

RIZOMA.NET



POTLATCH



Amigos Leitores,

Agora está acionada a máquina de conceitos do Rizoma. Demos a partida com o formato demo no primeiro semestre deste ano, mas só agora, depois de calibradas e recauchutadas no programa do site, que estamos começando a acelerar.

Cheios de combustível e energia incendiária, voltamos à ativa agora, com toda a disposição para avançar na direção do futuro.

É sua primeira vez no site? Estranhou o formato? Não se preocupe, o Rizoma é mesmo diferente, diferente até pra quem já conhecia as versões anteriores. Passamos um longo período de mutação e gestação até chegar nesta versão, que, como tudo neste site, está em permanente transformação. Essa é nossa visão de "work in progress".

Mas vamos esclarecer um pouco as coisas. Por trás de tantos nomes "estranhos" que formam as seções/rizomas do site, está nossa assumida intenção de fazer uma re-engenharia conceitual.

Mas de que se trata uma "re-engenharia conceitual" ? Trata-se sobretudo de reformular conceitos, dar nova luz a palavras que de tão usadas acabam por perder muito de seu sentido original. Dizer "Esquizofonia" em vez de "Música" não é uma simples intenção poética. A poesia não está de maneira alguma excluída, mas o objetivo aqui é muito mais engendrar novos ângulos sobre as coisas tratadas do que se reduzir a uma definição meramente didática. Daí igualmente a variedade caleidoscópica dos textos tratando de um mesmo assunto nas seções/rizomas. Não se reduzir a uma só visão, virar os ângulos de observação, descobrir novas percepções. Fazer pensar.

Novas percepções para um novo tempo? Talvez. Talvez mais ainda novas visões sobre coisas antigas, o que seja. Não vamos esconder aqui um certo

anseio, meio utópico até, de mudar as coisas, as regras do jogo. Impossível? Vai saber... Como diziam os situacionistas: "As futuras revoluções deverão inventar elas mesmas suas próprias linguagens".

Pois é, e já que falamos de jogo, é assim que propomos que você navegue pelo site. Veja as coisas como uma brincadeira, pequenos pontos para você interligar à medida que lê os textos, pois as conexões estão aí para serem feitas. Nós jogamos os dados e pontos nodais, mas é você quem põe a máquina conceitual para funcionar e interligar tudo. Vá em frente! Dê a partida no seu cérebro, pise no acelerador do mouse e boa diversão!

Ricardo Rosas e Marcus Salgado, editores do Rizoma.

28/08/2002

## Índice

<p><b>AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DA REIFICAÇÃO</b> - Jean Garnault</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 5</p>	<p style="text-align: right;">PÁGINA - 51</p> <p><b>OS CAMINHOS E OS (DES)CAMINHOS APONTADOS EM A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO PARA SE PENSAR O FUTEBOL BRASILEIRO</b> - Jamile Dalpiaz</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 61</p>
<p><b>CIBERCOMUNISMO: COMO OS AMERICANOS ESTÃO SUPERANDO O CAPITALISMO NO CIBERESPAÇO - Parte 1</b> - Richard Barbrook</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 10</p>	<p><b>GLOSAS MARGINAIS AOS “COMENTÁRIOS SOBRE A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO”</b> - Giorgio Agamben</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 72</p>
<p><b>CIBERCOMUNISMO: COMO OS AMERICANOS ESTÃO SUPERANDO O CAPITALISMO NO CIBERESPAÇO – Parte 2</b> - Richard Barbrook</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 25</p>	<p><b>ANOTAÇÕES SOBRE A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO (apresentação de uma edição pirata)</b> - Emiliano Aquino</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 79</p>
<p><b>DEBORD E A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO</b> - Nildo Viana</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 38</p>	<p><b>O ENIGMA DO DOM (INTRODUÇÃO)</b> - Maurice Godelier</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 94</p>
<p><b>DEFINIÇÕES</b> - Internacional Situacionista</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 44</p>	<p><b>O FIM DO ESPETÁCULO</b> - José Bragança de Miranda</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 101</p>
<p><b>ENTRE MARXISMO E SURREALISMO</b> - Peter Wollen</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 46</p>	<p><b>O PAPEL DE POTLATCH, ONTEM E HOJE</b> - Guy Debord</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 104</p>
<p><b>HENRI LEFEBVRE E A INTERNACIONAL SITUACIONISTA</b> - Kristen Ross</p>	<p><b>DESTRUIÇÃO: O PUNK EDIFICADO EM GUY DEBORD</b> – Cristiano Bastos</p> <p style="text-align: right;">PÁGINA - 105</p>

**POTLATCH: UMA DEFINIÇÃO ENCICLOPÉDICA** - Leonel Moura

PÁGINA - 111

**PRELIMINARES PARA UMA DEFINIÇÃO DA UNIDADE DE UM  
PROGRAMA REVOLUCIONÁRIO** - P. Canjuers, G. E. Debord

PÁGINA - 113

**SITUACIONISMO**- Karen Eliot

PÁGINA - 118

**TESES SOBRE A REVOLUÇÃO CULTURAL** - Publicado no # 1 de  
Internacionale Situacioniste (1-VI-1958).

PÁGINA - 122

**PERSPECTIVAS DA TRANSFORMAÇÃO CONSCIENTE DA VIDA  
QUOTIDIANA** - Guy Debord

PÁGINA - 124

**TROCA E DOM** - Raoul Vaneigem

PÁGINA - 133

**UIVOS SITUACIONISTAS - THE (INTERNATIONAL) NOISE CONSPIRACY**  
- Raquel Pinheiro

PÁGINA - 138



## AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DA REIFICAÇÃO

Jean Garnault

*Internationale Situationniste* - Número 10, março de 1966

Como se o velho Marx dirigisse tudo de sua tumba, a forma-mercadoria contribuiu, pela lógica do seu desenvolvimento real, para o esclarecimento e o aprofundamento da crítica da economia política. Claro, os herdeiros desta crítica fizeram de tudo teórica e praticamente, como burgueses e como burocratas, para mascarar-la ou para sustentar a confusão a seu respeito afogando-a num emaranhado de sutilezas metafísicas e de argumentos teológicos. Mas o mundo continuou sem eles. Estas análises que eles se esforçam para dissimular, ele as transcreveu com uma claridade cegante na trivialidade da vida quotidiana: ele deu à teoria do fetichismo da mercadoria uma verdade objetiva e uma banalidade vivida que a colocou ao alcance de todos.

Malgrado as metamorfoses que sofreu depois de Marx, a mercadoria conservou-se como forma: uma forma revestindo produtos da atividade criativa (da práxis) que o trabalho assalariado despojou de toda humanidade; uma forma que, como fiel herdeira do velho deus judaico-cristão, adquiriu uma existência autônoma e criou o homem e o mundo a sua imagem; Uma forma que engendrou a antropologia de um indivíduo isolado que permanecia privado da riqueza de suas relações sociais. A mercadoria é a práxis do poder: não somente o princípio de dissolução da velha civilização camponesa-religiosa (da qual ela ainda persegue os fragmentos), mas um modo de representação do mundo e uma forma de

ação sobre ele; ela reduziu o conjunto da realidade social ao quantificável e instaurou a dominação totalitária do quantitativo, sua extensão a todos os setores ainda não dominados da vida (cf. I.S. n°7 e 8, *Banalités de Base*).

O que parecia ser o mais concreto era na verdade o mais abstrato; uma racionalização formal, uma ilusão. Mas uma ilusão tal que, da mesma maneira e de maneira oposta às idéias revolucionárias, uma vez atingida a sua autonomia, age, como incitação à resignação, sobre o mundo real.

A sociedade dominante vai sempre em frente e transpõe novos degraus na escalada de repressão e alienação. O “Estado cibernético” suscitou assim, combinando fetichismo da mercadoria com fetichismo da obra de arte, um fetiche a sua altura: o espetáculo mercantil, projeção da totalidade da vida em uma essência hipostasiada e cristalizada, simulacro e modelo normativo desta vida. A concentração das alienações prosseguiu assim conjuntamente com a concentração do capital. O capitalismo de livre-concorrência tinha-se contentado em atormentar o homem com uma multidão de alienações particulares; reduzindo as antigas esferas separadas a uma única e mesma reificação, o capitalismo burocrático, em vias de rápida cibernética, o congela e o coloca na vitrine.

Um tal processo não era imprevisível a não ser para o pensamento burguês, e para o natimorto pensamento estruturalista e prospectivo, que é o seu desenvolvimento. Uma análise estrutural, de fato, teria podido deduzir da forma mercadoria o conjunto da sociedade que ela produz e que a reproduz, estando a ideologia estruturalista aí incluída. Essa era completamente incapaz de realizá-lo, já que só fazia traduzir inconscientemente as estruturas do processo de reificação em curso, e as erigia em um absoluto a-

histórico.

A velha obra negadora da burguesia, empreendida desde a Renascença, foi realizada mais bem do que mal e com atrasos. A sociedade unitária há muito dissolvida é substituída pelo vazio, um vazio erigido em única possibilidade. A esta micro-sociedade que se organizava ao redor de unidades reais porém restritas quantitativa e qualitativamente (vila, família, corporações, etc...), o vazio substituiu-a por um grupo de abstrações reificadas: o indivíduo, o Estado, o consumidor, o mercado, que tiram a sua realidade aparente da aparência de realidade que assumiram na nossa própria vida.

Os princípios da lógica formal (que penetraram na Cidade com os primeiros mercadores) encontram a sua realização adequada no espetáculo mercantil. O princípio de identidade é à mercadoria o que a categoria de totalidade é ao movimento revolucionário. Na estrutura da forma-mercadoria, anteriormente a sua crise de crescimento, a identidade geral das mercadorias só se obtinha através do desvio da sua identificação fictícia a um equivalente geral abstrato. Esta identidade ilusória assumida quotidianamente terminou por induzir à identidade de todas as necessidades e, logo, de todos os consumidores, e atingiu assim um certo nível de realidade. A realização integral da antiga equivalência abstrata seria o ponto culminante deste processo. O setor da produção cultural, ou a publicidade, por causa da inflação, tem cada vez mais dificuldades em diferenciar os produtos, assim anuncia e prefigura esta grande tautologia a vir.

A mercadoria, como a burocracia, é uma formalização e uma racionalização

da práxis: sua redução a qualquer coisa dominável e manipulável. Sob esta dominação, a realidade social termina por reduzir-se a duas significações contraditórias: uma significação burocrática-mercantil (que em um outro nível corresponde ao valor-de-troca) e uma significação real. A burocratização do capitalismo não traduz uma transformação qualitativa interna, mas ao contrário a extensão da forma-mercadoria. A mercadoria sempre foi burocrática.

