

Em chave materialista, a religião era considerada uma criação humana que terminava por se tornar uma força estranha, separada de seus próprios criadores, os próprios seres humanos, e que, enfim, se lhes sobrepunha. A relação entre o sujeito que cria e a criação do sujeito se inverte tal como a criatura que domina o criador. Nesse sentido, a religião era considerada como um fenômeno da alienação.

A filosofia crítica considerava que aquilo que aparecia como divino era, na verdade, uma projeção, para o plano do transcendente, de uma realidade imanente, como se o ser humano projetasse a si próprio na figura da divindade que criava. E porquanto o ser humano fosse essencialmente um ser social, as religiões, nas diversas culturas, seriam, segundo essa mesma crítica, projeções das próprias formas sociais que as engendravam. Isso torna o problema particularmente complexo, posto que – e isso não escapou a Marx –, numa sociedade cindida, religião poderia ser tanto a expressão do poder de um estrato social sobre outro como também a crítica e a contestação desse mesmo poder.

Nessa perspectiva, a crítica à religião encontra a crítica à ordem social burguesa: tanto a religião quanto o Estado moderno convertiam-se em forças estranhas, em alienação da criação humana, justamente porque a base da sociedade, no plano da reprodução de suas relações sociais básicas, era cindida. Em seus limites burgueses, a revolução libertara a sociedade do jugo da religião; mas, ao reafirmar o caráter cindido da sociedade, na raiz da propriedade privada, o Estado laico que vem regular a vida na sociedade burguesa torna-se, ele próprio, uma nova força estranha, uma nova alienação. Por essa razão, a chave do problema da liberdade legado pelo Iluminismo e pela revolução passava a ser o es-

tudo da própria sociedade, seu modo de produção, a crítica, enfim, da economia política e, pois, da propriedade privada, da mercadoria, do dinheiro e do capital.

A pergunta que podemos formular, mas a que não podemos responder, é: toda e qualquer “transcendência”, toda e qualquer “espiritualidade” ou, digamos, toda “abertura ao mistério” é sempre uma experiência alienada? Ou, de outro modo, assim como a produção material é constitutiva do ser humano e torna-se alienada sob determinadas condições sociais – podendo, segundo a perspectiva comunista, reencontrar sua forma reconciliada sob outras condições –, também a transcendência poderá ser, não abolida, mas experimentada de forma genuína numa sociedade emancipada?

O caráter materialista da reflexão impede desde logo a resposta, pois este será um problema concernente à vida dos seres humanos que habitarem a nova sociedade. O que podemos sugerir, no entanto, à luz do nexos entre a forma social cindida e a religião enquanto alienação, considerando o caso específico do cristianismo, é o desaparecimento de certos traços, de certas projeções que exprimem contradições da vida presente. Vejamos.

Como expressão das condições históricas em que se desenvolveu, o cristianismo produziu desde muito cedo tendências diversas e, em muitos casos, efetivamente contrapostas. Nascidos numa era marcada pela opressão romana sobre o povo da Palestina, bem como por suas próprias divisões internas, os primeiros grupos cristãos eram provavelmente rebeldes e essencialmente comunitaristas. Constituíam comunidades sobretudo de pobres que partilhavam entre si seus bens e praticavam a ajuda mútua no cuidado com doentes, órfãos e viúvas e no consolo aos prisioneiros. Era muito comum, nos

primeiros tempos, a condenação dos ricos e poderosos. Fundado numa vida cotidiana de comunhão, particularmente na partilha das refeições, o amor ao próximo se traduzia numa fraternidade de fundo igualitarista.

Mas, em seus desenvolvimentos posteriores, a partir do segundo século, o cristianismo passa por transformações profundas. A rebeldia social da Palestina recua no período posterior à destruição do templo de Jerusalém. Nesse momento, as comunidades cristãs perdem seu caráter exclusivamente popular, com a entrada de ricos e letrados em seus quadros. O radicalismo da vida em comum e da partilha dos bens dá lugar à esmola e à centralidade de celebrações simbólicas; a condenação dos ricos dá lugar ao elogio da resignação, ao mesmo tempo em que a Igreja vai se burocratizando e se romanizando, afastando-se de suas origens judaicas. No limite, se entrelaça com o poder e se tornará religião oficial do Império, como instituição legitimadora da escravidão e da servidão. Suas raízes igualitaristas são progressivamente subsumidas à hierarquia.

Mas, ao longo de sua história, a Igreja engendrará conflitos que reverberam à distância a contradição entre sua consolidação como estrutura de poder e seu fundamento originário igualitarista. Será assim, por exemplo, na Idade Média, quando a crise do feudalismo desestabiliza as estruturas sociais da cristandade europeia. Numa sociedade sagrada, a revolta social se traduzia necessariamente em termos religiosos e o conjunto de lutas que terminaram por corroer a ordem feudal – e, no limite, fraturar a própria unidade da cristandade – tomavam a forma de “heresias”.

Em suas mais variadas modalidades, é possível destacar que a contestação à exacerbação da opressão senhorial se

consubstanciava numa tendência a um retorno à perspectiva do cristianismo primitivo, na busca de suas fontes igualitaristas antigas. Essa tensão congênita se estenderá por séculos. A existência, na Revolução Francesa, de padres que, em oposição à hierarquia eclesiástica, se filiavam às correntes revolucionárias constitui outro exemplo. Assim como padres que se ligaram a guerrilhas latino-americanas no século xx.

Trata-se de uma tensão permanente na história do cristianismo. Nas primeiras décadas do século xx, a Igreja foi uma peça fundamental na conservação das estruturas de poder diante das pressões da guerra e da revolução, constituindo-se mesmo como sustentáculo da reação fascista. No pós-guerra, no entanto, quando a preservação do capitalismo dos países centrais ensejava a reconstrução e a elaboração de reformas que obstassem o avanço das posições revolucionárias – agora já consolidadas no mundo soviético –, o Concílio Vaticano Segundo, sob o papa João xxiii, reafirmou a opção preferencial pelos pobres e trouxe à luz novamente as tendências igualitaristas.

Tais tendências floresceriam com mais radicalidade sobretudo na América Latina, onde a conservação das estruturas de poder assumia a forma da dominação imperialista e da violência do Estado. As transformações do fim do século, o declínio das experiências socialistas, o esfumaçamento do horizonte da reforma e a ascensão conservadora do chamado neoliberalismo corresponderam a uma nova orientação da Igreja, sob João Paulo ii, agora retornando o pêndulo às posições conservadoras.

Como se sabe, o aprofundamento do neoliberalismo produziu o fenômeno do crescimento do cristianismo neopentecostal em detrimento de setores tradicionais do protestan-

tismo e da própria Igreja Católica. No bojo desse movimento, se generalizou uma leitura espúria em que o elogio da resignação e da servidão se traduziu na reificação completa do mundo da mercadoria e do dinheiro.

Visto numa escala temporal mais larga, podemos observar que, a rigor, no curso do século xx, a mercadoria, o dinheiro e o capital foram progressivamente penetrando em todas as esferas da sociedade, colonizando todas as dimensões da vida, de modo a se converterem em parâmetros absolutos. Nesse movimento, que culmina justamente naquilo que se chamou “neoliberalismo”, é compreensível que o cristianismo fosse se despojando das formas do passado e se reduzindo, no neopentecostalismo, ao denominador comum mundano da mercadoria.

No limite, a religião perde toda a transcendência e se torna mera troca mercantil. Em suas expressões mais críticas, no extremo da mercantilização da vida e, pois, da crise de civilização, não é de admirar que retorne uma afinidade entre cristianismo e fascismo, agora na vertente do neopentecostalismo. Na contraface desse movimento, inclusive por força da própria hierarquia católica, se diluíram as expressões do cristianismo igualitarista.

O que será da religião, do cristianismo em particular, num eventual futuro pós-capitalista? Naturalmente, não é possível responder a contento à pergunta. Não podemos prever a forma que terá a transcendência numa outra sociedade. Nem sequer podemos afirmar se efetivamente continuará existindo alguma experiência próxima ao que chamamos “transcendência”, “espiritualidade”.

Na hipótese provável de que perguntas fundamentais sobre a origem do universo, sobre o sentido último da existência permaneçam não respondidas, talvez possamos, no

entanto, imaginar que alguma forma de “abertura ao mistério” seja constitutiva mesmo da aventura humana. Mas essa dimensão da vida não necessariamente se plasmará numa institucionalização de natureza religiosa – esta, sim, uma determinação social. De outro lado, é menos provável que toda a cultura precedente desapareça com o fim do capitalismo e que os novos seres humanos sejam absolutamente alheios às heranças do passado. Nesse sentido, é possível que traços da vasta cultura do cristianismo se recriem, naturalmente, transfigurados pelas novas formas de vida.

Se o pós-capitalismo nos reservar um futuro emancipatório, se for realmente possível que a superação da mercadoria, do dinheiro e do capital se consubstancie numa sociedade em que todo o progresso técnico seja posto em função do aumento do tempo livre, que toda a produção social, sua distribuição e seu consumo sejam criados por uma atividade produtiva de seres humanos livremente associados, que as formas de dominação tenham sido destruídas e em seu lugar surjam relações fundadas na igualdade substantiva – em que a igualdade substantiva seja o meio para o florescimento de toda a diversidade do humano –; se, enfim, a humanidade puder realizar a liberdade e a igualdade, nesse caso, que tipo de “espiritualidade” seria aí engendrada? Perduraria o cristianismo?

Se perdurasse, certamente não seria o cristianismo da resignação e da servidão com vistas a uma redenção depois da morte. Não seria uma expressão da impotência diante da opressão social, a esperança vã de uma redenção transcendente diante de todo o sofrimento e miséria. Enfim, a espiritualidade não poderia se petrificar numa institucionalização religiosa que servisse de base de sustentação ideológica a uma sociedade cindida, fundada na exploração e na domi-

nação. Também não seria o cristianismo da reificação da mercadoria e do dinheiro e, menos ainda, de suas manifestações históricas que não são outra coisa que o desespero diante do sofrimento produzido por um cotidiano de concorrência sob um capitalismo em crise e uma devastação do mundo do trabalho. E não seria o cristianismo fascista, pois não haverá futuro humano que não relegue o fascismo ao lixo da história.

Nesse caso, imaginemos que uma serena “abertura ao mistério” permanecesse, não como fuga do mundo, mas como um exercício de enriquecimento da experiência humana no mundo, como momento de elaboração do sentido da vida e de sua finitude natural. Imaginemos que também permanecesse alguma herança dos valores deixados pelo cristianismo. Numa sociedade emancipada em que os seres humanos se reconcilhassem com o próprio gênero humano e com a natureza, em que a sociabilidade se forjasse diretamente em relações comunais, talvez possamos imaginar que o amor ao próximo herdado do cristianismo se recriasse no sentido de uma experiência concreta e cotidiana da fraternidade. Não uma fraternidade que se voltasse aos pobres, excluídos, pois a pobreza e a exclusão haveriam de ser eliminadas. Mas uma fraternidade que se plasmasse diretamente nas relações sociais, comunais, na dimensão dos valores éticos correspondentes a um mundo de liberdade e igualdade.

CAPÍTULO 6

Perspectivas da nossa saúde mental*O horizonte de existir*

CLARICE PIMENTEL PAULON

Começamos este ensaio com duas palavras muito importantes em seu título: *nossa* e *mental*. Apostamos que uma diz respeito ao futuro e outra se refere ao passado. Porém, ainda não temos novas palavras possíveis para nomear o que hoje nomeamos como mental (ou psíquico; ou, ainda, anímico).

Vamos, primeiro, ao passado. Lá, no fim do século XIX, um médico neurologista chamado Sigmund Freud se incomodou com a ausência de causas para alguns sintomas. Tentava encontrar as causas no corpo orgânico, biológico. Porém, não as encontrava. Freud, por sua vez, começou a *escutar* as pessoas sobre essas possíveis causas. Percebeu que algumas delas estavam nas palavras, ou na forma como as pessoas construía e interpretavam suas experiências de vida. Foi assim que escutou Anna O., sua primeira paciente, que atendeu em parceria com outro médico e seu professor, Joseph Breuer.

Freud e Breuer perceberam que os sintomas de Anna O. – paralisia nos membros, desmaios repentinos, dificuldade em beber água ou até em falar a própria língua materna – estavam associados a uma experiência muito dura e difícil. Ela perdera o pai, após uma longa doença. Mas não só isso. Ao

perder o pai, Anna O. perdeu também a possibilidade de ter a vida que sonhara: fazer faculdade e cursar matemática. A perda do pai fez com que ela tivesse que se casar e aceitar um dote, para manter a classe social da família. Anna O. também estava muito desgastada, pois tivera que cuidar do pai continuamente em seus últimos meses de vida. Após uma série de exames que não revelaram nenhuma causa orgânica, os médicos começaram a ouvir Anna O. atentamente. Ela chamou esse método de *talking cure* (cura pela fala). Ao falar, Anna O. recuperava memórias antes esquecidas e conseguia relacioná-las aos seus sentimentos. Dessa forma, seus sintomas gradualmente desapareciam.