A forma mercadoria-espetacular parodia o projeto revolucionário de domínio do meio (natural e social) por uma humanidade enfim senhora de si mesma e de sua história. Ela preside a dominação de um homem isolado e abstrato por um meio que o poder organiza. Se for verdade que os homens são o produto de suas condições, basta criar condições inumanas para reduzi-los ao estado de coisas. Na organização da mercadoria ambiente, segundo o princípio de vasos comunicantes, o “homem” é reduzido ao estado de coisa, enquanto as coisas adquirem por sua vez qualidade humana. A revista “Elle” pode dar tal título a uma propaganda: “Estes móveis vivem” – sim, vivem da nossa vida mesma. O homem é o mundo do homem.

Nietzsche nota na Gaia Ciência que “uma enorme preponderância de arroz na alimentação leva ao uso de ópio e narcóticos, da mesma forma que uma preponderância de batatas leva ao álcool. O que está de acordo com o fato de que os promotores dos modos de pensar narcóticos, como os filósofos hindus, preconizam um regime puramente vegetariano. Eles gostariam de transformar este regime em uma lei às massas, procurando assim despertar as necessidades que eles são capazes de satisfazer, eles e ninguém mais”. Mas numa sociedade que não consegue secretar nada além da necessidade

de uma outra vida, o ópio do espetáculo mercantil não passa de uma realização paródica deste único desejo real. Pela forma-mercadoria e pelas representações que dela emanam, a sociedade do espetáculo tende a esmigalhar este único desejo fornecendo-lhe uma multidão de satisfações parciais e ilusórias. Em troca do abandono do único possível, isto é, uma outra sociedade, ela nos concede generosamente todas as possibilidades de ser outro nesta sociedade.

O espetáculo mercantil coloniza os possíveis delimitando de modo policial o horizonte teórico e prático da época. Assim como na Idade Média o quadro religioso parecia ser o horizonte intransponível no interior do qual deviam se inscrever as lutas de classe, a forma mercadoria- espetáculo tende a criar-se um tal quadro, no seio do qual desenrolar-se-iam todas as lutas, já derrotadas desde o início, para a emancipação total.

Mas mesmo que a forma-mercadoria, monopolizando o conjunto do real, não tenha tido existência real senão no cérebro do burguês do século dezenove, este pesadelo de sociedade nada é senão uma ideologia vivida, uma organização da aparência que não passa de uma aparência de organização. O espetáculo, de fato, nada é senão a realização fantástica da mercadoria porque a mercadoria jamais possuiu uma realidade verdadeira; seu caráter misterioso reside simplesmente no fato de que ele remete aos homens as características da sua própria vida apresentando-as como características objetivas. O poder projeta portanto a imagem da sobrevivência (sobrevivência), tal qual a permitem, integrando-lhe elementos que possuem às vezes um conteúdo libertador, sempre abertos ao possível. Por esta operação passam ao serviço da repressão, tornando a alienação mais

suportável depois de tê-la adornado com flores da crítica.

Por este fato os devaneios das classes dominantes são cada vez mais legíveis para quem sabe decodificar o texto social da época: nada menos que a constituição de uma sociedade abstrata (abstrata da sociedade) onde espectadores abstratos consumiriam abstratamente objetos abstratos. Assim seria obtida a coincidência, tão desejada, entre a ideologia e o real: as representações tornando-se imagem do mundo para, no limite, substituí-lo e edificar um mundo da imagem, criado pelo poder e vendido no mercado. A representação consciente da sua vida, como produto da sua própria atividade, desapareceria então do espírito do espectador-consumidor, que não assistiria mais nada senão o espetáculo da sua própria consumação.

A concepção cibernética da superação da filosofia está de acordo com seu sonho de reconstituir, sobre a base da sociedade do espetáculo, o paraíso perdido das sociedades unitárias, enriquecendo-as de dois milênios de progresso da alienação social. Estes sonhos revelam, *en passant*, o caráter sabiamente escondido e mistificado destas sociedades: elas nunca tiraram a sua unidade senão da repressão. Num real inteiramente reduzido ao qualitativo, dominado integralmente pelo princípio de identidade, sem que a menor parcela de contestação venha ameaçar o seu equilíbrio, a velha verborragia filosófico-econômica tornar-se-ia de fato inútil.

Estes fantasmas encontram às vezes um embrião de realização prática, sempre exemplarmente revelador. O hospital de Richmond, na Virgínia, aperfeiçoou uma “Ilha de Vida” para pacientes com queimaduras críticas. Trata-se de uma gigantesca bolha de plástico que é mantida livre de

qualquer germe. No interior, os queimados, depois de uma descontaminação completa, são instalados numa atmosfera pré-esterilizada “Sem claustrofobia: a Ilha de Vida é transparente” (*Paris-Match*). Esperando que um conflito nuclear dê a esta obra filantrópica os clientes que ela merece, esta sociedade edifica a imagem das condições que impõe: a sobrevida (sobrevivência) no isolamento controlado.

Ainda que o espetáculo mercantil tenda a instaurar esta positividade chata e desencarnada, ele reaquece o negativo no seu próprio seio, e como toda realidade histórica ele produz ele mesmo os germes de sua própria destruição. Velha banalidade sócio-econômica, o desenvolvimento da indústria de bens de consumo em massa produz e superproduz a superprodução. Certos sociólogos chegam mesmo a compreender que com a superprodução mercantil desaparece toda diferença objetiva entre as coisas. A única diferenciação que pode ser introduzida é simplesmente subjetiva. Mas descobrir as tendências latentes à autodestruição que um tal processo encobre supera as capacidades de um sociólogo. Com o desaparecimento do valor-de-uso, a identidade geral entre as coisas passa do fantasma vivenciado à realização fantasmagórica. O valor-de-uso é portanto o nexos de realidade indispensável à eclosão e à sobrevivência do valor-de-troca. A mercadoria suprime dela mesma as suas próprias condições. Quando o sistema pode se passar da realidade, é que a realidade pode se passar sem ele. A sociedade moderna está a tal ponto prenhe de uma revolução, que ela parodia com antecipação a sua própria destruição. As engenhocas (*gadgets*) trabalham para o fim do mundo da mercadoria. As últimas engenhocas são os “nothing gadgets”: a máquina que não serve para nada, a máquina que se destrói ela mesma, o dólar falso para acender

lareira.

Mas a mercadoria produz também os seus próprios coveiros, que não saberiam se limitar ao espetáculo da sua destruição, já que o seu objetivo é a destruição do espetáculo. Não podemos refutar as condições de existência, não podemos senão delas nos liberarmos.

Em todos os escalões da contestação prática, os gestos perfilam-se, prontos a se transformar em atos revolucionários. Mas, na ausência de um movimento revolucionário, esta contestação prática permanece no nível individual. A nostalgia da apropriação privativa foi à base da teoria da retomada individual e reduziu-a a uma simples reação contra a socialização abstrata introduzida pela forma-mercadoria. O roubo nas grandes lojas, que os psico-sociólogos dos proprietários tão justamente qualificaram de “procedimento desconhecido”, é de uma essência qualitativamente diferente. No espetáculo da abundância, os objetos ditos de consumo cessam de ser objetos de gozo para tornarem-se objetos de contemplação, cada vez mais radicalmente estranhos àqueles a quem deveriam supostamente satisfazer as necessidades. O roubo parece ser então o único modo de apropriação pelo gozo, ao contrário do “procedimento conhecido” que aparece como um modo de emprego contemplativo, uma maneira de ser possuído pelos objetos sem os gozar.

Certos sociólogos anunciaram, nas suas investigações policiais, como uma descoberta a relação existente entre os bandos de jaquetas-preta e as sociedades arcaicas. Isto não é, todavia, senão, simples e obviamente, a relação real entre uma sociedade que está aquém da mercadoria e grupos



que se situam para além dela. As destruições voluntárias de mercadorias, os esraçalhamentos de vitrines, lembram as destruições sumptuárias das sociedades pré-capitalistas (com a reserva de que tais gestos vêem a sua propensão revolucionária limitada em uma sociedade onde há superprodução mercantil). Roubando mercadorias para dá-las, alguns jaquetas-preta evitam esta ambigüidade. Eles reproduzem em um nível superior a prática do dom que dominou as sociedades arcaicas e que a troca, enquanto formalização das relações sociais sobre a base de um medíocre nível de desenvolvimento das forças produtivas, veio arruinar. Eles encontram assim uma conduta ainda melhor adaptada a uma sociedade que se define a si mesma como sociedade da abundância, e iniciam praticamente a sua superação.

No curso das insurreições passadas, os gestos os mais espontâneos, aqueles que os feitores do poder qualificaram de cegos, eram, definitivamente os mais revolucionariamente clarividentes. Para citar apenas um exemplo tirado da atualidade mais recente, os insurgentes de Los Angeles atacaram diretamente o valor-de-troca espetacular que servia de cenário a sua escravidão; eles tomaram de assalto o céu do espetáculo. Ao mesmo tempo em que destruíam as vitrines e incendiavam os supermercados, esboçavam em campo uma restituição do valor-de-uso: “Um negro carregando num carrinho de mão uma geladeira roubada, abre-a e tira dela bifés e algumas garrafas de uísque” (*L’Express*).

Se for verdade que, até aqui, as revoluções geralmente perderam o seu tempo vestindo-se com despojos de festas antigas, o inimigo que elas pareciam ter esquecido sempre soube lembrar-lhes dos gestos que deveriam ter realizado há muito tempo. Isto que se toma por gestos de

desespero exprime unicamente o desespero não os ter realizado mais cedo. Estes gestos, as próximas revoluções deverão encontrá-los imediatamente e realizá-los sem demora; enquanto destruição do espetáculo mercantil eles são portadores da esperança de uma construção livre da vida. Tratar-se-á então de reivindicar como propriedade do homem todos os tesouros espoliados em benefício do céu do espetáculo; de desviá-los (*détourner*) no sentido da verdadeira vida. Chamar-nos-ão destruidores do mundo da mercadoria, não seremos senão os construtores de nós mesmos.

Fonte: dada-suprereal-situ ([www.geocities.com/agitatio](http://www.geocities.com/agitatio)).

## **CIBERCOMUNISMO: COMO OS AMERICANOS ESTÃO SUPERANDO O CAPITALISMO NO CIBERESPAÇO - Parte 1**

Richard Barbrook

*"... o impacto da... revolução da informação no capitalismo não seria o exemplo final da... tese de Marx em que: 'em um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças materiais produtivas entram em conflito com as relações de produção existentes...'?... o prospecto da... 'aldeia global' não indica o final das relações de mercado... ao menos na esfera da informação digitalizada?"* (Zizek 1998, p. 33-4)

### **Fantasmas na Máquina**

Um espectro ronda a Internet: o espectro do comunismo. Refletindo a extravagância da nova mídia, este espectro assume duas formas distintas: a apropriação teórica do comunismo Stalinista e a prática diária do cibercomunismo. Quaisquer que sejam suas crenças políticas adotadas, todos os usuários da Internet participam com entusiasmo desse renascimento da esquerda. Seja na teoria ou na prática, cada um deles deseja a transcendência digital do capitalismo. Apesar disso, ao mesmo tempo, nem o esquerdista mais dedicado pode ainda acreditar verdadeiramente no comunismo. Após a queda do Muro de Berlim e da implosão da União Soviética, essa ideologia está totalmente desacreditada. As promessas de emancipação social transformaram-se nos horrores do totalitarismo. Os sonhos de modernidade industrial culminaram em estagnação econômica. Longe de representar o futuro, o comunismo parece uma relíquia do passado.

Acima de tudo, a União Soviética foi incapaz de comandar a revolução da informação. As estruturas política e econômica do comunismo Stalinista eram inflexíveis e reservadas demais para o surgimento do novo paradigma tecnológico. Como os regimes totalitários poderiam permitir que todos produzissem mídia sem a sua supervisão? Como a agência central de planejamento poderia permitir que produtores formassem redes colaborativas sem a sua autorização? Uma sociedade muito mais aberta e espontânea era necessária para desenvolver a Internet. Estimulados pelo potencial libertário da convergência digital que estava por vir, os proponentes de quase todas as ideologias radicais recentemente reformularam suas posições. Ainda assim, entre ciberfeministas, guerrilheiros da comunicação, tecno-nômades e anarquistas digitais, não há nova versão da corrente do comunismo Stalinista outrora dominante. Mesmo os seus antigos seguidores admitem que a União Soviética exemplifica as piores falhas do Fordismo: o autoritarismo, o conformismo e a degradação ambiental (Hall e Jacques, 1989).

Os ideólogos do neoliberalismo americano aproveitam essa oportunidade de reivindicar o futuro. Por quase trinta anos, eles previram que as novas tecnologias estavam prestes a criar uma civilização utópica: a sociedade da informação. Por exemplo, os Tofflers há muito se convenceram que a convergência da computação, telecomunicações e mídia libertaria os indivíduos do controle tanto das grandes empresas quanto do governo (Toffler, 1980). Da mesma forma, Ithiel de Sola Pool profetizou que a televisão interativa permitiria a todos construir a sua própria mídia e participarem no processo de decisão política (de Sola Pool, 1983). Apesar de sua retórica radical, esses estudiosos conservadores estavam antes de tudo

interessados em provar que as tecnologias da informação forçariam a privatização e a desregulamentação de toda a atividade econômica. Seu futuro pós-Fordista era o retorno ao passado liberal. Quando a Internet tornou-se popular, esse fundamentalismo do mercado livre foi rapidamente adaptado para encaixar-se na nova situação. Reconhecidamente, a Wired argumenta que o "Novo Paradigma" da competição desregulamentada entre os ciberempreendedores está estendendo a liberdade individual e encorajando as inovações tecnológicas nos EUA (Barbrook e Cameron, 1996). Na medida que a Internet se expande pelo mundo, os valores materiais e espirituais do neoliberalismo americano vão finalmente se impor sobre a toda a humanidade. Como Louis Rosseto, o editor fundador da Wired, explica:

*"Este novo mundo [da Internet] é caracterizado por uma nova economia global que é inerentemente anti-hierárquica e descentralizada, e que desrespeita as fronteiras nacionais ou o controle de políticos e burocratas... e através de uma consciência global, interligada... está levando... políticos eleitorais falidos... ao fim" (Houdson, 1996, p. 30)*

### **O culto dos *digerati* (1)**

O narcisismo da ideologia californiana reflete a autoconfiança de uma nação triunfante. Com a Guerra Fria ganha, os EUA não têm mais nenhum concorrente militar ou ideológico sério. Até mesmo seus rivais econômicos na Comunidade Européia e no Leste Asiático foram ultrapassados. Segundo a maioria dos analistas, o renascimento da hegemonia americana está baseado em sua liderança das tecnologias de informação. Nenhum país pode competir com as "armas inteligentes" do exército dos EUA. Poucas

companhias podem competir contra as "máquinas inteligentes" utilizadas pelas corporações americanas.

Acima de tudo, os EUA dominam a inovação tecnológica de ponta: a Internet. Realizando o sonho americano, alguns poucos felizardos estão fazendo grandes fortunas lançando as suas companhias *hi-tech* em Wall Street (Greenwald, 1998). Hipnotizados pelo potencial comercial do *e-commerce*, muitos outros estão especulando as suas economias em novas ações de mídia.

*"Ações de Internet... podem ser o negócio mais quente desde a corrida pelas tulipas holandesas em 1600" (Kadlec, 1999, p. 1) (2)*

Apesar de toda riqueza gerada pelas inovações tecnológicas, a divisão entre ricos e pobres continua a aumentar nos EUA (Elliot, 1999). Em contraste com as formas de capitalismo européia e leste asiática, o neoliberalismo americano pode combinar de forma bem sucedida o progresso econômico com a imobilidade social. Desde a Revolução Francesa de 1789, os conservadores procuraram por esta união de opostos: o modernismo reacionário (Herf, 1984). Apesar de necessárias para a sobrevivência do capitalismo, as implicações sociais do crescimento econômico sempre assustaram a Direita. Com o passar do tempo, a industrialização contínua lentamente corrói os privilégios de classes. Na medida que sua renda aumenta, as pessoas comuns podem, cada vez mais, determinar as preocupações políticas e atitudes culturais da sociedade. Como resultado, sucessivas gerações de conservadores encararam o dilema de reconciliar a expansão econômica com a estagnação social. Apesar de diferenças ideológicas profundas, eles sempre propuseram a mesma solução: a

formação da aristocracia *hi-tech* (Nietzsche, 1961; Ortega y Gasset, 1932).

As versões mais recentes dessa fantasia reacionária enfatizam a divisão hierárquica do trabalho sob o Fordismo. Apesar de muitas habilidades terem sido destruídas pelo sistema industrial, novas especialidades foram simultaneamente criadas. No Fordismo, engenheiros, burocratas, professores e outros profissionais formavam uma camada intermediária entre a gerência e o trabalhador (Elger, 1979). Diferente da maioria dos empregados, essa parcela da classe trabalhadora recebia salários altos e escapava da subordinação da linha de montagem. Temerosos de perder seus limitados privilégios, alguns profissionais tornaram-se defensores entusiásticos do modernismo reacionário. Ao invés de lutarem por igualdade social, eles sonhavam em fundar uma nova aristocracia: a tecnocracia.

*"A razão, a ciência e a tecnologia não são processos inertes pelos quais homens [e mulheres] descobrem, comunicam e divulgam fatos desinteressadamente e sem paixão, mas meios pelos quais, através de sistemas, alguns homens [e mulheres] organizam e controlam as vidas de outros homens [e mulheres] de acordo com a sua concepção do que é preferível." (Israel, 1972: 2 - 3)*

Durante os anos de expansão do Fordismo, as novas classes dominantes estavam supostamente sendo formadas por gerentes e outros profissionais de grandes corporações e de departamentos do governo (Burnham, 1945). No entanto, quando a economia entrou em crise no início dos anos 70, os intelectuais de direita foram forçados a procurar por defensores entre as

outras parcelas da camada intermediária. Inspirados por Marshall McLuhan, eles logo descobriram o crescente número de pessoas desenvolvendo novas tecnologias de informação (McLuhan, 1964). Por quase três décadas, os gurus conservadores previam que a nova classe dominante seria formada por capitalistas especuladores, cientistas inovadores, hackers geniais, astros da mídia e ideólogos neoliberais: os *digerati*. (Bell, 1973; Toffler, 1980; Kelly, 1994) Buscando popularizar as suas profecias, eles sempre anunciavam que todo profissional *hi-tech* tinha a oportunidade de tornar-se membro dessa nova aristocracia.

Dentro de indústrias convergentes, trabalhadores qualificados são essenciais para o desenvolvimento de produtos originais, tais como softwares e projetos de websites. Em comum com muitos de seus pares, os artesãos digitais sofrem com a insegurança do contrato de emprego. No entanto, eles também são mais bem-pagos e têm maior autonomia sobre seu trabalho. Como no passado, essa posição social ambígua pode encorajar os ingênuos em direção ao modernismo reacionário. Perseguindo o sonho americano, muitos trabalhadores *hi-tech* esperam fazer milhões montando suas próprias empresas. Ao invés de identificarem-se com os seus colegas empregados, eles aspiram juntar-se aos *digerati*, a nova tecnocracia da Internet.

Diferente das primeiras formas de conservadorismo, esse desejo de dominação sobre os outros não é mais expresso abertamente na ideologia californiana. Ao contrário, os seus gurus afirmam que as regras dos *digerati* vão beneficiar todo mundo, visto que estes são os inventores de máquinas sofisticadas e os aperfeiçoadores dos métodos de produção. Eles estão

sendo os pioneiros em serviços *hi-tech* que serão, ao fim, aproveitados finalmente por toda a população. Com o tempo, os *digerati* vão transformar as restrições do Fordismo nas liberdades da sociedade de informação. Os compromissos da democracia representativa vão ser substituídos pela participação pessoal dentro da "prefeitura eletrônica". Os limites da criatividade pessoal na mídia existente serão superados pelas formas interativas de expressão estética. Até os limites físicos do corpo serão transcendidos dentro do ciberespaço. Na ideologia californiana, a autocracia de poucos a curto prazo é necessária para a libertação de muitos a longo prazo (Toffler, 1980; Kelly, 1994; Hudson, 1996; Dyson, 1997).

*"Não ricos e pobres, mas ricos agora e ricos depois." (Rosseto, 1996)*

### **A minoria libertadora**

O que é esperado agora dos *digerati* na nova era da Internet foi uma vez previsto para outras elites heróicas nas épocas do aço e da eletricidade. Desde o final do século XIX, escritores de ficção-científica fantasiavam sobre um pequeno grupo de cientistas e filósofos que inventaria as soluções tecnológicas para os problemas da sociedade (Bellamy, 1982; Wells, 1913). Entre os ativistas políticos, esta crença no papel de liderança das minorias esclarecidas tem um pedigree ainda mais antigo. No auge da Revolução Francesa por volta de 1790, os Jacobinos decidiram que a república democrática apenas poderia ser criada por uma ditadura revolucionária. Apesar de o seu regime estar lutando pela liberdade política e cultural, parcelas substanciais da população resistiram violentamente à

modernização da sociedade francesa. Segundo os Jacobinos, as mentes destes tradicionalistas haviam sido corrompidas pela aristocracia e pelo clero. A ditadura revolucionária era necessária não apenas para oprimir as rebeliões armadas, mas também para popularizar os princípios da democracia republicana. Apenas quando todos cidadãos tivessem sido educados, eles poderiam participar no processo de decisão política. A tirania da minoria a curto prazo levaria à democracia da maioria a longo prazo (Brinton, 1961; Barbrook, 1995, p. 19-37).