Freud e Breuer estavam descobrindo algo muito importante: que nossa vida *interna*, ou *mental*, tinha um funcionamento próprio. Ao funcionamento próprio, Freud chamou de *inconsciente*. O inconsciente tinha regras próprias, pois associava coisas sem um sentido aparente, mas que, ao serem investigadas, percebia-se que possuíam um sentido interno, relacionado àquela história contada. Freud, então, dedicou-se a essa descoberta ao longo de toda sua vida, com o intuito de fundar uma nova ciência. E, também, um novo método de cuidar das pessoas: a partir de suas falas, suas histórias e seus afetos.

Ao longo dos séculos XIX e XX, muitos outros psicanalistas seguiram a esteira de Freud. Nem sempre eram médicos, o que fez com que a psicanálise se expandisse para além da medicina. A psicanálise se aliou à educação, aos estudos culturais, à filosofia e à história. Também se ligou à psicologia, na qual mais aparece, já que se encontra entre as correntes psicológicas que os estudantes aprendem durante a faculdade.

A psicanálise, no século xx, passou a ser a ciência que estuda o *mundo interno*, também chamado de mental ou anímico (*que vem de alma*). Este foi um importante avanço, pois fez com que percebêssemos o quão importante era escutar as pessoas, para ver quão diferentes elas podem ser umas das outras. As pessoas podem atribuir diferentes significados a experiências semelhantes de vida. E isso quer dizer que temos uma diversidade de sentidos com os quais podemos lidar e também através dos quais podemos nos curar.

Embora a psicanálise tenha sido fundamental para o avanço da compreensão do ser humano, ela também trouxe uma visão preocupante para algumas filosofias, ao criar uma separação rígida entre o mundo interno e o externo. Muitos teóricos estabeleceram um abismo entre essas duas realidades, tratando o mundo interno como algo isolado do mundo externo e considerando a realidade psíquica completamente distinta da realidade material. Por causa dessa divisão, aspectos fundamentais como raça, classe e gênero foram frequentemente ignorados na prática psicanalítica, vistos apenas como “particularidades de contexto” que não influenciariam “o mundo interno e o inconsciente”.

Assim, muitos psicanalistas começaram a sair da realidade e a escutar a partir de algo que nomeamos como *idealismo*. O idealismo pode ser entendido como uma corrente da filosofia que estabelece que as ideias viriam antes da matéria e, assim, teriam prioridade como analisadores. Esses psicanalistas, porém, não perceberam que, ao escutar a partir do idealismo, estariam se afastando da escuta do que realmente causa em seus pacientes: suas histórias, articuladas às suas condições materiais, que produzem um jeito de ser e estar no mundo.

Voltemos a Anna O. Falamos, no início deste ensaio, que a causa de seu adoecimento havia sido a morte de seu pai e também a perda de perspectiva, a morte simbólica de seu horizonte de vida. Ela estava elaborando um luto, tanto de sua perda material quanto de suas expectativas com uma vida que desejava e sonhava. Seus sintomas, portanto, tinham a ver com sua história e com a forma como essa história precisaria ser situada e reelaborada. Suas causas eram materiais. Podemos dizer que a descoberta de Freud e Breuer, a partir da “cura pela fala”, foi das condições, não empíricas, mas materiais, do funcionamento do inconsciente. O que descobriram foi que o que produz sofrimento nas pessoas são suas condições materiais e a possibilidade de essas condições serem elaboradas e permitirem a realização de nossos desejos.

Ao falarmos que essas condições são mentais ou psíquicas, falamos do passado, porque partimos de uma perspectiva idealista que precisa ser ultrapassada. A perspectiva idealista produz, na gente, a ideia de que nossa singularidade está no nosso individualismo – que nossa intimidade está no que é privado, no que é mais íntimo e particular do indivíduo e que não se relaciona com nada ou ninguém. No entanto, a história de Freud e Breuer nos mostra que o que temos de mais singular está nos laços que realizamos com as pessoas, e com as condições de transformação desses laços. Muitas vezes, o idealismo faz com que a gente não consiga perceber as condições materiais e seus efeitos sobre a gente, achando que tudo depende “apenas da nossa vontade”. E que, se não conseguirmos, não estamos sendo bons o suficiente.

Hoje em dia temos outros nomes para os mais variados sofrimentos “psíquicos”. A depressão, que chegou a ser nomeada pela Organização Mundial da Saúde como “a epidemia

do século” devido ao alto número de pessoas diagnosticadas, nada mais é do que uma recusa ao excesso de performatividade e produtividade no capitalismo. Essa recusa, porém, não é organizada dentro de um laço social que componha com lutas coletivas por direitos e melhores condições de vida. Ela é vivenciada como uma falha moral, produzindo isolamento e solidão que cronificam o quadro. A depressão é um efeito fundamental da ideologia neoliberal de nossa época, uma resposta à demanda por produtividade.

Na mesma esteira do diagnóstico de depressão, aparece o diagnóstico de *burnout*, que se relaciona com o excesso de trabalho. O diagnóstico, entendido como uma “dificuldade de gerenciamento do tempo”, exclui de seu raciocínio as condições de trabalho que produzem esse “não gerenciamento”. Os diversos “transtornos de humor”, como o transtorno bipolar, dizem da nossa relação com o consumo e o vazio que se produz com a sensação de que “podemos fazer tudo ao mesmo tempo, até mesmo se consumir”. E o vazio posterior que isso produz, com a tristeza e a falta de vontade.

Com isso, não estamos afirmando que tais diagnósticos não são verdadeiros. Mas que suas causas reais, materiais, não são levadas em consideração para se pensar o processo de cura. Isso exige avaliar a complexidade desses sentimentos que são históricos e repletos de contradições, e não condições internas e totalmente alheias à realidade.

Vamos, então, ao futuro e ao *nosso*. No nosso mundo pós-capitalista criaremos um novo humano? Um novo humano capaz de livrar-se da relação entre individualismo, liberdade e escolha?

A liberdade não vai mais significar “escolha individual” e escolha não mais significará “exclusão do outro”. No mundo

de hoje, somos orientados a pensar que só conseguimos exercer nossa liberdade se estivermos totalmente independentes de um outro (o que torna impossível a tarefa da liberdade). Em um mundo pós-capitalista, estaremos curados do idealismo – que faz com que pensemos que há uma separação total entre ideia e matéria, entre interno e externo. E assim, muitos diagnósticos psiquiátricos sumirão: depressão, ansiedade, *burnout*... diagnósticos baseados no individualismo, na experiência de vida pautada na performatividade, na individualidade e na competitividade. Esses diagnósticos têm a ver com a não adaptação à exploração e a culpabilização dos indivíduos, como se o fracasso nesse sistema fosse um fracasso individual, e não uma forma de denúncia da falha do sistema.

Em um mundo pós-capitalista (e, talvez, comunista), tais critérios não mais serão critérios de diferenciação entre as pessoas. Pois ficará claro que eles são critérios de desigualdade, e não de diferença: a performance, a possibilidade de competir, têm a ver com os acessos desiguais que as pessoas têm à educação, à saúde e a outros direitos, e não com qualidades internas. Estas só poderão aparecer quando, de fato, formos todos iguais no plano do acesso aos mesmos direitos. Quando homens e mulheres forem criados como iguais, quando pretos, brancos e amarelos forem todos considerados humanos, só aí, então, poderemos falar de subjetividade, singularidade e diferenciação. Enquanto o mundo for baseado nas desigualdades, as teorias da subjetividade refletirão as desigualdades, e não os sujeitos.

Em um mundo pós-capitalista, não mais confundiremos desigualdade e diferença. Construiremos um mundo rumo a um horizonte em que todos tenham as mesmas condições. E então, seremos todos iguais, para que, finalmente, possa-

mos nos diferenciar. Assim, diagnósticos como sociopatia, psicopatia e perversão não mais existirão. Porque a relação com o outro e a confiança estarão asseguradas. Quando todos somos iguais, não temos mais o que temer. O outro não mais é uma ameaça, mas um camarada que, ombro a ombro, construirá um horizonte coletivo, compartilhado, visando ao bem comum. Quando o outro deixa de ser uma ameaça, não temos mais que nos acuar frente a sua presença e podemos construir relações entre pessoas diferentes. Não mais precisaremos de espelhos para nos relacionar, procurando traços idênticos, porque a diferença não mais será um problema. Assim, os diagnósticos que dizem sobre o medo e a necessidade de aniquilação do outro acabarão.

Do que as pessoas sofrerão então, no mundo pós-capitalista? Elas podem sofrer de amor. Do desencontro, de expectativas que foram frustradas. Mas isso será apenas triste, e não uma patologia pela qual elas sejam recriminadas. Elas sofrerão verdadeiramente de um desejo não correspondido, sem que isso seja uma perda irreparável. Porque a noção de perda irreparável, ligada à propriedade, não mais existirá. Serão apenas desencontros no tempo, que poderão gerar outros encontros e outras possibilidades.

Em um futuro pós-capitalista, o sonho não mais será interpretado como realização de um desejo individual, tal como dizia Freud. Mas se articulará aos desejos que poderão ser construídos coletivamente. O sonho, esse grande analisador de subjetividades, se construirá a partir de novos horizontes, que visam ao bem comum e à vida compartilhada. A realização do desejo em um mundo pós-capitalista será a realização de um desejo que leve em consideração a relação com o ou-

tro, a construção de um futuro, um horizonte compartilhado e verdadeiramente livre para todos.

O cuidado de si, ser escutado, ter tempo para si próprio, pensar sobre seus desejos e vontades. Em uma sociedade pós-capitalista, o cuidado será atravessado pelo coletivo, sem que esse seja confundido com uma massa homogênea: o coletivo constitui-se pela relação entre as diferentes pessoas, não sendo entendido como perda de individualidade, e sim como forma de construir relações e confiança.

Poderemos nos escutar em diferentes espaços e de muitas formas: a escuta não será restrita a consultórios fechados, poderá acontecer em outros modelos de atendimento e acolhimento. A escuta do psicanalista será uma escuta atenta à transformação e à emancipação de toda forma de sofrimento, sem preocupações com a adaptação e a normatividade que colocam as pessoas disputando umas com as outras. As pessoas terão o direito de se expressar e construir coletivamente, sem a necessidade de romper para manter sua singularidade.

Em um mundo pós-capitalista, ao transformarmos as condições materiais das pessoas, transformaremos também sua subjetividade, seus pensares, afetos e relações. Isso significará, portanto, mudar nossa possibilidade de escuta e formas de tratamento, porque o novo humano terá outras condições de governar, educar e analisar – profissões entendidas por Freud como impossíveis, que, em um futuro, quem sabe comunista, terão outras condições de realização: aquelas que possibilitam a existência de todos, em igualdade. Existir em um mundo pós-capitalista é existir em verdadeira liberdade.

CAPÍTULO 7

As famílias e as relações afetivas num mundo pós-capitalista

RENAN QUINALHA

Afinal, para que servem nossas famílias? Para almoçar juntos em um domingo a cada dois meses? Para aquela sua tia distante, no Natal, perguntar: cadê as namoradinhas (ou namoradinhos)? Para produzir neurose e nos fazer gastar dinheiro com psicanálise quando crescemos? Para nos fazer herdar traumas, patrimônios ou, sobretudo, dívidas?

É verdade que a família serve para tudo isso. E talvez para mais um tanto de coisas. Quando nascemos, já somos automaticamente inseridos em uma rede de proteção, que nos impõe um sobrenome e uma história. Não escolhemos, não nos perguntam nada, apenas nos vinculam a pessoas porque temos alguns cromossomos ou carga genética parecidos.

Mas, para ser família, basta ter o mesmo sangue correndo nas veias e artérias? É suficiente um mesmo sobrenome? Ou só casar em alguma igreja? Família diz respeito a amor? Ou a riqueza, conveniência e privilégio?

Historicamente, no capitalismo, a família se constituiu como instrumento de acumulação de riqueza e de preservação de privilégios hereditários entre pessoas de uma mesma linhagem. Assim, não seria preciso dividir as posses e propriedades com pessoas de fora do círculo familiar. Portanto, ela tem ajudado a reproduzir desigualdades.

Afinal, aquelas pessoas que nascem em famílias ricas acabam tendo acesso a mais direitos, a mais educação e a melhores empregos. Na história, são muitos os casos de herdeiros que pouco fizeram para merecer a enorme riqueza que receberam de seus antepassados.

Já aquelas que foram concebidas por famílias das classes populares acabam tendo menos oportunidades na vida e devem se virar sem muito apoio de seus pais e avós. Muitas vezes, ainda crianças ou adolescentes, acabam sendo obrigados a realizar trabalhos extenuantes ou degradantes para ajudar no sustento de toda sua família.

Além disso, a chamada “tradicional família brasileira”, que aportou aqui com a colonização europeia, também tem servido para preservar um regime de poder específico: o do patriarcado. Em outras palavras, é o marido ou pai quem manda, as mulheres e as crianças só obedecem.

Mas, antes mesmo de a criança nascer, já se tenta definir o gênero dela: o chá revelação de bebês se tornou uma mania bastante difundida, inclusive, com muita criatividade e cafonice. Não faltam memes na internet viralizando, mostrando pais e mães fazendo algumas coisas inacreditáveis – e até arriscadas – só para revelar o sexo de seus bebês.¹

É importante saber se é menino ou menina não apenas para escolher o enxoval azul ou cor-de-rosa. Mas, sobretudo,

1. https://www.instagram.com/p/CzlyiGJOEG6/?img_index=1

porque é preciso perpetuar o binarismo de gênero: se menino, o bebê terá mais oportunidades e dele se esperará uma postura de homem, provedor, racional, forte, viril e até mesmo agressivo; se menina, será esperada uma conduta mais passiva, emotiva, frágil, dependente e atrelada ao trabalho do cuidado.

Muitas crianças, aliás, em vez de encontrarem um abrigo seguro e a proteção dentro de casa acabam tendo, em suas famílias, relações de muita violência e de abusos. Aqui valeria mencionar a situação de muitas crianças e adolescentes LGBTQIAPN+ que são expulsas de casa simplesmente por manifestarem orientação sexual ou identidade de gênero diferente do que é esperado ou tido como “normal”. Ou mesmo crianças que sofrem episódios de violência sexual dentro de suas próprias casas, em geral praticadas por pessoas da família ou próximas.

Soma-se a isso que, na outra face da moeda do patriarcado e da binariedade, está a heteronormatividade, que é a imposição de que todas as pessoas devem ser, naturalmente, heterossexuais. Um outro traço importante do patriarcado, ainda, é a monogamia nas relações conjugais: é preciso jurar amor eterno e ser fiel até que a morte separe os cônjuges.

Não falta hipocrisia, contudo, nas tradicionais famílias brasileiras.

Desse modo, patriarcado, binarismo de gênero, heteronormatividade e monogamia são as facetas da estrutura familiar capitalista. Mas vale refletir: como seriam as famílias e as relações afetivas e sexuais em uma vida pós-capitalista?

É preciso – e possível – cultivar outras formas de família para além do capitalismo. Uma família que represente cui-

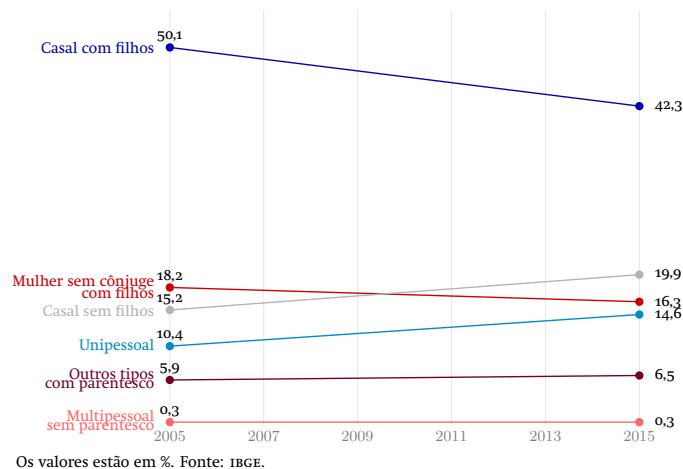
dado, afetos, solidariedade, apoio e amor, mas também que preserve a liberdade e a independência de seus membros.

Em uma sociedade pós-capitalista, como já aconteceu em sociedades socialistas ou mesmo em Estados de bem-estar social, é fundamental que o Estado ou a coletividade assumam algumas das funções de cuidado que, hoje, sobrecarregam as famílias. E, sobretudo, as mulheres nas famílias.

Por exemplo, as creches e escolas públicas foram conquistas fundamentais para tornar o cuidado das crianças um assunto da coletividade, e não uma questão privada das famílias e das mulheres cuidadoras. No mesmo sentido, as pessoas com deficiência ou pessoas idosas precisam ser cuidadas como responsabilidade de toda a sociedade, não apenas de suas famílias.

Temos também visto, no Brasil e no mundo, uma ampliação das formas de família. A família típica ou mais comum já não é mais aquela tida como “tradicional”, formada por pai, mãe e filhos. Temos assistido a um crescimento de famílias monoparentais, de núcleos chefiados por mulheres, de trisais ou relações poliafetivas e de casais homoafetivos ou heterossexuais sem filhos diante das quedas das taxas de natalidade.

OS TIPOS DE FAMÍLIA NO BRASIL



CENSO DE 2010

Filhos

- ▷ 1,9 filho é a nova taxa de fecundidade do Brasil;
- ▷ 24,7 milhões de casais têm filhos;
- ▷ 20,2% dos casais não têm filhos.

Solitários

- ▷ 6,9 milhões de pessoas vivem sós (representam 12,1% das residências);
- ▷ 3,5 milhões são homens e 3,4 milhões são mulheres;
- ▷ 41,5% das mulheres têm 65 anos ou mais;
- ▷ 58,9% dos homens são solteiros.

Casais homoafetivos

- ▷ 58 mil casais se declararam homossexuais;
- ▷ 52,6 mil deles vivem na região Sudeste;
- ▷ 53% são casais de mulheres;
- ▷ 13% se declararam casados.

Vale dizer que essas formas de família sempre existiram, mas o Estado e o direito se negavam a reconhecer esses vínculos. Antes, apenas o vínculo de consanguinidade importava e o casamento religioso com reprodução era o único modo de constituição de família.

No entanto, nos últimos anos, em muitos países (inclusive o Brasil), o afeto vem se tornando o elemento central para o entendimento das novas famílias. Não importa se houve casamento religioso e tampouco se os laços são biológicos e sanguíneos. Mais importante é o desejo e a disposição de os membros de uma família desenvolverem laços de cuidado, acolhimento e solidariedade.

Talvez esse seja um caminho interessante para pensarmos em relações afetivas e familiares em um mundo pós-capitalista: o de desenvolver relações afetivas e sexuais mais livres e sem preconceitos, bem como uma família que seja suporte para o desenvolvimento individual de seus membros.

CAPÍTULO 8

Moda pós-capitalista

GIULIA BATISTA MINGRONE E

RENATA XU GAO

Durante a execução deste ensaio, propusemos uma abordagem radical e transformadora da moda. A eliminação dos papéis de gênero surge como uma pedra fundamental, desafiando as estruturas patriarcais e binárias que sustentam o sistema atual. Imaginamos um mundo em que a expressão artística é verdadeiramente livre, desvinculada das normas de gênero impostas pelo capitalismo. Além disso, a proposta de abandonar a *trendificação* busca romper com a compulsividade consumista, permitindo uma abordagem mais criativa e individualizada ao se vestir. A sustentabilidade torna-se uma prioridade, promovendo práticas como o *upcycling* e a rejeição ao *fast fashion*, visando uma indústria mais artesanal, sustentável e distante da exploração de mão de obra precarizada e barata. A visão de um mundo *fashion* pós-capitalista que valoriza a individualidade, a criatividade e a sustentabilidade nos convida a repensar não apenas como nos vestimos, mas também como moldamos nossa identidade e interagimos com o meio ambiente.

Casamento Retrataríamos um casamento nesse mundo pós-capitalista, em que os papéis de gênero se transformam de forma que a heteronormatividade é eliminada, e a performance do que é feminino e masculino, desconstruída. Ambas as noivas trazem elementos tanto femininos como masculinos, que se expressam na distinção de cor e no contraste.



Amizade Ao pensarmos nesse novo modelo de sociedade, a moda se tornaria um poderoso pilar em termos de sustentabilidade e liberdade de expressão, ignorando as normas sociais preestabelecidas no mundo capitalista. Na foto, tentamos capturar um momento de afeto e descontração entre os personagens desse universo. Em suas vestimentas, brincamos com diferentes conceitos da moda, como a utilização de peças de *upcycling* e de itens deslocados – como a utilização dos cintos que foram transformados em um *top*, o cardigã e o biquíni como acessórios de cabeça e a saia da personagem do lado direito, feita a partir de um casaco desconstruído.



Subversão Inspiradas pela cultura *punk* e transgressora, conhecida por desafiar os padrões normativos da sociedade capitalista, capturamos elementos de subversão e rebeldia nos trajes. O objetivo da foto é gerar incômodo e choque no espectador – a partir dessa figura que possui o rosto totalmente coberto, reforçamos a quebra dos papéis de gênero e utilizamos uma forma anárquica e espontânea no ato de se vestir.

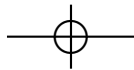
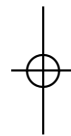
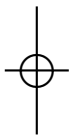


Desconstrução Percebemos dentro da cultura do skate a predominância de elementos masculinos. Buscamos trazer a binariedade associada ao contraste entre o feminino e o masculino de forma desconstruída e desencontrada, tanto em termos de textura, como no uso do lenço em contraposição ao cinto, que formam um *top* como resultado final. Um efeito similar é produzido pela saia, que possui uma textura leve na parte inferior que se mescla a um formato pesado e ondular na parte superior com a adição do casaco.



A noiva Tentamos capturar a imagem de noiva que englobasse traços de androginia – não é possível ver seu rosto, portanto, não há uma determinação clara de gênero. O vestido de noiva é composto por diferentes itens que garimpamos em bazares e brechós locais. A forma que escolhemos para estilizá-lo busca transparecer criatividade, individualidade e a sustentabilidade nesse mundo pós-capitalista.





CAPÍTULO 9

A arte, depois disso tudo

PAULA BRAGA

“A cultura é a regra; a arte é a exceção.”¹ Esta frase do cineasta francês Jean-Luc Godard é fundamental para pensarmos sobre o que seria a arte independente do mercado. Se você parar para listar tudo o que aprecia como arte, consegue achar alguma coisa que escape da lógica do consumo? Ouvimos as músicas que gostamos porque elas são a regra ou porque elas são a exceção? E os filmes do cinema e do *streaming*?

Cá entre nós... a exceção é tão rara que ficaria difícil ganhar dinheiro vendendo-a. Então, o que Godard nos diz é que a maioria das coisas que nos são oferecidas na forma de canções, shows, filmes, imagens são parte da cultura capitalista. Não são arte. E tem mais: será que realmente apreciamos aquele filme ou somos levados a apreciá-lo por uma influência invisível que vai nos fazendo pensar e sentir de acordo com a regra?

1. Jean-Luc Godard, *Je vous salue, Sarajevo*, 1993. 2'14". Disponível em: www.youtube.com/watch?v=LU7-o7OKuDg&t=133s.

Nos próximos parágrafos, vamos desfazer os nós que emaranham arte com cultura, cultura com mercado, mercado com formas de sentir e de pensar. E depois de desenrolar esses fios, veremos que já existe arte hoje, sempre existiu, apesar do mercado. Por fim, defenderemos que alguns grandes artistas são desconhecidos do grande público porque a arte que eles produzem é simplesmente uma conexão silenciosa com o profundo sentido da existência. A boa notícia é que talvez você seja um desses artistas que fazem a vida ser arte.

Considerar a cultura como regra pressupõe uma normatização e obediência às normas. O que nos faz obedecer às regras da cultura é um controle invisível, que nos cerca desde que nascemos. Nós nem percebemos, mas o que nós pensamos e a forma como nos comportamos é definida por alguns dispositivos, uma palavra que soa como algo tecnológico, como quando falamos que há dispositivos conectados a um computador. Mas vamos considerar que dispositivo é qualquer coisa que tenha a capacidade de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”, segundo as palavras do filósofo italiano Giorgio Agamben.² Ou seja, cada pessoa (ou cada “ser vivo”) se transforma em um sujeito (que age, fala, tem opiniões) porque está sob influência de dispositivos. Isso vale para todos os seres humanos, em qualquer época da história e da pré-história, portanto, um dispositivo não precisa ser necessariamente algo ligado à tecnologia digital. Por exemplo, a linguagem é um dispositivo, que define aquilo que podemos falar, e assim define nossa capacidade de comunicação e nos-

2. Giorgio Agamben, “O que é um Dispositivo”. In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó, sc: Argos, 2009.

sas ações em grupo a partir do que conversamos. As religiões, as escolas, as leis são dispositivos. Somos sujeitos assujeitados a muitos dispositivos, inclusive aos telefones celulares e aos computadores, porque eles certamente definem nossas condutas, nossas opiniões, nossos discursos.