Apesar de os Jacobinos terem mantido o poder por poucos anos, o seu exemplo inspirou movimentos revolucionários por gerações. Em muitos países, grupos radicais encararam o mesmo problema de transformar comunidades tradicionais em sociedades industriais. Quaisquer que fossem as suas diferenças ideológicas, toda minoria revolucionária tinha a mesma missão: liderar as massas em direção à modernidade. Na metade do século XIX, a Esquerda Européia havia percebido que essa meta de emancipação política e cultural só poderia ser alcançada através do progresso econômico. Henri de Saint-Simon havia explicado que o poder da aristocracia e do clero foi fundado sobre a agricultura. Se a economia fosse modernizada, a riqueza e o poder seriam inevitavelmente transferidos para os membros das novas profissões industriais: empreendedores, trabalhadores, políticos, artistas e cientistas. Como os Jacobinos, Saint-Simon sustentou que essa nova elite não deveria apenas cuidar de seus próprios interesses. Para estes modernizadores, também existia a tarefa histórica de libertar os seus companheiros cidadãos menos afortunados da pobreza e da ignorância. Gerando a abundância econômica, a minoria iluminada permitiria a todos desfrutar de vidas produtivas e felizes.

*"A política deveria ser agora nada mais do que a ciência de proporcionar às pessoas tantos bens materiais e tanta satisfação moral quanto fosse possível." (Saint-Simon e Halévy, 1975, p. 280).*

Inspirados por Saint-Simon, os primeiros socialistas acreditavam que o crescimento econômico levaria inevitavelmente à emancipação cultural e política. Sob o capitalismo, precisavam existir melhorias contínuas nos métodos e nas máquinas utilizados para produzir bens e serviços: as forças de produção. Com o tempo, essas melhorias minariam as propriedades privadas de negócios: as relações de produção. Segundo esta versão de Saint-Simon, a interdependência crescente da economia moderna iria finalmente forçar a adoção de formas mais coletivas de organização social. Quaisquer que fossem as suas dificuldades correntes, os partidos parlamentares da Esquerda Européia estavam confiantes na vitória final. Mais cedo ou mais tarde, o desenvolvimento das forças de produção democratizaria as relações de produção (Marx, 1970, p. 20-21; Engels, 1975, p. 74-101).

Em meados do século XX, este *remix* marxista de Saint-Simon também havia sido apropriado pelos apologistas do totalitarismo. Mesmo antes de tomar o poder, Lênin havia afirmado que os intelectuais revolucionários deveriam formar um protótipo da ditadura jacobina: o partido da vanguarda (Lênin, 1975). Sob a velha ordem, as mentes da maioria das pessoas foram preenchidas com ideologias incorretas de jornais de direita, igrejas e outras instituições culturais. A minoria esclarecida tinha o dever histórico de liderar essas massas ignorantes em direção ao futuro utópico. Após a Revolução Russa de 1917, Lênin e seus seguidores estavam aptos a criar uma ditadura

modernizadora. Como o seu predecessor na França de 1790, este novo regime estava comprometido com a luta contra as forças reacionárias e com a educação de toda a população (Lênin, 1975a). Além destas, a ditadura revolucionária havia adquirido uma tarefa ainda mais importante: a industrialização da economia russa. Apropriando-se da análise de Saint-Simon e de seus intérpretes marxistas, Lênin afirmou que a modernização econômica iria finalmente levar às liberações política e cultural. Pela imposição de regras autoritárias a curto prazo, os revolucionários russos esperavam construir a democracia participativa a longo prazo (Lênin, 1932; Burkharin, 1971).

Esta determinação de modernizar a economia logo levou à remoção de todas as liberdades políticas e culturais. A promessa de emancipação final justificou o assassinato e a prisão de milhões de pessoas. A criatividade dos artistas foi reduzida à criação de propaganda para o partido totalitarista. A ditadura modernizadora perdeu até mesmo o interesse na melhoria da condição de vida das massas (Ciliga, 1979, p. 261-291). Ao invés disso, a liderança soviética tornou-se obcecada pela introdução de novas tecnologias: a prova mecânica do crescimento das forças produtivas. No início dos anos 30, Josef Stalin - o sucessor de Lênin - estava medindo o progresso em direção ao futuro utópico pelo aumento da produção de bens industriais: aço, carros, tratores e ferramentas (Stalin, 1954; Burkharin, 1971). O desenvolvimento econômico havia se tornado um fim em si.

*"Os resultados do Plano Quinquenal de industrialização mostraram que o sistema capitalista... tornou-se obsoleto e deve dar espaço a outro sistema, socialista, soviético, superior..." (Stalin, 1954, p. 541-542).*

No século XIX, não havia uma clara definição de comunismo. Enquanto Mikhail Bakunin havia encontrado seus antecedentes entre as comunidades camponesas, Karl Marx acreditava que o novo sistema já havia sido mostrado pelas cooperativas industriais (Bakunin, 1973, p. 182-194; Marx, 1959, p. 435-441). No entanto, depois da vitória da União Soviética sobre a Alemanha nazista em 1945, não poderia mais haver dúvida alguma sobre a interpretação correta do comunismo. Pelo mundo afora, quase todo movimento revolucionário adotou alguma variação da doutrina stalinista. Os intelectuais radicais deveriam formar um partido de vanguarda para depor a ordem existente. Uma vez no poder, esta minoria revolucionária deveria estabelecer a ditadura modernizadora. O estado totalitário organizaria o rápido desenvolvimento da economia, assim como proporcionaria segurança e educação (Djilas, 1966). Quase todos os radicais acreditavam que essa versão stalinista do comunismo havia sido comprovada tanto nas fábricas quanto nos campos de batalha. Quando a Guerra Fria começou, qualquer outra interpretação foi marginalizada. Por aproximadamente 50 anos, a rivalidade imperial entre duas superpotências foi expressa como um feroz conflito ideológico: o comunismo russo versus o capitalismo americano.

### **Stalin no Vale do Silício**

Durante a Guerra Fria, cada lado sustentava que a sua estrutura sócio-econômica particular representava o futuro da humanidade. Apesar de defenderem sistemas rivais, os apologistas das duas superpotências ainda

dividiam uma fonte teórica comum e não-reconhecida: Saint-Simon. Desde a Revolução de 1917, o estado russo utilizou suas profecias futuristas para justificar seus atos. Aprendendo de seu adversário da Guerra Fria, o governo americano começou a fazer sustentações similares para as suas políticas. Apesar de promoverem o capitalismo liberal, os propagandistas americanos entusiasticamente imitaram a retórica teórica do comunismo stalinista. O poder da minoria de capitalistas era, a longo prazo, o interesse da maioria da população. Qualquer falha na sociedade americana seria logo resolvida pelo futuro crescimento econômico. Acima de tudo, o potencial utópico dos EUA era provado pela introdução contínua de novas tecnologias: o símbolo do aumento das forças produtivas (Rostow, 1971). Paralelamente com as suas disputas militar e política sobre as "esferas de influência", as duas superpotências também competiam sobre quem representava o futuro.

O colapso da União Soviética não acabou com a influência teórica do comunismo stalinista sobre os intelectuais de direita americanos. Ao contrário, a missão global dos EUA havia sido confirmada pela sua vitória sobre o seu rival totalitário. Segundo um apologista, o neoliberalismo americano é agora a realização do "fim da história" Hegeliano. Apesar de as guerras e os conflitos continuarem, não há mais uma forma alternativa de sistema sócio-econômico (Fukuyama, 1992). Para os proponentes da ideologia californiana, a suposição narcisista está provada pelo domínio americano sobre o que há de mais avançado na modernidade econômica: a Internet. Se os outros países também quiserem entrar na era da informação, eles terão que imitar o sistema social peculiar dos EUA. Como os seus predecessores da Guerra Fria, esta celebração contemporânea do neoliberalismo americano apropria-se de muitas suposições teóricas do

comunismo stalinista. Novamente, a minoria esclarecida está levando as massas ignorantes em direção a uma civilização utópica. Qualquer sofrimento causado pela introdução das novas tecnologias de informação é justificado pela promessa da libertação futura (Hudson, 1996, p. 33). Ecoando o tirano russo, os *digerati* até medem o progresso em direção à utopia pelo aumento da propriedade de artefatos modernos: computadores pessoais, *beepers*, telefones celulares e laptops (Katz, 1997, p. 71-72). Apesar de a União Soviética ter, há muito tempo, desaparecido, os proponentes da ideologia californiana ainda apropriam-se do legado teórico do comunismo stalinista:

Partido de vanguarda	<i>digerati</i>
Plano Quinquenal	O Novo Paradigma
garoto conhece o trator	nerd conhece a Internet
Terceira Internacional	Terceira Onda
Moscou	Vale do Silício
Pravda	Wired
linha partidária	pensamento único
democracia soviética	prefeituras eletrônicas
Lysenkoism (3)	memética (4)
sociedade como fábrica	sociedade como colméia
Novo Homem Soviético	pós-humanos (5)
Stakhanovismo (6)	hora-extra
expurgos	<i>downsizing</i>
nacionalismo russo	chauvinismo californiano

### **A vingança de Saint-Simon**

Por todo o mundo industrializado, essa apropriação conservadora do stalinismo agora domina as discussões sobre a Internet. Todos os gurus celebram o surgimento da nova tecnocracia: os *digerati*. Todos os estudiosos sustentam que esses pioneiros da Internet estão construindo uma nova utopia: a sociedade de informação. Apesar disso, como os seus predecessores soviéticos, os intelectuais de direita contemporâneos podem apenas produzir versões corrompidas das profecias de Saint-Simon. Enquanto este filósofo socialista desejava o progresso econômico para a libertação de todos, estes proponentes do modernismo reacionário excluem a maioria da população do seu futuro *hi-tech*. Os privilégios dos *digerati* dependem da subordinação dessa massa não esclarecida. Na ideologia californiana, a revolução tecnológica permanente está sempre identificada com a imobilidade da hierarquia social. Entretanto, sem a promessa da redenção final, a modernização econômica torna-se um fim em si. Novamente, os filósofos conservadores estão prometendo um futuro imaginário para dissuadir as pessoas de melhorarem as suas vidas presentes.

Apesar de estar sempre iminente, a chegada da sociedade da informação deve ser perpetuamente adiada. Como na antiga União Soviética, não é esperado que a profecia de Saint-Simon seja realmente concretizada nos EUA. Ao contrário, o desenvolvimento das forças de produção é projetado para reforçar as relações de produção existentes, visto que as instituições públicas e privadas apenas introduzem novas tecnologias de informação para avançar em seus próprios interesses. Nos anos 60, o exército americano financiou a invenção da Internet para lutar nas guerras nucleares. Desde os anos 70, os mercados financeiros utilizaram as redes de



computadores para impor a sua hegemonia sobre todo o planeta. Durante os últimos anos, tanto as empresas capitalistas como os departamentos do governo adotaram a Internet para melhorar as comunicações com seus empregados, contratadores e clientes. Neste momento, todos os especuladores em Wall Street estão procurando pelo ciberempreendedor que está construindo a próxima Microsoft. Apesar de todas as previsões utópicas dos *digerati*, não parece haver nada inerentemente emancipatório na convergência da computação, telecomunicações e mídia. Como as formas anteriores de capitalismo, a sociedade de informação permanece dominada pelas hierarquias do mercado e do governo (Schiller 1995; Winston 1998, p. 321-336).