É por isso que Giorgio Agamben considera que nossa subjetividade, ou seja, nossa forma de estar no mundo e de nos relacionarmos com o mundo, é definida, controlada e interceptada por dispositivos. E isso não é um empecilho à existência de arte. O problema que vem prejudicando nosso contato com a arte é outro: na sociedade capitalista, especialmente nos anos mais recentes, houve um aumento vertiginoso na quantidade de dispositivos a que nos submetemos: cartões, senhas, redes sociais, jogos eletrônicos, aplicativos de apostas, de namoro, de exercício, de meditação... Antes, ao menos pousávamos (e pausávamos) por um certo tempo como um sujeito bem definido: o sujeito que pertence a uma certa classe social (e que, portanto, defenderá direitos de sua classe), o sujeito que participa de um culto religioso de conexão com mistérios da vida (e que, portanto, elegeu um sentido de vida que extrapola o mercado) etc.

O que Giorgio Agamben notou é que na atual fase do capitalismo há uma mudança muito rápida nos processos de constituição de sujeitos e passamos instantaneamente do sujeito do perfil do WhatsApp para o sujeito que envia um Pix, para o sujeito que ri de um vídeo no TikTok, para o sujeito que assiste a uma parte da aula. Essa alternância exaustiva mais dessubjetiva do que subjetiva. Para Agamben, estamos nos transformando em “corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspon-

dem a nenhuma subjetivação real”. É tudo tão rápido que acabamos não sendo nada.

E há um detalhe importante na formação da palavra dis-positivo, que é a relação com a palavra positividade. Na filosofia, a positividade é a regra, é o familiar, o que não surpreende, enfim, é o mais do mesmo. O dispositivo, para controlar nossas condutas, discursos e opiniões impõe a positividade. Tudo o que for diferente, alternativo, tudo o que ajudar na formação de sujeitos de verdade, fortes o suficiente para inventar o novo, será interceptado e modelado para virar pura positividade, pura mesmice.

E é aí que entra a arte. Ela funciona como um contradispositivo, como uma resistência, que nos propicia pensamentos, discursos, opiniões que desafiam o dispositivo. A arte é exceção porque defende a negatividade, e não a mesmice da positividade.

Assim, expandindo a definição de Godard que inspirou a abertura dessa reflexão, arte é uma exceção que carrega um sentido de resistência em relação à cultura capitalista que transforma em mercadoria para consumo rápido as músicas, as imagens, os textos. A cultura, então, abrange um conjunto de dispositivos – por exemplo, aplicativos que oferecem músicas que “você vai gostar de ouvir”. E a cultura é, por sua vez, parte do grande dispositivo chamado mercado, formador do sujeito consumidor, um sujeito tão dócil que aceita as recomendações do dispositivo. É isto um sujeito? Ou é um corpo inerte atravessado por processos de dessubjetivação, como sugere Agamben?

Em uma cultura de mercado, é preciso distrair os corpos, fazê-los sentir excitação e descarga rápida e prazerosa de energia no consumo, simulando um estado de satisfação que

é um fraco substituto para a felicidade. Na raiz de todo dispositivo, nos diz Agamben, está um desejo de felicidade, que o dispositivo captura e transforma em mais uma possibilidade de subjetivação rápida e evanescente. Hoje, os dispositivos agem em favor do mercado. Sendo a arte uma exceção e uma resistência ao dispositivo cultural, é preciso pensar em uma arte desvinculada do mercado, que produza uma forma de ser para além do ser consumidor.

Então, o que é arte? Não se trata só de uma música ou de uma pintura que tenham a capacidade de propiciar verdadeiros processos de subjetivação. A definição de arte precisa ser pensada invertendo os termos: tudo o que tem o poder de desafiar a positividade, de sair do controle da regra imposta pelo dispositivo e de formar subjetividades fortes deve ser chamado de arte. Uma roda de amigos discutindo o sentido da vida é arte, assim como também é arte ficar olhando para as nuvens com seu celular desligado e esquecido em um canto qualquer. Claramente é arte uma música que faz você pensar sobre o que é existir, e é arte uma pintura que, por alguns instantes, provoca no espectador uma experiência de suspensão, de mergulho nas cores e formas.

Essa definição de arte é conhecida na filosofia da arte pelo menos desde o século XVIII (por exemplo, nos textos filosóficos de Friedrich Schiller), ainda que tenha ficado encoberta por uma cultura que preferiu chamar de arte o que seguia algumas regras sobre como cantar, como desenhar, que tipo de peça teatral valorizar. De vez em quando surgiu, ao longo dos séculos, uma vontade de mudar as normas e definir arte como aquilo que é a exceção. Isso aconteceu nos movimentos dos anos 1960, pertinentemente chamados de “contraculturais” (contra a regra, a favor da exceção),

que produziram manifestações artísticas de pura alteridade, como os festivais de *rock* (totalmente diferentes dos atuais mega empreendimentos musicais instagramáveis), o movimento *hippie* ou, no Brasil, o Tropicalismo. Em comum, essas eclosões de força contracultural almejavam a aproximação entre a arte e o cotidiano. No lugar de reservar apenas as horas de lazer para a arte, a contracultura propunha que cada momento da vida fosse vivido como arte. Ou que a vida se transformasse em uma obra de arte.

No Brasil, um exemplo forte da defesa da arte como exceção foi a obra do artista Hélio Oiticica.³ Ele começou pintando guaches, mas logo percebeu que isso seria muito facilmente transformado em mercadoria. E a grande virada em sua obra aconteceu quando ele conheceu a comunidade da Mangueira, em 1964, no Rio de Janeiro. Ele se impressionou em ver trabalhadores que, ao retornar de um dia extenuante de trabalho, vestiam fantasias e iam para o barracão da escola de samba cantar e dançar. Aquela força de vida, em um momento em que as escolas de samba não eram ainda um espetáculo financeiramente rentável, apontava para um sentido de comunidade que Oiticica nunca tinha conhecido antes. O carnaval e a escola de samba então seriam arte? Ou fazem parte da cultura? Oiticica reconheceu arte na forma de viver da comunidade que fazia o samba na Mangueira. O desfile da escola de samba, que acontecia e ainda acontece apenas em um dia específico do ano, pode ser arte, ou pode ser cultura, ou as duas coisas.

Mas, ao valorizar uma forma de viver como arte, Oiticica inventou uma nova exceção à cultura, que foi misturar a arte

3. Paula Braga, *Hélio Oiticica*. Coleção Folha Grandes Pintores Brasileiros. São Paulo: PubliFolha, 2013.

popular com a arte de museus. A mistura resultou em obras conhecidas como capas Parangolé, que são tecidos coloridos para alguém vestir e dançar, girando ao som do samba, entrando em uma espécie de êxtase estético de comunhão com o mistério da pulsão de vida. E então ele levou as capas Parangolé e a escola de samba da Mangueira para dentro do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em 1965. Mas foi expulso para os jardins do museu, com as capas e os passistas do samba. O dispositivo museu não estava preparado para receber arte de verdade, e interceptou o contradispositivo Parangolé.

Nesse episódio da história da arte brasileira percebe-se que até a instituição que deveria abrigar a arte por vezes não reconhece o que é arte, de tão complexo que é resistir à positividade, ao que já é conhecido e bem aceito. O próprio museu precisa fazer um esforço para não se deixar capturar pelo grande dispositivo da “indústria cultural”, conceito que foi proposto nos anos 1940 pelos filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer e que é inseparável do conceito de “cultura de massa”. Como o próprio nome diz, trata-se de produções culturais que visam ao entretenimento de um número muito grande de pessoas ao mesmo tempo, uma “massa” de espectadores, graças a meios tecnológicos, que vão de rádio e cinema nos primórdios da indústria cultural até os meios digitais atuais de difusão de imagens e sons. Entreter, claro, significa ocupar um tempo que poderia ser dedicado à reflexão sobre assujeitamento e dessubjetivação.⁴

A massa quer entretenimento fácil ou o entretenimento fácil é um dispositivo, no sentido proposto por Agamben, de

4. Rodrigo Duarte, *Indústria cultural: uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

formação de corpos dóceis? A indústria cultural visa lucrar com a adesão dos indivíduos a seus produtos, e ao mesmo tempo são esses produtos que assujeitam os indivíduos a ponto de eles não terem tempo ou energia para resistir. Consumir a mercadoria da indústria cultural é ser consumido, no sentido de ser devorado. O preço do produto da indústria cultural é mais do que o valor do ingresso: é a subjetividade do espectador.

Podemos imaginar a arte no pós-capitalismo como resistência à captura da subjetividade, como imagens, sons e movimentos do corpo que forneçam mais potência à vida, que propiciem uma compreensão reflexiva sobre nossa existência individual e em comunidade. Em um contexto pós-capitalista, a avaliação de alguma coisa como arte não se vincula ao sucesso de público, nem ao retorno financeiro, tampouco à obediência a regras sobre maneiras de compor ou de dançar. O critério para uma produção ser chamada de arte poderá novamente ser o quanto ela atinge nossos cinco sentidos não para nos entreter, e sim para nos tornar mais atentos à existência e fortalecer existências potenciais.

Não havendo um vínculo com o mercado, do que viverão os artistas? Cada um será o artista compositor da própria vida, e os artistas que oferecem ao público sons, imagens, propostas de movimento dos corpos que estimulam a auto-composição podem ser remunerados como o são aqueles que fazem isso hoje: pela comunidade e pelo Estado, que reconhecem a relevância da arte que gera sujeitos inventivos e genuinamente satisfeitos com a vida no sentido mais denso da palavra, essa vida que é a breve duração de uma existência com um fundo misterioso e indeterminado, pujante e pungente, forte e comovente.

CAPÍTULO 10

Era uma vez como se fosse raça

DOUGLAS BARROS

Amanda – Não sei! Me aborrece essa história toda! Me aborrece, definitivamente, me aborrece! – fez bebericando na borda do copo.

Andressa – Olha, amiga! Eu sei que é difícil, mas você também faz isso porque você faz disso algo seu e com um sentimento de culpa! – falou Andressa tocando levemente as mãos de Amanda.

Amanda – Não é um sentimento de culpa – retrucou recolhendo as mãos – Você é que não quer entender nada! Como dizer que é algo meu... não mesmo! Meu? Me deram... me enquadraram!

Fernando – Mas, você poderia sair desse enquadramento! – cortou Fernando.

Amanda – Me parece tão ingênuo! Aliás, vocês são tão ingênuos! Não é simplesmente se livrar! Sair do enquadramento! – fez com ar zombeteiro.

Andressa – Não se esqueça que eu também sou negra! Mas, ao contrário de você, não faço disso uma razão pra tudo! Ele foi embora, mas dizer que é por causa da sua cor? Aliás, ele também é negro! – retrucou com resolução na voz.

Amanda – Era o que faltava! Eu não posso te culpar se você finge que as coisas não acontecem por conta de nossa cor, mas se você faz isso... azar o teu! Eu é que não vou ignorar tudo, tudo!

O som repercute no fundo, rompe pelas paredes sujas, e entra. Preenche Amanda que olha, assustada, para seus irreconhecíveis amigos. Apesar de tudo o gole desceu suave. A cerveja gelada. O vozerio.

Amanda?

Vejo Amanda em cada coisa. Diante dos mortos, e diante dos outros, somente a sigo. Também por mim? Pergunto se nossos mortos morreram por ela? Se morreram por mim? Talvez para que eu tenha a oportunidade de escutá-la na mesa ao lado? Para que eu possa escrever sua fala com meu caderninho nessa mesa cheia de óleo?

Também por mim?

Fernando – Tá bom, Amanda! Seja como for, o que tá feito, feito está! E o desfeito já foi, será que você não esconde suas dores? Já pensou na possibilidade de que ainda que seja nossa questão, talvez se possa admitir que podemos ter um coração partido só acidentalmente negro? – disse com alguma ironia.

Amanda – Acidentalmente? Meu coração está partido! Sim! Claro! Quatro anos! Quatro anos! Mas ele não é acidentalmente negro! Digo... meu coração! Ele é necessariamente negro, ao contrário do de vocês! – falou com voz embargada.

Andressa – Tudo bem, amiga! Não fique assim! Eu estou pronta pra aceitar suas queixas, estou com você pra tudo! Você sabe! Mas, enfim, chore que faz bem!

Amanda – Sabe o que eu queria? Com certeza eu não queria isso... isso de me sentir assim, de sentir que trago no corpo tudo, que trago a modernidade, quinhentos anos,

o Atlântico! Sim, é isso! O Atlântico em cada gesto, um ancestral em cada dor!

Fernando – É assim, nossa sina, mas o passado não é pra ser repetido!

Amanda – Não quero repetir nada, mas não é negando que vou exorcizá-lo!

Fernando – Eu não disse pra negar! Ele é inegável na gente!

Amanda – Fernando, você é um irmão pra mim! E sei que você diz que eu me escondo na nossa cor porque você se enche de teoria e se esconde atrás dela. Mas sabe o que eu queria? Eu só queria me livrar de tudo isso! Eu gosto de teoria também. Não acho que você erra por isso! Aliás, quem não erra! Mas, pra te dizer a verdade, eu só queria um lugar, viver num lugar em que eu pudesse atravessar meu coração partido sem me preocupar com a ambiguidade da situação que a gente vive.