No começo do novo milênio, o neoliberalismo americano parece ter atingido satisfatoriamente os objetivos contraditórios do modernismo reacionário: progresso econômico e imobilidade social, visto que a meta de libertação a longo prazo de todos nunca será alcançada, a regra a curto prazo dos *digerati* pode durar para sempre. Apesar disso, como na antiga União Soviética, essa dialética de desenvolvimento e estagnação é inerentemente instável. Através da modernização das sociedades agrícolas, os partidos dominantes do comunismo stalinista lentamente destruíram as fundações do seu próprio poder. Com o passar do tempo, as relações de produção formadas pelo totalitarismo tornaram-se incompatíveis com a expansão contínua das forças de produção. Neste momento histórico, Saint-Simon finalmente teve a sua vingança sobre os seus falsos discípulos.

*"A revolução comunista [stalinista]... trouxe um pouco de civilização industrial a vastas áreas da Europa e Ásia. Dessa forma, as bases materiais*

*para uma futura sociedade livre foram, de fato, criadas. Assim, enquanto trazia o mais completo despotismo, a revolução comunista [stalinista] também criava a base para a abolição do despotismo." (Djilas 1966, p. 41-42).*

Como o seu antigo oponente, o neoliberalismo americano está agora sendo minado também pelo desenvolvimento das forças de produção. Como previsto por Saint-Simon, o potencial completo de toda tecnologia e avanços sociais recentes não pode ser realizado dentro das hierarquias tradicionais do capitalismo. Segundo os proponentes da ideologia californiana, a Internet está baseada sobre a compra e venda de bens e serviços de informação. Apenas através da competição mercadológica os desejos dos indivíduos podem ser satisfeitos. Apesar disso, quando eles entram on-line, os usuários da Internet estão primariamente engajados em dar e receber informações como presentes. Muito espontaneamente, as pessoas estão adotando métodos mais democráticos de trabalhar juntas dentro do ciberespaço.

Cumprindo a profecia de Saint-Simon, estas novas relações de produção emergiram do ápice do progresso econômico: a Internet. Não é surpresa que ela esteja sendo desbravada por uma minoria privilegiada da população mundial: as pessoas com acesso às tecnologias de comunicação mediadas por computador. Como resultado, estas novas formas de trabalho estão mais difundidas dentro da nação líder do capitalismo: os EUA. As pré-condições tecnológicas e sociais para a realização da profecia de Saint-Simon são agora realidade. Enquanto ideólogos conservadores continuam fascinados pelo legado teórico do comunismo stalinista, os seus

companheiros americanos estão descobrindo os benefícios práticos de uma nova versão deste conceito: o cibercomunismo.

*"Culturas da dádiva são adaptações não à escassez, mas à abundância. Elas surgem em populações que não têm problemas significativos de escassez material de bens de sobrevivência." (Raymond 1998, p. 9).*

A economia da dádiva da Internet emerge dos avanços tecnológicos e sociais catalisados pela modernização capitalista. Nos últimos trezentos anos, a reprodução, a distribuição e a manipulação da informação tornaram-se gradualmente mais fáceis através de um longo processo de mecanização. Uma prensa operada manualmente produzia cópias que eram relativamente caras, limitadas em números, e impossíveis de alterar sem fazer uma nova cópia. Após gerações de melhorias tecnológicas, a mesma quantidade de textos na Internet é facilmente circulada, copiada e remixada. Entretanto, os indivíduos precisam de dinheiro e tempo para acessar este sistema avançado de comunicação. Enquanto a maior parte da população mundial ainda vive na pobreza, os habitantes dos países industrializados reduziram as suas horas de trabalho e aumentaram a sua riqueza em dois séculos de crescimento econômico. Desde o advento do Fordismo, a produção em massa dependeu de os trabalhadores terem recursos suficientes e tempo disponível para o consumo em massa (Negri, 1988). Tendo uma renda disponível e tempo livre, muitos trabalhadores dentro das regiões metropolitanas estão agora aptos a trabalhar em seus próprios projetos (Gorz, 1989). Somente neste momento histórico particular, as condições técnicas e sociais foram suficientemente desenvolvidas para o surgimento do cibercomunismo.

*"O capital, dessa forma, trabalha em direção à sua própria dissolução como forma de produção dominante." (Marx 1973, p. 700).*

### **A Economia de Dádiva Acadêmica**

A invenção da Internet foi a maior ironia da Guerra Fria. No auge da luta contra o comunismo stalinista, o exército americano inconscientemente financiou a criação do cibercomunismo. Confrontando-se com a ameaça do ataque nuclear às estruturas de comando e controle, o dinheiro de pesquisa era entregue a cientistas para experimentos com formas de comunicação mediadas por computador. Apesar de a Internet ter sido inicialmente desenvolvida para o exército, os seus inventores logo começaram a utilizá-la para seus próprios interesses. Decisivamente, os cientistas simplesmente assumiram que toda informação deveria ser distribuída livremente no seu novo sistema de comunicações. Diferente da maioria dos outros setores de produção, a economia da dádiva foi, há muito tempo, o primeiro método de socializar o trabalho dentro das universidades. Com fundos do Estado ou com doações, os cientistas não precisam dedicar o seu trabalho intelectual diretamente para mercadorias negociáveis. Ao invés disso, os resultados das pesquisas são divulgados através da apresentação de trabalhos em conferências e da elaboração de artigos para periódicos científicos. Por serem citados, os cientistas adquirem reconhecimento pessoal que aumenta as chances de sucesso de suas carreiras dentro do sistema universitário. Apesar da crescente comercialização, a divulgação de descobertas ainda é o método mais eficiente de solução de problemas comuns dentro de uma disciplina científica específica.

*"A racionalidade dos serviços profissionais não é a mesma racionalidade do mercado... Nas profissões, e especialmente na ciência, a abdicação do controle moral romperiam o sistema. O produtor de serviços profissionais deve ser... responsável por seus produtos, e é adequado que ele não seja alienado deles." (Hanstrom 1982, p. 29).*

Devido a esses pioneiros, a economia da dádiva tornou-se firmemente ligada às convenções sociais da Internet. Com o tempo, o círculo encantado de seus usuários cresceu lentamente dos cientistas, passando pelos amadores, e chegando ao público em geral. Cada novo membro não apenas precisa observar as regras técnicas do sistema, mas também aderir a certas convenções sociais. Sem mesmo pensar sobre isso, as pessoas continuamente circulam informações entre elas livremente. Apesar de a Internet ter se expandido muito além da universidade, seus usuários ainda preferem cooperar juntos sem a mediação direta do dinheiro.

Existem até razões egoístas para a adoção do cibercomunismo. Acrescentando a sua própria presença, cada usuário está contribuindo com alguma coisa para o conhecimento coletivo acessível àqueles que já estão on-line. Em troca deste presente, cada indivíduo obtém acesso potencial para todas as informações fornecidas na Internet pelos outros. Dentro de uma economia de mercado, compradores e vendedores tendem a trocar mercadorias de valores equivalentes. Apesar disso, dentro da economia da dádiva *hi-tech*, cada um recebe muito mais de seus parceiros usuários do que qualquer indivíduo jamais poderia doar (Gosh 1998, p. 10). Não é surpreendente que não exista um clamor popular pela imposição de uma troca igualitária no mercado na Internet. Até mesmo os neoliberais mais

dogmáticos estão participando contentes do cibercomunismo.

Desde o começo, estas relações de produção de presentes foram embutidas na estrutura tecnológica da Internet. Apesar de as comunicações mediadas por computador terem sido financiadas pelos militares, os cientistas desenvolveram-nas para facilitar a distribuição e manipulação de seus próprios dados de pesquisa. Trabalhando em universidades, eles nunca conceberam essas informações como mercadorias. Ao contrário, esses acadêmicos estavam progredindo em suas carreiras por divulgar os resultados de seu trabalho. Criando um sistema de comunicações para o seu próprio uso, eles incorporaram esses métodos de trabalho às tecnologias da Internet (Geise 1996, p. 126 -132). Acima de tudo, as suas invenções dependem da reprodução da informação contínua e livre. Quando on-line, toda conexão envolve a cópia de material de um computador para o outro. Uma vez que a primeira cópia de uma informação está colocada na Internet, o custo de se fazer cada cópia extra torna-se praticamente zero. A arquitetura do sistema pressupõe que cópias múltiplas de documentos podem facilmente ser disponibilizadas pela rede. Apesar de a maioria dos usuários agora serem de fora da Academia, o projeto técnico da Internet ainda assume que toda informação é um presente.

*"Em um espaço de informação, nós podemos considerar a autoria dos materiais e a sua percepção, mas... há a necessidade da infra-estrutura subjacente para que se possam fazer cópias simplesmente por razões de eficiência e confiabilidade. O conceito de direito autoral, como expresso em termos de cópias feitas, tem pouco sentido." (Berners-Lee, 1996, p. 11).*

### **O Eclipse dos Direitos Autorais**

Apesar de sua enorme popularidade, a economia da dádiva da Internet parece ser uma aberração. Hipnotizados pela ideologia californiana, quase todos os políticos, executivos e estudiosos estão convencidos de que as comunicações mediadas por computador podem apenas ser desenvolvidas através da competição mercadológica entre empresas privadas. Como outros produtos, a informação deve ser comprada e vendida como uma mercadoria. Esta crença nas forças de mercado vem da experiência histórica. Durante os três últimos séculos, a mediação da troca de mercadoria aumentou dramaticamente a produtividade do trabalho. Respondendo a mudanças nos preços, trabalhadores e recursos são distribuídos em direção a setores mais eficientes da economia. Competindo com firmas rivais, os empreendedores devem continuamente melhorar os métodos e meios de produção. Quando disciplinados pelo mercado, os interesses pessoais dos indivíduos podem ser canalizados para o crescimento da riqueza de uma nação inteira (Smith, 197; Ricardo, 1973).

Os pais da economia liberal descobriram o paradoxo central do capitalismo: a propriedade individual é a precondição do trabalho coletivo. Nas sociedades pré-modernas, o controle da aristocracia e do clero sobre as suas terras era circunscrito pelos direitos e deveres feudais. O trabalho dos camponeses era organizado através de costumes próprios encontrados em cada domínio. Em contraste, os pioneiros do capitalismo transformaram a terra em uma mercadoria comerciável: os cercados. Uma vez que os vínculos feudais foram removidos, o trabalho de diferentes tipos e em

diversas localidades pôde ser regulado por um único mecanismo: o mercado (Marx 1976, p. 873-930). Nos últimos séculos, essa forma moderna de trabalho coletivo tornou-se onipresente, visto que as regras da competição mercadológica não apenas aumentaram a produtividade dentro dos comércios tradicionais, mas também encorajaram o desenvolvimento de novas indústrias. Dentro das regiões metropolitanas, as pessoas comuns estão agora utilizando bens e serviços que não eram disponíveis nem para reis e papas nos tempos anteriores. Entretanto, cada uma dessas maravilhas tecnológicas foi moldada pelas relações de produção peculiares do capitalismo. Tanto quanto satisfazer um desejo humano, cada novo produto deve também ser vendido como uma mercadoria. Dentro de uma economia de mercado, a limitação do trabalho coletivo é perpétua (Midnight Notes Collective 1990).