Este é o ponto em que erramos.

Presumimos que esteja na condenada o que é sofrido, e que será expiado no curso da história. Ter medo. Isto dizemos fazer parte de uma condenada. Ter fome. Isto dizemos estar nos olhos de uma condenada. Ser arrancada, deixar para trás a alegria, respirar para se negar e fechar os olhos esperando o desenlace. Olhar pela janela e não se reconhecer no espelho.

Não penso em Amanda senão como um desespero. Construir um novo mundo. Tudo tem que vir dessa fúria, depois do choro.

Amanda – Isso já deu! Concordo com você, Andressa! Isso já deu! Não dá mais pra que a gente se acabe de chorar sem saber se nosso amor partiu porque se acabou, ou por causa de nossa cor, não dá mais pra engolir o sentimento de

não ter sido contratada por causa de nossa cor, não dá mais pra aguentar o balé que nunca nos aceitou!

Sim, este é o mundo! Queremos ter certeza de que o coração se parte porque o amor acabou, não porque nossa cor de pele influenciou.

Fernando – Então, é melhor desistir porque isso não vai rolar nessa vida!

Amanda – Agora quem está se escondendo? Se a raça se construiu por que não acreditar que ela possa ser superada?

Fernando – Justamente porque ela se construiu...

Amanda – Às vezes, você dá uma de obtuso! Superar não é esquecer, mas tornar aquilo que não presta uma peça... um fóssil. Pois, eu acredito que, assim como a gente viveu a maior parte da jornada humana sem ter a raça como uma razão fundamental, a gente também possa, mais cedo do que tarde, lembrar dolorosamente, mas como um passado já distante, do que a racialização da vida social fez com a maior parte da humanidade.

Fernando – Fanon dizia que uma vez que a primeira nau europeia atingiu o continente africano com intuito de tornar seus habitantes em peça de espoliação, já era!

Andressa – Só que aí tenho que discordar de você, Fernando! Me parece que você não leu o argumento inteiro. O “já era” é justamente porque o negro foi fundado nesse acontecimento, mas ele se refunda e, ao se refundar, refunda toda a noção de humanidade. A raça foi construída como legitimação da exploração, mas a gente pode ultrapassar o que ela constituiu...

Amanda – Mas, claro – fez erguendo o copo com olhos ébrios – superando a exploração! Agora imagina isso, força sua cabeça no sentido de que o mundo não acabou pela hecatombe climática e a gente venceu. Consegue pensar patinho?

– deu uma leve risada raivosa – uma mãe chega com o filho em 2230 no Imaginário Mausoléu da Raça. Ela vai explicar que: “Era uma vez como se fosse raça... algo difícil de entender hoje. Alguns homens, num cadinho de terra chamada Europa diante de algumas necessidades ocorridas pelo crescimento populacional e pela pobreza de recursos territoriais, invadiram territórios bem conhecidos, mas que iriam entrar nos livros da história, criados por esses mesmos homens, como lugares ‘descobertos’. Eles invadiram essas terras e pra justificar seu domínio, usaram a religião e a ciência, e inventaram a distribuição desigual da humanidade sustentada por características dos povos que habitavam a terra. Aqueles que eram diferentes desses invasores eram vistos como inferiores. Imagina, filho!” – ela dirá – “que nos primeiros séculos era tão bagunçado a coisa toda que eles precisaram construir um dicionário pra legitimar essa diferença que era usada como forma de dominação e suposta inferioridade...”

Fernando – Então, pra você a raça pode virar peça de museu?

Amanda – Museu? Claro que não! Museu é coisa de Estado! A gente precisa inventar alguma coisa nova! Imagina então que ela segue sua apresentação: “então, passaram-se os séculos e mesmo quando a escravidão não era mais rentável, aquilo que ela tinha construído no seu dicionário continuou, porque a nova forma de organização, nascida da antiga, se utilizou dessa gramática pra manter a estrutura forjada na desigualdade entre iguais. Claro que, nesse mundo socialmente desigual, a questão da raça era uma das formas mais eficazes de garantir a desigualdade organizada pelo monopólio da riqueza. O problema mesmo é que espiritualmente essa foi uma civilização pobre, não porque não gerava riqueza,

mas porque a riqueza produzida tinha como único sentido alimentar a si própria. Quer dizer, eles produziam muitas riquezas materiais que os empobreciam porque tinham naturalizado a desigualdade fictícia que séculos atrás tinham construído. Aqui a noção de raça foi fundamental pra sustentar essa relação. Uma relação que organizava fronteiras entre homens na medida que desenvolvia pontes entre coisas. Um único deus organizava tudo e se chamava: capital. No império dessa relação racial, aqueles que eram marcados tinham a sensação de não ter controle sobre seu próprio corpo e, por não ter controle sobre o corpo, se relacionavam com dificuldade com seus próprios sentimentos e não sabiam se o que sofriam eram por serem humanos ou por serem racializados. Naquele tempo se chorava sem saber o que é um coração partido, mesmo estando com o coração despedaçado...”

CAPÍTULO 11

Apoena e Iowa*Uma história de amor em tempos de emancipação*

TAYLISI DE SOUZA CORRÊA LEITE

Apoena despertou com um festivo bom-dia de viaj bot assistente, e sunon já brilhava quente no céu. Apoena pediu-lhe um desjejum rico em proteínas, e, enquanto comia com leite, bot projetou o anime que Apoena gostava de ver ao acordar. Perguntou-lhe: “Gostaria de ativar seu avatar para participar deste episódio?”. Apoena respondeu que preferia só assistir, pois não estava com disposição. Enquanto os hologramas andavam nas paredes e no teto de seu domo, e lutavam em golpes de neohapkido, Apoena tinha o pensamento longe.

Era o ano 187 da nova Gi-estis, desde que a humanidade havia saído de sua pré-história (segundo as ideias de Mestri Karl Marx). Zeraram a contagem das translações do planeta com o fim do cristianismo corrompido, mas todes continuaram a ler as lições de Mestri Yeshua de Nazaré, da Hebreia, considerado um pioneiro da emancipação cosmovisionária. Apoena estava com 25 jaroj de vida, e sentia, em seu peito, algo que desconhecia, inquietante e estranho, bom e angustiante ao mesmo tempo. Algo com o que precisava lidar.

Vestiu saia, colete e botas, mudou seus okuloj para a versão luz do dia, e foi caminhando para a lavanderia coletiva. Colocou suas vestoj na máquina e programou o envio direto ao seu domo. Decidiu ir a pé também até a creche coletiva, onde sua Vila criava as infanoj pequenas, e tarefou por um turno ali. Apoena escolhera dois turnos por decêndio na creche, porque adorava estar com as infanoj: acolher, acarinhar, cuidar e contar histórias. Gostava especialmente de contar histórias em português brasileiro. Apesar de o idioma mundial ser o esperanto, cada Vila ensinava também o lingvo de seus antepassados. A Vila de Apoena preservava o português brasileiro. No dia a dia, o mais comum era usarem o português mesclado com o esperanto.

Terminado o turno, chegou ao refeitório coletivo para o tagmangô, alegre por encontrar viaj amigues ali. Abraçou cada ume com muito carinho e se sentou para comer ao seu lado. Porém, seu corpo todo gelou, fazendo o apetite desaparecer, quando viu Iowa se aproximando da tablo, com seu sorriso arrebatador. Estava surprese com o efeito que Iowa lhe causava ultimamente. Seu koro batia feito tambor nos festejos. Levantou-se sem graça assim que Iowa se sentou, limpou os utensílios e os espaços que utilizou, mal se despedindo des amigues, e correu para pegar a cápsula coletiva do sude.

Seu segundo turno do dia era um pouco mais distante, de modo que, ao se demorar no tagmangô, precisava pegar o transporte. Todes, em sua Vila, preferiam as caminhadas, para manter a boa saúde; mas, para distâncias maiores, havia sempre as cápsulas não poluentes. Ninguém utilizava transporte individual poluente. Isso seria absurdo. Os arcaicos carros eram considerados uma vergonha para a humanidade, principalmente os que utilizavam combustível fóssil ou lati-

fundiário. Todas as fontes de poluição haviam sido abolidas com a emancipação. Mesmo assim, Gaia ainda estava em recuperação, pois o estrago da pré-história da humanidade havia sido devastador. Pensando isso, para seu segundo turno, nos dias número 01, Apoena havia escolhido tarefa nos viveiros.

Ao chegar, encontrou Instruisto Zenabu palestrando com os estudantes da Universitato libre da Vila. Explicando as novas técnicas de clonagem de leguminosas sem os potenciais danos dos antigos transgênicos dos tempos de horror, Instruisto contava aos alunos que as terras eram muito férteis e a natureza era forte, mas os pré-históricos cercaram imensas quantidades de terra, equivalentes a centenas de Vilas, chamadas latifúndios, e diziam que essas terras eram apenas de uma pessoa ou de uma coisa chamada empresa. Então, explorando outras pessoas, só plantavam um ou dois tipos de vegetal ali; isso quando não transformavam tudo em pasto de um conjunto de seres que chamavam gado.

Os antigos arcaicos comiam as doces criaturas bovinoj em larga escala, e isso havia acelerado o aquecimento global, fenômeno do antropoceno capitalista. Além dessa barbáridade, plantavam somente vegetais que podiam trocar por dinheiro. Por isso, poucos plantavam leguminosas, folhas e grãos destinados à alimentação das comunidades. Os latifundiários plantavam em larga escala alguns vegetais que valiam muito dinheiro, como milho, cana e soja. Para render muito, faziam transgênicos, usavam veneno nas plantações, destruíam as matas e as águas... matavam outros seres vivos humanos e não humanos. Apoena já ouvira essas lições centenas de vezes, mas nunca deixava de se horrorizar com o passado hecatômico da humanidade. Não conseguia imaginar como podia existir essa coisa monstruosa chamada dinheiro.

Era um valor abstrato, representado num pedaço de material antigo, chamado papel, num pequeno círculo de metal, num cartão de um material altamente poluente já abolido, chamado plástico, ou apenas numa quantia matemática virtual, em máquinas, programas e afins. Era um horror tão grande, que as pessoas não escolhiam suas tarefas por amor e aptidão. As pessoas faziam uma coisa chamada trabalho, segundo as oportunidades que seu acesso ao dinheiro havia lhes dado, e trocavam suas tarefas num determinado tempo por uma quantidade de dinheiro. Depois, trocavam esse dinheiro por todas as coisas que existem. Imagine! Trocar tudo por um valor abstrato... até água e comida, até seres vivos, até mesmo pessoas... E pior: quem não conseguia esse tal dinheiro não tinha nem domo, ficava nas stratoj, e podia até mesmo morrer de malvarma e de fome! Que passado tenebroso da humanidade. Por isso, Apoena sabia que nunca era demais aprender, para jamais repetir a tragédia.

Essa forma de organização das sociedades pré-históricas havia deixado Gaia muito doente. O planeta quase colapsou sem ter salvação, mas veio a emancipação e, agora, era fundamental tarefa para restaurar Pachamama. Instruisto chamou Apoena para mostrar aos studantoj as novas mudas que estavam crescendo, e todes se emocionaram ao ver a vida brotando tão bela, e trazendo esperança de Gaia se curar definitivamente. Apoena também havia frequentado as aulas abertas da Universitato libre para ter mais conhecimento e realizar muito bem as tarefas que escolhesse. Assim como podiam solicitar qualquer produto dos armazéns, todes em sua Vila escolhiam livremente que classes queriam frequentar desde a saída da creche, nos lernejoj e na Universitato, bem como quanto tempo e como queriam estudar. Dessa forma, podiam aprender o que

desejavam para melhor contribuir com a coletividade, fazendo o que mais gostavam. Iowa, por exemplo, tinha escolhido se dedicar a curar pessoas de enfermidades: escolheu todas as suas classes de especialização em medikamento, e todas as suas jornadas eram nas clínicas, exceto as de poesia.

Apoena tinha escolhido se especializar em pedagogia e cuidado de infantoj, física, robótica e botânica. Era fã de Mestri Stephen Hawking e de Mestri Vanadana Shiva. A cada dez rotações planetárias, Apoena tinha dois turnos na creche, quatro turnos nos viveiros, seis turnos na robótica, que era sua predileta, e dois turnos na escrita de poesia, onde havia conhecido Iowa e viaj amigos mais querides. Sabia que havia escolhido muitos turnos para este jaro, mas estava feliz tarefaando, e não pretendia reduzir suas jornadas, embora a maioria das pessoas tarefaasse bem menos. Em seu tempo livre, ia à praia, praticava desportos, saía para dançar, lia, acompanhava anime, e gostava de estar com amigos. Apoena também via bastante as pessoas que fizeram turnos em seu tempo de infano, cuidando-lhe e lhe ensinando na creche e no lernejo. Gostava de ouvir suas palavras sábias e de ter seu carinho. Na Vila de Apoena, as pessoas com mais idade eram consideradas sábias, e as pessoas mais jovens as procuravam bastante, mantendo belas amizades e aprendizados intergeracionais.

Saindo dos viveiros, Apoena foi ao domo de Bomani, uma dessas pessoas que haviam lhe cuidado na infância, para desa-bafar e pedir conselhos. Contou-lhe que estava sentindo calafrios e falta de apetite na presença de Iowa, e que pensava em seu belo sorriso o dia inteiro; que tinha vontade de estar com Iowa o tempo todo e que seus encontros com outras pessoas estavam bem menos frequentes, pois tinha pouca disposição. Bomani sorriu com lábios e olhos e lhe disse, de modo amá-

vel: “Isso se chama paixão”. “Eu já suspeitava, mas, como nunca senti isso antes, queria ouvir seu conselho”, respondeu Apoená. “Eu já senti paixão muitas vezes, Apoená. É um furor intenso, que, com o tempo, se transforma em amor mais sereno. Mesmo sentindo paixão, nunca escolhi um relacionamento monogâmico, mas saiba que você é livre para escolher qualquer coisa. Se você e Iowa quiserem, podem até ter uma relação monogâmica, embora não seja muito comum”, aconselhou Bomani, sempre muito sensível e perspicaz.

Apoená ficou pensando por alguns instantes, e confessou que tinha muito medo de desejar a monogamia, pois, provavelmente, algo tão incomum não seria a vontade de Iowa, que era tão atraente, interessante, com tantas tarefas, escrevia belas poesias, e tinha dez jaroj de vida a mais, mais sabedoria. Bomani disse a Apoená que não é bom ficar supondo o que outra pessoa pensa ou deseja; que isso, aliás, é muito perigoso para as relações, e que o melhor é falar francamente. “Sabe, Apoená, não é porque algo foi convertido em uma coisa perversa no passado que essa coisa é essencialmente perversa”, completou.

Apoená ficou com uma expressão de interrogação; então, Bomani continuou: “A monogamia arcaica fazia parte do patriarcado produtor de mercadorias, e é este último que era perverso. Desde antes, até, do capitalismo, a humanidade estava dividida em apenas dois gêneros: ou uma pessoa era homem ou era mulher. Cada um desses gêneros era socialmente construído e vinculado aos corpos humanos. Se você nascesse com genitália A, gônadas A e cromossomos XY, você era um homem. Se você nascesse com genitália B, gônadas B e cromossomos XX, você era uma mulher. Se a biologia de alguém não se encaixava nessas caixas, a pessoa era forçada em um gênero

e, muitas vezes, mutilada. No capitalismo, esse binarismo totalitário desempenhou uma funcionalidade fundamental”.

“Eu sei disso, Bomani; aprendemos isso desde cedo nos lernejoj, para entendermos o que era esse tal gênero do passado, porque, para nós, não faz nenhum sentido isso de homem ou mulher”, retrucou Apoena. “Cada ume é só luz e o que mais quiser ser, desde que contribua com a coletividade.” “Sim, eu sei que lhe ensinamos. Mesmo assim, vou continuar a desenvolver meu raciocínio”, prosseguiu Bomani. “Por que, no capitalismo, o binarismo de gênero foi fundamental?” “Porque, como ensinou Mestri Mariarosa Dalla Costa, as mulheres foram obrigadas a realizar o então chamado trabalho doméstico, que nunca foi remunerado na forma de salário, no processo de exploração, com remuneração de determinado tempo de trabalho em dinheiro”, respondeu Apoena. “Exatamente. E por que isso era fundamental?”, continuou Bomani, com sua maiêutica. “Porque alguém tinha que engravidar, parir, amamentar, cuidar, limpar, vestir, alimentar... enfim, realizar as tarefas de reprodução e cuidado sem as quais a vida da humanidade não é possível”, respondeu novamente Apoena.

“Verdade, mas você não terminou de explicar o porquê disso. Por que as (então) mulheres é que foram obrigadas a fazer tudo isso no início das sociedades capitalistas, se apenas a gravidez e a lactação é que dependiam de determinada compleição biológica?”, provocou Bomani. Apoena fez uma cara impaciente, mas, com muita tranquilidade, Bomani continuou: “O trabalho abstrato assalariado fazia parte de um processo de conversão do dinheiro em capital, que não incluía os afazeres domésticos. Estes só tinham valor de uso. Já o trabalho abstrato possuía valor de troca, para começar com a

simplificação de Mestri Margareth Benston”. “Continue, por favor”, pediu Apoena.

“Pois bem. Quando uma mulher cozinhava um alimento, seu valor era só de alimentar e ser agradável ao paladar, ou seja, só tinha valor de uso. Quando a fábrica de porcelana fabricava o prato, não o fazia porque ele servia para colocar comida, e sim para ganhar dinheiro. O prato tinha valor de uso, obviamente (servia pra colocar comida), mas foi fabricado por causa de seu valor de troca (valia dinheiro)”, ensinou Bomani. “Ainda não entendi o que isso tem a ver com meus sentimentos por Iowa”, resmungou Apoena. “Calma, jovem. Vou continuar: alguém tinha que realizar um ‘trabalho’ imprescindível para a humanidade, mas ele não produzia capital, já que seus produtos, aparentemente, só tinham valor de uso. Para que esse trabalho fosse realizado por alguém sem ser remunerado (ou seja, era praticamente uma escravidão pré-capitalista), foi preciso dividir a humanidade em dois gêneros e dizer que a mulher tinha nascido pra fazer isso”, argumentou Bomani.

“Continue, Bomani. Está interessante!” “Sim, mas antes vou lhe servir um pouco dos panoj deliciosos que eu assei agorinha. Isto, por exemplo, estes panoj, nos primórdios do capitalismo, poderiam ser feitos por uma ‘dona de casa’ ou por uma padaria. Então, não se engane: não era a coisa que determinava se foi feita por um trabalho abstrato ou não, e sim o processo de produção”, advertiu Bomani. “O trabalho abstrato produzia valor de troca, pois quem investiu dinheiro no processo de produção queria ganhar mais dinheiro do que o investido, assim que a mercadoria produzida fosse trocada, vendida. E o que causava esse acréscimo de valor à mercadoria? Mestri Marx descobriu: justamente o trabalho explorado,

já que o resto do custo de produção estava embutido nas mercadorias. Todavia, se o investidor colocasse uma quantidade x de dinheiro e vendesse as mercadorias pelo preço de custo não ganharia nada”, desenvolveu Bomaní.

“Mas os salários pagos também não eram custo da produção?”, indagou Apoena, invertendo a pergunta. “Muito bem! Sim, eram. Entre a entrada da matéria-prima e a saída da mercadoria trocável, passava um tempo, correto? E o que acontecia nesse tempo? Trabalho. Pessoas estavam trabalhando na produção. Se o investidor pagasse a essas pessoas exatamente o que elas produziram de valor nesse tempo, ele continuaria não ganhando nada. Por isso, Mestri Marx descobriu que o ganho vinha do que os trabalhadores produziam mas não recebiam, do que era expropriado deles. Ou seja, os trabalhadores é que produziam seu salário num determinado tempo (por exemplo, durante a primeira hora de trabalho do dia), e, no resto do tempo todo (outras oito horas do dia, por exemplo), eles produziam capital pro investidor”, argumentou Bomaní.

“Mas por que eles tinham que ganhar alguma coisa, Bomaní?” “Porque a lógica do capitalismo era essa: poucas pessoas explorando o planeta todo, e a maioria das outras pessoas, a fim de ganhar muito dinheiro”, suspirou, ao que Apoena redarguiu: “Eu não consigo entender o mundo do passado, Bomaní. Essa gente ganhava um monte de dinheiro massacrando a natureza e outros seres humanos, pra quê? Pra comprar um monte de coisas supérfluas de que nunca precisaram e que nem conseguiam aproveitar”, disse, com indignação. “Isso não é nada, Apoena, pois quem era muito rico mesmo acumulava uma quantidade de capital que jamais conseguiria gastar... nem cem gerações de sua descendência conseguiriam...”, refletiu Bomaní. “Pior ainda!”

– Apoená já estava sem paciência devido à revolta com tamanha barbárie; então, pediu: “Bomani, por favor, quando vamos chegar em Iowa e mi?”.

“Você não me pediu conselhos? Pois coma seus panoj e escute. Não é exatamente que essas coisas aconteciam porque os ricos eram malvados e mantinham a sociedade assim. O capitalismo constituía uma lógica geral de articulação da vida, que se tornou automática... um processo no qual o valor se acoplava a si mesmo infinitamente pra ficar cada vez maior e maior... os ricos se beneficiavam disso e administravam os mercados, claro, mas o movimento do valor em se autovalorizar se automatizou, como ensinou Mestri Robert Kurz. Por isso, foi tão difícil para a humanidade romper com isso. Mas conseguimos e estamos aqui!”, sorriu Bomani, com alívio.

“Nos primeiros regimes de acumulação do capitalismo, a exploração do trabalho humano assalariado era a única forma de produzir capital. Então, era fundamental que a imensa maioria das pessoas não tivesse nada além de sua capacidade de trabalhar. Só que, além disso, alguém tinha que realizar as atividades de cuidado sem receber salário por isso. O salário era fundamental, pois, se todos fossem escravos, as mercadorias não circulariam. Era preciso pagar o tempo de trabalho em dinheiro, certo?” Apoená só acenou positivamente com a cabeça, e Bomani continuou: “Então, era necessário que você tivesse uma maioria de assalariados (primordialmente, os homens) e mulheres escravizadas nas tarefas domésticas. Foi assim que a cisão binarista da humanidade operou uma funcionalidade fundamental. Foi preciso dizer que os homens tinham nascido para o trabalho, para os ambientes públicos, para a ciência, para a política, para os

mercados... enfim, tudo isso foi marcado como masculino... o mundo dos homens”.

“De outro lado, as mulheres foram estereotipadas como frágeis, sensíveis, emotivas, bobinhas e ingênuas, ou muito sedutoras e sensuais, maternais, carinhosas, cuidadoras... enfim, como se a genitália fizesse a pessoa nascer com um conjunto de características que a faziam obrigatoriamente realizar as tarefas da reprodução. Óbvio que hoje sabemos que um ser humano pode ser qualquer coisa, que ninguém ‘nasce’ coisa nenhuma, como já dizia Mestri Simone de Beauvoir. Mas era dito que as mulheres nasceram para se casar (com um homem), que nasceram para ser mães, que nasceram para cuidar... que seu lugar era a casa, o ambiente privado, o convívio doméstico. Os espaços públicos que mencionei, como a fábrica e a política, por exemplo, não eram lugar de mulher”, relatou Bomani aos olhos arregalados de Apoená.

“Só tem um detalhe: não é inteiramente verdade que o trabalho doméstico das mulheres só produzia valor de uso, porque, ao mesmo tempo em que o marido trabalhava numa fábrica, sua esposa estava em casa trabalhando na reprodução da vida, como ensinou Mestri Lise Vogel. Suponha que a jornada de trabalho fosse da hora 01 até a hora 10, e nas duas primeiras horas o trabalhador estivesse produzindo o valor do seu salário. Esse salário não virava comida, asseio, bebês saudáveis, entre outras coisas, magicamente... a mulher estava trabalhando nisso ao mesmo tempo, só que sua jornada inteira era pro cuidado. Por isso, os trabalhos – remunerado do homem e não remunerado da mulher –, somados, é que eram explorados pelo investidor, sendo o trabalho doméstico reprodutivo, mas também, mediatamente, produtivo”, concluiu Bomani.

Apoena acompanhava com atenção o desenvolvimento das explicações de Bomani, que faziam muito sentido, e deixavam claro, como nunca, o funcionamento do patriarcado produtor de mercadorias. Mas ainda não pareciam ter conexão com sua paixão por Iowa. Bomani pediu a viaj bot que lhes servisse chá, e bebericando o líquido quentinho, continuou: “Para que tudo isso funcionasse, foi necessário dividir a humanidade em dois gêneros: homem ou mulher; foi necessário dizer que as mulheres eram obrigadas a cuidar sem receber salário porque tinham nascido pra isso; e foi necessário dizer que um homem só poderia sentir paixão e desejo sexual por uma mulher, e que uma mulher só poderia sentir paixão por um homem (para elas, o desejo sexual era pecado no cristianismo corrompido)”.