Sob o capitalismo, a maioria dos bens e serviços são produzidos como mercadorias. Se eles são objetos tangíveis ou ações temporárias, esta transformação social geralmente não é problemática. Entretanto, a mercantilização do trabalho intelectual sempre foi mais difícil. Enquanto ensinar e divertir são como outros serviços, as publicações são muito diferentes de outros bens. A maior parte do trabalho de criação de um produto de informação é gasta na elaboração da primeira cópia. Mesmo com as primeiras impressões, o custo de produção de cada cópia subsequente é sempre muito mais baixo. Em um mercado aberto, os editores seriam encorajados a plagiar os trabalhos existentes ao invés de pagar pelo material novo. As primeiras nações capitalistas rapidamente descobriram uma solução pragmática para esse problema econômico: o direito autoral. Apesar de todo mundo poder comprar artefatos culturais, o

direito de reproduzi-los foi limitado pela lei. Como qualquer outra forma de trabalho, o trabalho intelectual podia agora ser incluído entre as mercadorias (May 1998, p. 68-73).

*"Milton produziu Paradise Lost como um bicho-da-seda produz seda, como uma ação de sua própria natureza. Mais tarde, ele vendeu o seu produto por £5 e então se tornou um mercador." (Marx 1976, p. 1044).*

Ao final do século XX, o direito autoral continua a fornecer a estrutura para a produção de informação. Muitas formas de trabalho intelectual são vendidas como mercadorias: livros, música, filmes, jogos e softwares. Os editores de artefatos protegidos por direitos autorais tornaram-se grandes indústrias: as multinacionais de multimídia. Os acordos internacionais que protegem a propriedade intelectual são continuamente restritivos: Berna (7), OMC-TRIPS (8). Não é surpreendente que a maioria dos políticos, executivos e estudiosos afirmem que a Internet vai inevitavelmente ser comercializada. Como a transmissão pelo rádio e a televisão a cabo nos primórdios, o momento da economia da dádiva pode ser apenas temporário. Como em outras indústrias culturais, o trabalho intelectual no ciberespaço deve ser incluído entre as mercadorias de informação (May, 1998a; Frow, 1996; Porter, 1995).

Antecipando essa obsessão, alguns pioneiros tentaram incorporar a proteção por direitos autorais dentro das comunicações mediadas por computador. Por exemplo, o Projeto Xanadu de Ted Nelson continha um sofisticado sistema de rastreamento e pagamento para impor a propriedade intelectual. Usando esse programa, os indivíduos poderiam trabalhar juntos comercializando mercadorias de informação uns com os outros. No entanto,

apesar de seu brilhantismo técnico, o plano Xanadu falhou por razões inteiramente sociais (Wolf, 1995). Ao invés de encorajar a participação, a proteção por direitos autorais provou ser um grande obstáculo para colaboração on-line, visto que quase todas as pessoas beneficiam-se mais da circulação de informação sem pagamento do que do comércio de mercadorias culturais. Cedendo seus próprios esforços pessoais, os usuários da Internet sempre recebem em troca os resultados de uma quantidade muito maior de trabalho de retorno. A escassez decorrente dos direitos autorais não pode competir contra a abundância dos presentes. Longe de intensificar a mercantilização, a Internet é a prova prática do velho slogan hacker: "a informação quer ser libertada" (Lang, 1998; Gosh, 1998).

No auge da modernidade, a troca de mercadorias agora exerce um papel secundário em relação à circulação de presentes. A clausura do trabalho intelectual é desafiada por um método mais eficiente de trabalho: a disponibilização. Dentro das universidades, os cientistas, há muito tempo, resolveram seus problemas dentro de suas especialidades reunindo as suas descobertas. Com o crescimento da Internet, mais e mais pessoas estão descobrindo os benefícios da economia da dádiva, visto que eles não têm apenas a oportunidade de contribuir com a sua própria informação, mas têm também acesso ao conhecimento de muitos outros. A cada dia, os usuários da Internet estão enviando e-mails, participando de listas de discussão, construindo websites, contribuindo para grupos de notícias e participando em conferências on-line. Não mais incluído entre as mercadorias, o trabalho intelectual está continuamente disponibilizado como um presente. O consumo passivo de produtos fixos de informação está se

transformando em um processo fluido de "criatividade interativa" (Berners-Lee 1998, p. 5).

*"A lógica da tecnologia digital leva-nos a uma nova direção. Os objetos, assim como as idéias, não são mais fixos, não são mais tangíveis. No ciberespaço, não há peso, não há dimensões; a estrutura é dinâmica e mutável; o tamanho é infinito e imaterial. Nesse espaço, histórias são escritas e se modificam a cada novo leitor; novo material pode ser adicionado, e o velho material pode ser apagado. Nada é permanente." (Kleiman 1996, p. 76).*

Os tipos de "criatividade interativa" entre os usuários da Internet são muito variados. Enquanto alguns encontros on-line são apenas temporários, outros evoluem para duradouras colaborações. Apesar de muitos usuários apenas conversarem com amigos próximos e familiares, alguns estão criando relacionamentos que existem somente na Internet. Se a maioria das conversas on-line são frívolas, outros grupos estão se encontrando para discutir questões sérias. Fora de todos esses diferentes tipos de "criatividade interativa", os usuários da Internet desenvolveram a sua própria forma de organização social: a comunidade de rede (Rheingold, 1994; Hamman, 1999). Através da circulação de presentes entre eles, os indivíduos têm a capacidade de trabalharem juntos em projetos comuns, visto que, assim como se divertirem, os membros da comunidade virtual estão comprometidos com um processo contínuo de trabalho conjunto. Todos podem enviar presentes de textos, imagens, animações, músicas, jogos e outros softwares para seus colegas on-line. Em retribuição, eles receberão grandes quantidades de presentes virtuais de seus companheiros de comunidade. Contribuindo com o seu próprio trabalho, cada indivíduo

potencialmente possui os esforços criativos de toda comunidade de rede (Gosh, 1998; Kollock, 1999).

O prazer de dar e receber presentes pode modificar radicalmente a experiência pessoal do trabalho coletivo. Dentro do mercado, os indivíduos primariamente colaboram através da troca impessoal de mercadorias. Os compradores e os vendedores devem permanecer despreocupados com o destino de um e de outro. Em contraste, a circulação de presentes encoraja a amizade entre os participantes. A construção de uma comunidade de rede bem sucedida é sempre um trabalho de amor. Trabalhar dentro do cibercomunismo pode ser não apenas mais produtivo, mas também mais prazeroso que o capitalismo digital. Segundo Howard Rheingold, esses benefícios sociais da economia da dádiva *hi-tech* não são restritos à Internet. Apesar de toda a sua riqueza, muitos americanos estão sofrendo do isolamento e alienação impostos pela competição mercadológica. Por sorte, alguns podem agora encontrar amizade e intimidade dentro das comunidades de rede. Uma vez que não há a necessidade de limitar o trabalho coletivo dentro do ciberespaço, os americanos podem compensar os estragos causados pela "perda do sentido de comunidade" de sua nação.

Os resultados da "criatividade interativa" dentro das comunidades de rede são geralmente triviais e mundanos. Ainda que, ao mesmo tempo, algumas colaborações on-line estejam criando produtos muito sofisticados. Entre as mais celebradas, estão as comunidades de rede trabalhando no software livre. Desde o princípio, os cientistas desenvolveram a essência dos programas da Internet como presentes. A expansão exponencial do sistema só foi possível pela ausência de barreiras de propriedade. Por exemplo,

apesar de o Projeto Xanadu conter a maioria das capacidades técnicas da Internet, esse protótipo de comunicação mediada por computador não tinha o principal apelo da invenção de Tim Berners-Lee: a ausência de direitos autorais. Nem o programa, nem os seus produtos foram projetados para ser mercadorias (Berners-Lee, 1996).

Nos últimos anos, o rápido crescimento da Internet catalisou um renascimento exuberante da ética hacker. Cada vez mais frustrados com os produtos comerciais, os tecnófilos juntaram-se para escrever seus próprios softwares. Quando limitadas pelo direito autoral, as capacidades de um programa estão congeladas até que a próxima versão seja disponibilizada. Mesmo os seus defeitos não podem ser consertados. Em contraste, quando disponibilizado como um presente, esse mecanismo virtual pode ser continuamente modificado, corrigido e melhorado por qualquer um com as habilidades de programação apropriadas. O produto se torna um processo. Acima de tudo, cada membro da comunidade de rede que desenvolve um programa tem potencialmente acesso às habilidades de seus colegas. Se uma pessoa não pode resolver o problema de um software, outros dentro do grupo ajudarão a encontrar a solução (Leonard, 1998a). Participando em tal "criatividade interativa", os techies, que antes eram isolados, estão agora fazendo amigos por todo o mundo. Como em outras comunidades de rede, o trabalho coletivo no desenvolvimento do software livre pode ser não apenas mais produtivo, mas também mais prazeroso que o trabalho em projetos comerciais. Na medida que a convergência tecnológica se intensifica, esta economia da dádiva da Internet está agora invadindo cada vez mais a economia de mercado da computação (Porterfield, 1998). Partindo de um protótipo de Linus Torvalds, uma comunidade de rede de

programadores está construindo o seu sistema operacional de domínio público: o Linux (Linux Online, 1999). Pela primeira vez, a Microsoft tem um sério concorrente para o Windows. Dentro de um monopólio capitalista, muitos tecnófilos americanos estão trabalhando muito para aperfeiçoar a sua alternativa pragmática: o cibercomunismo dos softwares.

*"... você assume que os defeitos são geralmente problemas superficiais - ou, pelo menos, que eles se tornarão bastante superficiais quando expostos a milhares de desenvolvedores ansiosos avançando a cada novo lançamento." (Raymond, 1998a, p. 7).*

A convergência de muitas tecnologias diferentes para os formatos digitais está também reforçando as economias da dádiva encontradas em outras áreas da produção cultural. Segundo as multinacionais de multimídia, a Internet vai logo precisar se adaptar aos métodos do mercado. Protegida por criptografia e senhas, a informação digital será comercializada como uma mercadoria. Entretanto, estes limitadores ambiciosos da Internet já estão se confrontando por uma desmercantilização parcial de suas próprias indústrias culturais. Por exemplo, a gravação caseira de músicas existiu por muitas décadas. O avanço contínuo da reprodução digital e a rápida expansão da Internet estão tornando essa pirataria de materiais protegidos por direitos autorais ainda mais fácil (Chesterman e Lipman 1988, p. 34-45; Leonard, 1998). Decisivamente, as formas mais inovadoras de música popular agora surgem da apropriação criativa da propriedade intelectual de outras pessoas: house, hip-hop, drum&bass. Ao invés de permanecerem congelados em uma única gravação, melodias e breaks podem ser repetidamente experimentados, misturados e remixados. Se alguém tem

uma boa idéia, muitos outros músicos tentarão aprimorar o conceito. Como a Internet, a cultura DJ contemporânea também é "criatividade interativa" (Garrat, 1998; James, 1997).

Durante anos, a palavra mais popular a entrar nos mecanismos de pesquisa era bastante previsível: sexo. No entanto, em 1999, a palavra mais requisitada passou a ser o formato musical da Internet: "MP3" (Wice, 1999). Para a indústria comercial da música, o pequeno problema da gravação doméstica está ampliado em uma crise maior. Já que a cópia e distribuição agora são tão fáceis, muitas pessoas estão disponibilizando as suas gravações digitais não apenas para seus amigos, mas também para desconhecidos. Na medida que a música é integrada à Internet, a escassez de mercadorias está se transformando espontaneamente na abundância de presentes (Leonard, 1998). Tanto quanto facilita a pirataria de gravações existentes, a convergência tecnológica também aprofunda a "criatividade interativa" musical. Como muitas outras pessoas, os músicos estão trabalhando juntos, fazendo amigos e inspirando uns aos outros dentro das comunidades de rede. Divulgando o seu próprio material, eles podem oferecer a sua música como presentes para os usuários da Internet em todo o mundo. A partir dessas colaborações on-line, eles estão criando novas formas de expressões rítmicas: *midi-jamming*, música interativa, *cyber-trance*.



## **CIBERCOMUNISMO: COMO OS AMERICANOS ESTÃO SUPERANDO O CAPITALISMO NO CIBERESPAÇO – Parte 2**

Richard Barbrook

Na medida que outras tecnologias de mídia convergem para a Internet, todas as formas de produção cultural lentamente integram-se à economia da dádiva *hi-tech*. Até mesmo a produção de televisão e cinema logo será transformada pela possibilidade de "criatividade interativa". A despeito de seu poder e riqueza, as multinacionais de multimídia podem apenas inibir essa transformação econômica. Muito espontaneamente, os usuários da Internet estão adotando formas mais eficientes e prazerosas de trabalharem juntos. No alvorecer do novo milênio, muitos americanos estão agora experimentando os benefícios práticos do cibercomunismo:

mercadoria	presente
limite	disponibilidade
direito autoral	pirataria
fixo	fluido
produto	processo
propriedade	código aberto
criptografia digital	download livre
gravação original	último <i>remix</i>
escassez	abundância
alienação	amizade
competição de mercado	comunidades de rede
<i>e-commerce</i>	cibercomunismo

### **O Mercado nas Propriedades Públicas**

Comparados com o restante da humanidade, os habitantes dos EUA já são

muito privilegiados. Apesar de benefícios sociais adequados ainda lhe serem negados, a maioria dos americanos não apenas consome mais bens e serviços, mas também goza de maiores liberdades democráticas que a maioria da população mundial. Nos últimos duzentos anos, a expansão contínua e a intensificação da troca de mercadorias aumentaram massivamente a produtividade do trabalho coletivo nos EUA. Regulados pelos governos federal e estadual, empreendedores rivais competiram para construir um sistema econômico cada vez mais complexo e interdependente. Segundo a maioria dos políticos, executivos e estudiosos americanos, o próximo estágio da mercantilização da sociedade está sendo desbravado no que há de mais moderno na tecnologia: a Internet. Como no passado, a limitação de novos tipos de trabalho coletivo inevitavelmente aumentará os padrões de vida e ampliará as liberdades pessoais nos EUA. Não há alternativa ao princípio de organização das relações de produção existentes: trabalho-como-mercadoria.

Ironicamente, a vingança de Saint-Simon está agora sendo imposta sobre os seus falsos discípulos americanos. Como na antiga União Soviética, o crescimento constante das forças de produção está ameaçando as relações de produção dominantes. Longe de ser a apoteose da troca de mercadorias, as estruturas social e técnica da comunicação mediada por computador incorporam uma forma alternativa de trabalho coletivo: a economia da dádiva. Se os indivíduos forem forçados a colaborar primeiramente através do *e-commerce*, as suas oportunidades de participar da "criatividade interativa" serão muito limitadas. O potencial completo das forças produtivas da Internet apenas pode ser realizados pela adoção das relações de produção mais avançadas: o cibercomunismo.

Em tais momentos históricos, os proponentes do modernismo reacionário entram em uma crise existencial. Apesar de suas profundas diferenças ideológicas, quase todos os intelectuais de direita têm a mesma meta:

desenvolvimento sem progresso social. Algumas vezes por décadas, as elites dominantes podem combinar de forma bem sucedida estes objetivos contraditórios do modernismo reacionário. Entretanto, o crescimento constante das forças de produção vai finalmente minar as relações de produção existentes. Mais cedo ou mais tarde, os defensores do modernismo reacionário são obrigados a fazer uma escolha difícil: crescimento econômico ou estagnação social. Por exemplo, os seguidores do comunismo stalinista confrontaram-se com esse dilema no final dos anos 80. Querendo emparelhar-se aos seus vizinhos ocidentais, a maioria dos políticos, executivos e intelectuais do leste europeu aceitou a morte do estado totalitário que fornecia o seu sustento. Em contraste, o estado dominante sérvio decidiu escolher outra opção: a destruição das forças de produção. Temerosos de perderem a sua riqueza e o seu poder, eles iniciaram guerras e "limpezas étnicas" para bloquear qualquer progresso social e econômico futuros. Ao invés de mover-se em direção ao futuro utópico, o seu estado totalitário avançou em outra direção: "a fuga da modernidade" (Perovic, 1999).

Nos EUA, também existem grupos poderosos defendendo o antimodernismo reacionário: os religiosos fundamentalistas, os supremacistas brancos, e o lobby das armas. Como na Sérvia, algumas pessoas de influência estão desejando sacrificar o crescimento econômico para manter a ordem social existente. Entretanto, a maioria destes com poder e riqueza gostaria de evitar fazer essa escolha. Ao invés disso, eles querem reformular o modernismo reacionário para a era da Internet. Entre os políticos de direita americanos, o neoliberalismo *hi-tech* é, há tempo, a alternativa otimista ao conservadorismo tradicional. Longe de temer o futuro, os seus profetas prevêem confidencialmente que o progresso econômico irá finalmente libertar a humanidade. Incapazes de utilizarem a palavra liberdade por razões históricas peculiares, os neoliberais americanos

até descrevem a si mesmos como "libertários": um apelido pego dos anarquistas revolucionários de esquerda.

Essa forma otimista de conservadorismo é facilmente adaptada pela análise direitista da Internet. Por exemplo, os proponentes da ideologia californiana ainda acreditam que a mudança tecnológica constante pode reconciliar-se com a preservação da hierarquia social (Barbrook e Cameron, 1996). Como os seus antepassados conservadores, estes gurus geralmente sustentam que os seus objetivos contraditórios serão realizados por meios místicos: mente de Gaia (9) , pós-humanos e memética. Mais importante, eles também defendem um método prático de perpetuação do modernismo reacionário: a hibridização da mercadoria e do presente.

Como os pioneiros do Oeste Selvagem, os ciberempreendedores estão aproveitando todas as oportunidades para limitar a fronteira eletrônica recentemente aberta. No ápice da convergência, os lucros das companhias comerciais agora dependem da rápida expansão da economia da dádiva *hi-tech* (Kelly, 1997). As máquinas e os softwares para o acesso à Internet podem ser vendidos como mercadorias por grandes companhias: IBM, Sun, Microsoft. A circulação de informação gratuita entre os usuários pode ser disponibilizada nos sites comerciais: AOL, Yahoo!, GeoCities. Ao invés de resistirem a todas as mudanças sociais, os *digerati* devem adotar alguns avanços sociais para colher os benefícios do progresso tecnológico. Os poucos felizardos descobriram uma nova forma de alcançar o sonho americano: o enclausuramento do trabalho cibercomunista dentro da propriedade digital capitalista (Leonard, 1999). Reconhecidamente, esta bizarra união de opostos sustenta a especulação frenética nas ações da Internet. Cada momento de "criatividade interativa" é uma fonte potencial de lucro. Se o híbrido correto de presentes e mercadorias pudesse ser encontrado, o trabalho coletivo imediatamente transformar-se-ia em riqueza individual. Estimulados pelas riquezas de alguns

ciberempreendedores, muitos americanos estão especulando com base na mesma suposição sobre a Internet: "... o comunismo é... uma generalização e uma consumação da... propriedade privada" (Marx, 1961, p. 99).

Por aproximadamente trinta anos, os profetas do neoliberalismo *hi-tech* identificaram o crescimento econômico com a estagnação social. Em muitos setores, eles defenderam métodos antiquados de aumento de lucros: horas extras, redução de salários, aceleração de produção, corte de benefícios e aumento da poluição. Apesar disso, na Internet, estes gurus defendem a síntese da inovação tecnológica e progresso social, visto que a mercantilização do ciberespaço é impossível sem alguma adaptação à economia da dádiva. Até a crescente importância do *e-commerce* é facilitada pela estrutura não-comercial da Internet. O "custo de entrada" no mercado digital é muito baixo devido à ausência de barreiras de propriedade. Pequenas companhias agora têm acesso a comunicações mediadas por computador antes apenas disponíveis para agências do governo, instituições financeiras e corporações multinacionais. Eliminando o intermediário, muitos fornecedores de bens e serviços podem aumentar os seus lucros lidando diretamente com fornecedores e consumidores pela Internet. Estimulados por esse desenvolvimento, os proponentes da ideologia californiana acreditam que o mais livre de todos os mercados livres está agora acontecendo nas "propriedades públicas" do ciberespaço (Kelly, 1994; Hudson, 1996; Dyson, 1997).

### **A pureza do presente**

Em oposição a esta invasão pelos interesses comerciais, alguns ativistas de esquerda estão revivendo uma visão purista do presente. A limitação da Internet pode ser impedido pela recusa de qualquer compromisso com a mercadoria (Critical Art Ensemble, 1996). Esta posição revolucionária tem

inspiração do radicalismo hippie dos anos 60. Há mais de trinta anos, muitos jovens rebelaram-se contra os sistemas econômicos tanto dos EUA quanto da União Soviética. Os benefícios materiais da modernidade não compensavam mais o autoritarismo político e a conformidade cultural impostos pelo industrialismo. Desiludidos com o futuro *hi-tech*, esses hippies buscaram inspiração no passado tribal. Enquanto muitos eram simplesmente turistas daquele estilo de vida, outros estavam procurando por uma alternativa revolucionária à modernidade. Decisivamente, alguns intelectuais de esquerda acreditavam que esta utopia poderia ser encontrada na economia da dádiva das tribos da Polinésia: o *potlatch* (10) (Mauss, 1990).