“Portanto, Apoena, não só o binarismo de gênero era fundamental: a heteronormatividade e a heterossexualidade compulsórias também eram.” Apoena estava de queixo caído: “Eu sabia dessas características do mundo arcaico, mas ninguém tinha me explicado a relação entre tudo isso com tanta clareza, Bomani!”. “Agradeço o reconhecimento”, disse Bomani, beijando Apoena na fronte. “Aí é que entra a monogamia compulsória também. Para operar essa funcionalidade estrutural, as pessoas eram obrigadas a ficar apenas com uma pessoa do gênero oposto por toda sua vida adulta, até a morte. Permitir a multiplicidade de relacionamentos, ainda mais simultâneos, significaria o fim dessa engrenagem. Aconteciam às escondidas, sempre oprimindo mais as mulheres. Mas, à vista da sociedade, não eram autorizados. Assim, homem e mulher eram explorados juntos pelo capital, ao passo que a família ‘tradicional’, muitas vezes hipócrita, era a célula organizativa da sociedade capitalista.”

E seguiu Bomani: “Ao mesmo tempo em que a família patriarcal, heterossexual e monogâmica permitiu a dupla exploração do trabalho humano, funcionava como uma unidade ideal de consumo, um forte aparelho ideológico de submissão dos trabalhadores, e um calibrador crucial do individualismo”. Completou Bomani: “No espaço doméstico, a mulher pressionava o homem a adquirir mais produtos, e o estimulava a permanecer submisso, pelo bem de sua prole e de sua família. O homem continuava trabalhando explorado pelo capital por ter uma família que dependia de si. A mulher continuava submissa ao homem, porque dependia dele para viver. As pessoas não podiam ter um espírito coletivo, pois a organização coletiva dos trabalhadores poderia abalar o sistema. Fomentar o individualismo era fundamental: cada um por si. As pessoas só pensavam em si mesmas, mas, como o ser humano é gregário, a família calibrava a tensão entre nossa necessidade de vivermos coletivamente e o individualismo do qual dependia o capitalismo. Cada pessoa vivia para si mesma e para seu grupinho diminuto de afetos: a família. E pouco se importavam com o resto do mundo”. Finalizou: “Passavam por fratoj jogados ao relento com total indiferença”.

“Que horror, Bomani. Passo minha vida toda aprendendo sobre a pré-história da humanidade e não paro de me chocar”, lamentou Apoená. “Entendo agora por que você diz que a monogamia não é ruim por si só; ela apenas foi pavorosa no capitalismo. Mas não foi sempre assim, não é? Desde o fim do centenário 1900 da era cristã arcaica, homens passaram a fazer as atividades de cuidado, as pessoas descobriram que podiam ser não binárias, não cisgênero, não heterossexuais, não monogâmicas... Vieram as ideias de Mestri Judith Bu-

tlar... Mas o capitalismo não acabou ali... aliás, piorou muito nos centenários 2000, 2100...", refletiu Apoená.

"Sim, e, antes disso, desde meados dos anos 1900, as mulheres puderam trabalhar em postos assalariados, mas não foram desobrigadas das atividades de cuidado. Trabalhavam triplamente. Até praticamente o fim do centenário 2000, continuavam obrigadas a realizar todas as tarefas reprodutivas, mesmo trabalhando assalariadas, precarizadas, autônomas, empreendedoras, dirigentes, importantes... o que quer que fizessem e fossem... Aliás, passaram a ser muito mais assassinadas por serem mulheres, dando origem ao termo feminicídio... e, quanto mais pobres, pior era a situação, porque mulheres que recebiam salários, ou cujos maridos recebiam um pouco mais, pagavam outras mulheres para cuidar... geralmente, racializadas como não brancas... Porque ainda tem esse outro horror do qual não falamos: a racialização da humanidade. Mestri Angela Davis dizia que as mulheres racializadas como negras sofreram outro processo mais violento: elas não foram consideradas 'rainhas do lar', mas seres não humanos... houve muita dor até serem consideradas pessoas..." Uma lágrima escorreu do olho foriris de Bomaní ao dizer isso: "Muito difícil pensar que, um dia, a humanidade foi racializada e hierarquizada... Mas isso acabou".

"Na segunda metade do centenário 2000, todas as pessoas relativamente remediadas financeiramente passaram a ter bots para tarefas domésticas também", ponderou Apoená. "Sim, mas veja que, como naquele tempo já dizia Mestri Tithi Bhattacharya, quanto mais pobres e mais racializadas como não brancas, mais tempo as mulheres permaneceram subjugadas e violentadas de todas as formas possíveis, que sequer conseguimos imaginar hoje. Claro, conforme bots

foram se popularizando, menos as pessoas precisaram fazer as tarefas reprodutivas, mas isso só mudou de verdade após a emancipação”, respondeu Bomani. Acrescentou: “E todas as transformações nos costumes das sociedades capitalistas que lembramos não abalaram o capitalismo, porque, na verdade, elas só foram possíveis graças ao capitalismo”. “Bem, isso é mais difícil de entender”, confessou Apoena.

“Sim... na verdade, eu sei tudo isso porque quis muito me especializar na compreensão dessa estrutura arcaica e avancei em meus estudos na Universitato libre, para talvez me tornar Mestri depois de minha partida”, contou Bomani. Apoena observou: “Como eu me preparei para tarefa na creche, estudei os ensinamentos de Mestri Alexandra Kollontai e de Mestri Clara Zetkin. Elas foram pioneiras no modelo que adotamos e desenvolvemos mais ao longo do tempo: de berçários, creches, lavanderias, refeitórios e hospícios coletivos, para que toda a comunidade se responsabilize pelas tarefas de cuidado. Assim, a organização em células familiares deixou de fazer sentido, e nunca mais precisamos dividir a humanidade, isto é, nunca mais vamos hierarquizar a humanidade para escravizar pessoas em qualquer tarefa, incluindo as da reprodução e do cuidado. Claro que isso só foi possível com o fim da mercadoria e do trabalho assalariado, após a emancipação. E também com o desenvolvimento de bots que alcançamos. Outro fator que reconfigurou isso foi a tecnologia de gerar seres humanos fora do útero de outro ser humano. Mas Mestri Kollontai já falava em liberação sexual e afetiva naqueles tempos antigos... e eu aqui hoje querendo a monogamia que Mestri tanto condenava...”.

“Não faça isso consigo, Apoena. Não é justo: são mundos muito diferentes”, acolheu Bomani, que prosseguiu: “Eu es-

tudei os ensinamentos de Mestri Roswitha Scholz e Mestri Taylisi Leite para entender que, quando o patriarcado produtor de mercadorias mudou seu regime de acumulação com o fim do fordismo, na segunda metade do centenário 1900, passou a prescindir relativamente da família patriarcal, monogâmica, heteronormativa. Isso ocorreu porque, desde os anos 1970, o capital passou a se reproduzir como capital financeiro, e isso foi crescendo, até que o capital financeiro passou a superar, em muito, o capital produtivo (aquele que produzia e circulava mercadorias)”.

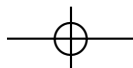
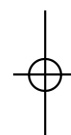
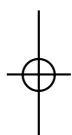
“Tem mais: o produtivo também passou a precisar, cada vez menos, de pessoas. As máquinas foram se aperfeiçoando desde então, até chegarem a algo próximo de niaj bots. Com isso, cada vez menos gente foi usada como mão de obra (o tal trabalho assalariado). Outras relações de exploração do trabalho surgiram, assim como outras identidades de gênero, sexuais e afetivas, e outras divisões do cuidado começaram a ser absorvidas pela estrutura, porque não atrapalhavam mais o capital. Mas, mesmo assim, surgiu uma multidão de gente supérflua pro capitalismo, que precisava ser exterminada, segundo a lógica dele. Aí, aumentaram os genocídios e veio o neofascismo mundial, sendo o Brasil vanguarda do horror nesse ponto”, lamentou.

“Enfim, para concluir toda essa digressão tão dolorosa sobre nosso passado terrível, Apoená, eu penso que você deveria ter uma conversa sincera com Iowa sobre o que está sentindo e o que deseja, sem esses fantasmas de um passado tão bárbaro. Algumas pessoas de hoje também escolheram a monogamia e estão felizes assim. O que mais importa é ser feliz dentro de uma comunidade feliz. Não é esse o nosso lema?”, disse Bonami em tom alegre. “Sim, Bomani.

Muita gratidão por esta conversa. Eu te amo”, disse Apoena, dando um abraço bem apertado em Bomani, que respondeu com emoção: “Mi amas vin ankau (Eu também te amo)”. Antes de sair, Apoena perguntou: “Vai aos festejos do tago de Mestri Rosa da Fonseca?”. Bomani animou-se: “Claro, nunca perderia. Nos vemos lá!”.

Apoena pegou a cápsula de volta pro seu domo com esperança e inquietação. No outro dia, bem cedo, passou no domo de Iowa antes do início do primeiro turno da Vila, dizendo que gostaria de paroli: “Iowa, já faz algum tempo que tenho sentido algo especial por você e, agora, sei qual é o nome desse sentimento: paixão. Vou entender se você não estiver nessa sintonia, por isso, precisamos falar com franqueza. Mas a verdade é que tenho desejado algo muito inusual, e peço que não se assuste com minha proposta. Peço que esteja de mente aberta sobre o que eu vou te propor: eu gostaria de estar numa relação monogâmica contigo!”, soltou, com alívio e apreensão.

Iowa começou a gargalhar enquanto lágrimas volumosas lhe escorriam pela face, até que disse com a voz embargada: “Tenho passado os dias em transtorno, achando que estou tendo pensamentos arcaicos por desejar monogamia contigo. Eu te amo, Apoena! Também sinto paixão por você, e um desejo tão grande, que não quero estar com outras pessoas para além das amizades. Sei que é pouco comum, mas vamos viver essa aventura juntas. Tenho certeza de que niaj amigas e nia Vila vão nos apoiar”. Apoena quase não acreditou no que ouviu, e também chorou de emoção. Abraçaram-se, e se beijaram com ardor e otimismo. E foram se preparar para as jornadas daquele dia.



Sobre os autores

Ana Sylvia Maris Ribeiro Graduada, mestre e doutora em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP). É professora da rede de ensino estadual de São Paulo desde 2008. Atualmente leciona geografia no Quilombo da Fazenda, em Ubatuba (SP).

André Dal’Bo Arquiteto urbanista, professor das disciplinas de planejamento na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), pesquisador associado à Universidade de Paris Nanterre e membro do coletivo interdisciplinar Risco. Atualmente, dedica-se às atividades de ensino, pesquisa e extensão, e à realização de trabalhos de planejamento e assessoria técnica para movimentos sociais e para o poder público, tendo como principais temas de interesse: planejamento, planejamento urbano, regional e territorial; conflitos fundiários; neoliberalismo; teoria crítica; colapso ecológico; e restauração e conservação da biodiversidade territorial.

Andrea Lampis Professor titular no Departamento de Línguas, Literaturas, Comunicação, Formação e Sociedade da Universidade de Udine, na Itália. Foi professor titular na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e na Escola de Política, Economia e Negócios (EPPEN). Sua pesquisa concentrou-

-se na governança das transições sociotécnicas contemporâneas, com ênfase nas crises gêmeas de energia e clima. Em conexão com essa agenda de pesquisa mais recente, desenvolvida a partir de 2018, Andrea buscou novas fertilizações cruzadas com alguns de seus interesses centrais anteriores, entre eles as dinâmicas da pobreza, a vulnerabilidade social, os desastres e a proteção social, utilizando a lente da justiça climática e energética, bem como da cidadania. Pós-doutorado como bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) no Instituto de Energia e Ambiente da Universidade de São Paulo (IEE-USP) no período 2018–2023, e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap) em 2021. Doutor em Política Social pela London School of Economics (2009).

Beatriz Macchione Saes Professora do Departamento de Economia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e presidente da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica (Ecoeco). Possui mestrado e doutorado em Desenvolvimento Econômico pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com intercâmbio na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB), e graduação em Ciência Econômicas pela Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisadora de pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense (UFF). Sua pesquisa é focada em economia ecológica, com interesse particular no desenvolvimento latino-americano, extrativismo, conflitos ambientais relacionados à mineração e passivos ambientais corporativos. É autora do livro *Comércio ecologicamente desigual no século XXI: evidências a partir da inserção brasileira no mercado internacional de minério de ferro* (Garamond, 2018), vencedor do xxv Prêmio Brasil de Economia.

Carlos Alberto Cordovano Vieira Economista formado pela USP, mestre e doutor em Desenvolvimento Econômico e História Econômica pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor e pesquisador na área de História Econômica do Instituto de Economia da Unicamp.

Carlos Alberto de Sousa Cardoso Professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima (UFRR), tem se dedicado nos últimos anos ao estudo das mudanças nos sistemas alimentares locais, especialmente por meio da orientação de estudantes indígenas preocupados com a sustentabilidade alimentar de suas comunidades.

Clarice Pimentel Paulon Psicóloga, psicanalista e professora credenciada no Programa de Educação Sexual da Universidade Estadual Paulista (Unesp). Coordena a Escola Tamuya de Educação Popular, onde atua na formação marxista-leninista e na Introdução à Psicanálise Proletária. E-mail: claricepp@gmail.com.

Daniel Cunha Doutor em Sociologia pela Binghamton University (EUA), onde defendeu tese sobre a Revolução Industrial. É também mestre em Ciência Ambiental (Unesco-IHE, Holanda) e engenheiro químico graduado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Trabalhou com defesa ambiental no Brasil por vários anos, no setor público. Atualmente é pesquisador na Pennsylvania State University, onde desenvolve pesquisa sobre a sociologia histórica da ciência climática, com um livro em preparação sobre o tema, e leciona cursos sobre teoria da informação e sociologia. Desde 2009 é coeditor da revista *Sinal de menos*, e seus artigos também

foram publicados em periódicos como *Mediations*, *Critical Historical Studies*, *Journal of World-Systems Research*, *Emancipations*, *Revista Rosa*, *Liinc em Revista* e *Rethinking Marxism*.

Daniel Feldmann Economista formado pela Universidade de São Paulo (USP) e professor do Departamento de Economia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), atuando nas áreas de História Econômica e Economia Política. Publicou com Fabio Luis Barbosa dos Santos *O médico e o monstro: o progressismo latino-americano e seus opositos* (Elefante, 2022).

Daniel Santini Mestre e doutorando pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), onde estuda políticas universais de tarifa zero. É autor dos livros *Sem catraca: da utopia à realidade da tarifa zero* (Autonomia Literária, 2024) e *Passe livre: as possibilidades da tarifa zero contra a distopia da uberização* (Autonomia Literária, 2019), além de ter sido um dos organizadores do livro *Mobilidade antirracista* (Autonomia Literária, 2021). Atua como coordenador de projetos na Fundação Rosa Luxemburgo.

Débora Goulart Professora do Departamento de Ciências Sociais, participa do Grupo de Estudo e Pesquisa Educação, Classes e Conflitos Sociais (Gepecso) e Grupo de Estudo e Pesquisa em Política Educacional e Gestão Escolar (Geeppege) e da Rede Escola Pública e Universidade. Organizou o livro *Ensino Médio e juventude em luta* (Alameda, 2023) e é autora, junto com Davisson C. C. Souza, do livro *Sociologia: formação de conceitos e problematização das práticas sociais* (Blucher, 2019).

Diego de Oliveira Souza Professor do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas (Ufal) e da graduação em Enfermagem da Ufal, *campus* Arapiraca. E-mail: diego.souza@arapiraca.ufal.br.

Douglas Barros Psicanalista, membro do Fórum do Campo Lacaniano e professor do Instituto D’Alma de formação e extensão em psicanálise. Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), é professor filiado ao Laboratório de Experiências Coloniais Comparadas da Universidade Federal Fluminense (UFF) e integrante do Ímpar – Laboratório de Estudos Críticos da Família, da Universidade de São Paulo (USP). Publicou, entre outros livros, *Lugar de negro, lugar de branco?* (Hedra, 2019), *Hegel e o sentido do político* (LavraPalavra, 2022), *Guy Debord: antimanual de leitura* (Sobinfluencia, 2022) e *O que é identitarismo?* (Boitempo, 2024).

Greyce Kelle Fidelis Paulino Aluna do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima (PPGSOF–UFRR), investiga desde a graduação os impactos das mudanças alimentares entre os povos indígenas, com foco na relação alimentação e saúde. Originária da Comunidade Indígena do Parnásio, Terra Indígena Raposa Serra do Sol do povo Macuxi.

Giulia Mingrone Estudante de Relações Internacionais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), participou da unidade curricular “Saídas de Emergência” em 2023. Apaixonada por moda, política e artes.

Guilherme Prado Professor, pesquisador, doutorando em Economia Política Mundial da Universidade Federal do ABC (UFABC) e coordenador da Livres Coop – Rede Agroecológica de Produção e Consumo, em que ajuda a organizar iniciativas pós-capitalistas. E-mail: guilherme.prado1@hotmail.com.

Henrique Carneiro Historiador, professor de História Moderna na Universidade de São Paulo (USP) e coordenador do Laboratório de Estudos Históricos de Drogas e Alimentação (LEHDA).

Henrique Costa Pesquisador de pós-doutorado no International Postdoctoral Program do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (IPP-Cebrap), com pós-doutorado no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e mestre em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador visitante no Centre of Latin American Studies (Clas) da Universidade de Cambridge.

Henrique Parra Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É coordenador do Laboratório de Tecnologia, Política e Conhecimento (Pimentalab); integrante e fundador do Laboratório de Humanidades Digitais (lab.hum); pesquisador da Rede Latino-americana de Estudos em Tecnologia, Vigilância e Sociedade (Lavits) e da Red Tierra Común. Atualmente se dedica a investigar as relações entre as mutações nas formas de produção de conhecimento e de ação política em três linhas de pesquisa complementares: Tecnopolítica e vida cibermediada:

saberes, poderes e modos de subjetivação; Arranjos socio-técnicos, transição societal e Antropoceno; Laboratórios de experimentações políticas e investigações situadas. Costuma realizar projetos colaborativos de investigação e extensão junto a atores externos à universidade. Site: www.pimentalab.net. E-mail: henrique.parra@unifesp.br.

Isaac Ferreira Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde desenvolveu pesquisas na área de hegemonia nas RI, Estados Unidos, China e América Latina. Participou do livro *Uruguai e Paraguai. Fronteiras da dependência* (Elefante, 2020).

João Paulo Pimenta Professor do Departamento de História da Universidade de São Paulo (USP) desde 2004. Foi professor visitante em universidades do México, Equador, Espanha, Chile e Uruguai. É especialista em Teoria da História e História do Brasil e da América dos séculos XVIII e XIX. Autor, entre outros, de *O livro do tempo: uma história social* (Edições 70, 2021) e de *Formação da nação brasileira* (Contexto, 2024). E-mail: jgarrido@usp.br.

João Peres Diretor de *O Joio e O Trigo*, veículo de jornalismo investigativo sobre alimentação e poder privado. É autor de *Corumbiara, caso enterrado* (Elefante, 2015), único livro-reportagem sobre o massacre ocorrido em 1995 em Rondônia, e coautor de *Roucos e sufocados* (Elefante, 2018) e de *Donos do mercado* (Elefante, 2020). Foi finalista do Prêmio Jabuti e vencedor dos prêmios Direitos Humanos de Jornalismo e Vladimir Herzog. Ao longo da carreira, tem investigado e refletido sobre a construção do poder privado no Brasil e na

América Latina, em especial sobre territórios tradicionais e populações vulnerabilizadas. É integrante do comitê editorial de *Saludable Saberlo* e do conselho consultivo do Observatório Brasileiro de Conflitos de Interesse em Alimentação e Nutrição.

Luana Leocádio da Silva Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), realizou um estudo sobre o avanço do agronegócio em sua comunidade como trabalho de conclusão de curso. Originária da Comunidade Indígena do Boqueirão do povo Macuxi.

Maria Luisa Peres Graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É integrante do Berta Coletivo Latinoamericanista. Atualmente desenvolve pesquisa sobre lutas sociais, autonomias e papel das mulheres.

Lévio Scattolini Doutorando em Sociologia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e advogado, pesquisa nas áreas de estudos sociais da ciência e tecnologia, criptoeconomia e crítica da economia política. E-mail: l243655@dac.unicamp.br.

Marian Dias Psicóloga, psicanalista, docente do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), coordena o Observatório da Educação e o grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Diversidade e Educação. E-mail: mariandias.dias@gmail.com.

Nanda Cury Ativista e comunicadora do veganismo popular, ligada a lutas por justiça social e ambiental. Atua na conscientização dos impactos da exploração animal e na promoção de sistemas alimentares mais justos e sustentáveis. Integra o Coletivo Cavalo e a União Vegana de Ativismo. E-mail: fernandacuryx@gmail.com. Instagram: @nandacuryx e @uniaoveganadeativismo.

Paula Braga Professora da Universidade Federal do ABC (UFABC). Formada em Artes Visuais, com mestrado em História da Arte, doutorado em Filosofia, e com uma especialização em Psicanálise, pesquisa as relações entre imagem e subjetividade, além de atuar como curadora e crítica de arte. Entre suas publicações, destacam-se *Arte contemporânea: modos de usar* (Elefante, 2021) e *Hélio Oiticica: singularidade, multiplicidade* (Perspectiva, 2013).

Pedro Fiori Arantes Arquiteto e urbanista, é professor no Departamento de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, *campus* Guarulhos). Atuou por 15 anos no coletivo Usina em projetos habitacionais autogeridos com movimentos de moradia e sem-terra, suas cooperativas, associações comunitárias e brigadas. Foi formador no curso “Realidade Brasileira do MST”, coordenador do grupo Nossa América e pró-reitor de Planejamento da Unifesp. Atua nos seguintes temas: cidades, habitação, tecnologias da construção, lutas sociais, reforma urbana, cultura e política. Atualmente se dedica ao estudo da extrema direita e publicou livros sobre o 8 de janeiro, guerras culturais no bolsonarismo e sobre autonomismo, anarquismo e pós-capitalismo.

Renata Xu Gao Graduanda em Relações Internacionais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), participou da unidade curricular “Saídas de Emergência” em 2023.

Renan Quinalha Homem, gay, 39 anos. É paulistano, escritor, palestrante, advogado e professor de Direito da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde também coordena o Núcleo TransUnifesp. Entre outros, é autor dos livros *Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão contra a comunidade LGBT* (Companhia das Letras, 2021) e *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias* (Autêntica, 2022), que foi vencedor do Prêmio Cidadania e Diversidade da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo e finalista do Prêmio Jabuti em 2023. Em 2024, lançou *Direitos LGBTI+ no Brasil: novos rumos da proteção jurídica* (Edições Sesc). É editor e colunista da seção Livros e Livres, dedicada à literatura LGBTI+ na *Revista 451* e Presidente do Grupo de Trabalho de Memória e Verdade LGBTQIA+ do Ministério de Direitos Humanos e Cidadania (MDHC). É também conselheiro da Comissão de Anistia do MDHC e conselheiro titular eleito pelo Segmento Gay do Conselho Estadual LGBT+ do Estado de São Paulo.

Rodrigo Santaella Gonçalves Pesquisador de pós-doutorado no Departamento de Ciências Sociais da LUT University, Finlândia, onde pesquisa e dá aulas desde 2023. É professor (em licença) do Instituto Federal de Educação e Tecnologia do Ceará (IFCE) e membro do Programa de Pós-Graduação em Planejamento e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará (UFCE). Com formação em Ciências Sociais e mestrado e doutorado em Ciência Política, Rodrigo sempre esteve atento aos desafios para as transfor-

mações sociais e políticas nas sociedades contemporâneas. Pesquisou sobre o papel dos intelectuais na transformação social na América Latina, com destaque para Brasil e Bolívia. A partir dessas discussões, seus interesses de pesquisa atuais estão relacionados à relação entre inteligência e tecnologia, particularmente nas discussões de inteligência artificial e big data e seus impactos nas transformações sociais, políticas e econômicas contemporâneas, no contexto do capitalismo digitalizado. E-mail: rodrigo.santaella.goncalves@lut.fi e rodrigossantaella@yahoo.com.br.

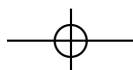
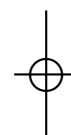
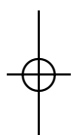
Taylisi de Souza Corrêa Leite Professora adjunta da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, com mestrado e graduação em Direito pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), pesquisa feminismo marxista, gênero, direitos humanos e direito penal. É autora de *Crítica ao feminismo liberal: valor-clivagem e marxismo feminista* (Contracorrente, 2020).

Thiago Canettieri Professor do Departamento de Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Geógrafo, mestre e doutor em Geografia, é coordenador regional do núcleo Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) do Observatório das Metrôpoles (INCT-CNPq), líder do grupo de pesquisa Criticar (crise, trabalho, capital e revolta) e pesquisador do grupo Cosmópolis. É pesquisador afiliado ao Instituto Alameda. É autor dos livros *A condição periférica* (Consequência, 2020), *Brasil-catástrofe: constelações da destruição que estamos vivendo* (Consequência, 2023) e *Periferias, reprodução social crí-*

tica e urbanização sem salário (Cosmópolis, 2024). Atualmente leciona e escreve sobre a relação entre urbanização, periferização e crise do moderno sistema produtor de mercadorias.



Ana Sylvia Maris Ribeiro, Daniel Cunha, Daniel Feldmann, Debora Goulart, Fabio Luis Barbosa dos Santos, Henrique Costa, Marian Dias, Thais Pavez e Thiago Canettieri participam do coletivo de pensamento crítico *Desmedida do possível*, onde este projeto de imaginações pós-capitalistas se originou.



Venceremos la realidad!
Peça !Cerrado!, GRUPO FANO DE TEATRO

Adverte-se aos curiosos que se imprimiu este livro em papel Pólen
Soft 80, composto em tipologia Swift Neue LT Pro, em 10 pontos, com
diversos softwares livres, entre eles, Lua[®]TeX[®] git.
(v. ofc54c5)