Para os hippies radicais, esta economia da dádiva era a antítese completa do capitalismo. Ao invés de acumular excedentes, os indivíduos dessas sociedades primitivas ganhavam prestígio ao dar as suas riquezas em celebrações públicas. Se a competição mercadológica exigia a alienação do trabalho para a produção sempre maior de bens e serviços, o *potlatch* envolvia a destruição prazerosa do excesso de recursos. Enquanto a mercadoria moderna impôs a hierarquia e o utilitarismo, o presente primitivo encorajou a igualdade e o hedonismo. Ao rejeitar o trabalho-como-mercadoria, os hippies esquerdistas proclamaram um novo princípio de organização para a sua sociedade utópica: a destruição-como-presente (Situationist Internacional, 1981; Baudrillard, 1975; Negri, 1979).

Muitos anos depois, esse antimodernismo revolucionário ainda influencia as análises de esquerda sobre as comunicações mediadas por computador. Apesar de emergir no auge da tecnologia, esta economia da dádiva da Internet pode facilmente ser confundida com o *potlatch* das sociedades primitivas. Estas atitudes tribais também são encontradas na dance music, partidos livres, movimentos de protesto e outras formas de "cultura faça-você-mesmo" (Brass, Koziell e Searle, 1997; McKay, 1998). Imitando seus

antepassados hippies, os ativistas de esquerda da Internet enfatizam a autonomia desses relacionamentos de presentes em relação à corrupção da troca de mercadorias. Rejeitando qualquer hibridização, eles defendem a destruição da propriedade privada através da pirataria de materiais com direitos autorais: a destruição-como-presente. Ao invés de ser comprada e vendida, a informação vai tornar-se livremente acessível para qualquer um que participe do *potlatch* on-line.

Infelizmente, esse ressurgimento do antimodernismo revolucionário também tem implicações reacionárias. Como nos primórdios, os intelectuais de esquerda estão tentados a enxergarem-se como uma vanguarda liderando as massas não esclarecidas. Provenientes da camada intermediária, eles defendem a "recusa ao trabalho" para simbolizar a sua superioridade sobre o resto da classe trabalhadora. Apesar de destituídos da União Soviética, alguns membros da minoria revolucionária ainda farão apologia a ditaduras estrangeiras que resistem à hegemonia americana. Apesar do advento das novas tecnologias de informação, velhos hábitos políticos são difíceis de serem descartados. A retórica revolucionária do comunismo hippie é assombrada pela prática reacionária do comunismo stalinista (Barbrook, 1998).

### **O caminho americano para o comunismo**

Dentro dos EUA, essa visão esquerdista do puro presente permanece marginalizada. Desde a independência, uma crença fervorosa na empresa privada definiu o "excepcionalismo" americano. Durante a Guerra Fria, nenhum patriota poderia defender a ideologia revolucionária do inimigo nacional. Até hoje, muitas pessoas resistem virulentamente à provisão pública de benefícios considerados indispensáveis em outros países desenvolvidos (Lipet, 1996). Apesar disso, estes mesmos americanos de

direita estão participando contentes na construção do cibercomunismo. Muito espontaneamente, eles adotam os métodos de trabalho que são mais benéficos aos seus próprios interesses. Algumas vezes, eles desejam engajar-se no *e-commerce*. Em outras, eles preferem colaborar dentro da economia da dádiva *hi-tech*. Como todo mundo, os americanos conservadores escolhem o cibercomunismo por razões pragmáticas.

Apesar de seu vício pela panacéia do mercado livre, os americanos, há muito tempo, preferem soluções práticas à correção ideológica. Céticos quanto às obsessões teóricas dos Europeus, eles sempre tiveram orgulho de seu "pragmatismo *yankee*" (de Tocqueville, 1975, p. 3-20). Reformulando as suas tradições para a Internet, a maioria dos americanos simplesmente ignora a larga discrepância entre as suas crenças políticas e as suas atividades cotidianas. Apesar de forçados a falar como neoliberais, eles geralmente preferem agir como comunistas dentro do ciberespaço, visto que a aplicação literal da ideologia californiana removeria imediatamente muitos dos benefícios da Internet. Não é surpreendente que poucos americanos irão admitir abertamente o seu prazer de pecar contra o mito nacional. Enquanto a demanda reformista por um sistema de saúde público permanece obviamente esquerdista, as implicações subversivas da circulação da informação como presentes são literalmente impensáveis. Sem nenhum conflito pessoal interno, Eric Raymond pode ser simultaneamente um defensor apaixonado da desmercantilização do software e "... descrever-se como um libertário neopagão (direitista) que se diverte atirando com armas semi-automáticas..." (Leonard, 1998a, p. 2).

Entre os americanos, o cibercomunismo é o amor que não ousa pronunciar seu nome. Ninguém fala sobre o que todos estão fazendo. Acima de tudo, o significado histórico do seu comportamento coletivo na Internet nunca pode ser discutido. Na vida cotidiana, as pessoas sempre deram presentes umas para as outras. Muitas atividades sociais já são organizadas pelo trabalho

voluntário e com recursos de doações. A cultura faça-você-mesmo é a celebração desta mentalidade em todos os aspectos da vida, da política à música (Hyde, 1999; Brass, Koziel e Searle, 1997). Agora, com o advento da Internet, esta economia da dádiva está desafiando a competição de mercado no ápice da modernidade, visto que apenas estas novas relações de produção podem realizar plenamente os potenciais social e técnico de seu avanço das forças produtivas. Quando os presentes digitais circulam livremente, as pessoas podem participar dentro da "criatividade interativa". Na medida que a informação é reproduzida incessantemente, a quantidade de trabalho coletivo incorporada em cada cópia é logo reduzida a quase nada. Sob estas condições sociais e técnicas, a circulação de informação como presentes pode ser não apenas mais prazeroso, mas também mais eficiente do que a troca de mercadorias. Apesar de apreciar os benefícios do *e-commerce*, os americanos estão participando entusiasticamente de uma forma alternativa de trabalho coletivo: o cibercomunismo.

Nos primórdios, a abolição do capitalismo era encarada em termos apocalípticos: insurreições revolucionárias, mobilizações de massa e ditaduras modernizadoras. Em contraste, o cibercomunismo é agora experiência cotidiana imperceptível nos EUA. Os usuários da Internet estão espontaneamente adotando meios mais prazerosos e eficientes de trabalharem juntos. Ao invés de destruírem a economia de mercado, os americanos estão engajados no lento processo de superar o capitalismo (Hegel, 1873, p. 141-142; Marx, 1961, p. 98-114). Neste movimento dialético, os neoliberais *hi-tech* aperfeiçoam as relações de produção existentes desenvolvendo o *e-commerce*: o trabalho-como-mercadoria. Reagindo contra essa delimitação do ciberespaço, os ativistas de esquerda destroem a propriedade de informação no *potlatch* on-line: destruição-como-presente. Para aqueles nostálgicos pela certeza ideológica, não pode haver conciliação entre essas visões contraditórias da Internet.

Apesar disso, a síntese desses opostos dialéticos deve acontecer por razões pragmáticas. Geralmente os usuários da Internet beneficiam-se mais trabalhando juntos através dessa circulação de presentes do que participando no *e-commerce*. Vivendo dentro de uma sociedade próspera, muitos americanos não são mais apenas motivados por recompensas financeiras. Com dinheiro e tempo suficientes, eles também trabalharão para ganhar o respeito de seus companheiros pelos seus esforços. Um número cada vez maior de pessoas está agora satisfazendo esse desejo de reconhecimento dentro das comunidades de rede. Os indivíduos recebem elogios e amizade de seus companheiros-membros ao fazer excelentes contribuições para projetos coletivos. Na Internet, o crescimento das forças produtivas encoraja uma forma mais avançada de trabalho coletivo: trabalho-como-presente (Kohn, 1998; Leonard, 1998a).

*"... O trabalho nasce do Desejo de Reconhecimento... e se preserva e evolui em relação com o mesmo Desejo." (Kojève, 1969, p. 230).*

O processo dialético de superação do capitalismo está marcado pela síntese evolutiva do presente e da mercadoria dentro da Internet. Durante essa transição, nem a disponibilização nem a delimitação do trabalho coletivo podem ser afirmados. Se o híbrido correto não for encontrado, indivíduos que trabalham em projetos coletivos podem desaparecer rapidamente para situações mais convenientes dentro do ciberespaço. Algumas vezes, eles irão procurar por recompensas financeiras. Em muitas ocasiões, eles irão preferir a liberdade do trabalho autônomo. Dependendo das circunstâncias, estes dois desejos precisam ser satisfeitos em um híbrido bem sucedido de presente e mercadoria.

Durante os últimos duzentos anos, a ligação íntima de parentesco e amizade simultaneamente inibiram e sustentaram as relações impessoais necessárias ao rápido crescimento econômico. O moderno sempre co-existiu com o

tradicional. Agora, na idade da Internet, a troca de mercadorias é ao mesmo tempo intensificada e impedida pela circulação de presentes. O moderno deve ser sintetizado com o hiper-moderno.

Os gurus da ideologia californiana enfatizam a sobrevivência da hierarquia social dentro dessas relações produtivas híbridas da Internet. Ciberempreendedores bem sucedidos já começam as suas carreiras cedendo os seus produtos mais desejáveis. Se a sua marca é amplamente adotada, eles esperam enriquecer oferecendo serviços e produtos de suporte aos usuários. Alguns poucos *digerati* felizardos podem tornar-se muito ricos vendendo ações aos especuladores de Wall Street (Cusumano e Yoffie, 1998; Leonard, 1999). Apesar disso, mesmo nessa síntese conservadora de presente e mercadoria, o direito autoral deixou de ser a pré-condição para a produção de informação. Cada consumidor agora é ganho com itens promocionais. Incapazes de resistir às possibilidades técnicas da convergência digital, alguns ideólogos neoliberais aceitam o desaparecimento final do direito autoral (Barlow, 1994). Já que o plágio vai logo se tornar onipresente, os ciberempreendedores devem adotar outras formas de mercantilizar a Internet: serviços em tempo real, propaganda, merchandising. A aristocracia *hi-tech* apenas pode proteger os seus privilégios fazendo presentes para as massas.

Essa hibridização das relações de produção é predominante entre as indústrias *hi-tech*. Por exemplo, muitas pessoas ganham um emprego apenas depois de fazer um aprendizado dentro de comunidades de rede. Se o seu trabalho é respeitado entre os companheiros, eles podem entrar para a camada intermediária emergente empregada pelo *e-commerce*: os artesãos digitais. Apesar de operar fora da Academia, a doação de informação ainda facilita a venda de trabalho. De acordo com as profecias de Saint-Simon, trabalhadores inovadores em indústrias avançadas deveriam estar desbravando as condições culturais e econômicas para a

emancipação social. A camada intermediária é a vanguarda da modernidade. Fiéis a este papel, os artesãos digitais estão fazendo muitos avanços tecnológicos e estéticos. Apesar de precisarem vender a sua criatividade por dinheiro, os seus meios de trabalho são geralmente igualitários e colaborativos. Mais uma vez, a camada intermediária está inventando o futuro.

Ainda, até mesmo essa síntese já está sendo superada no ápice da modernidade. A minoria heróica não está mais sozinha. Depois de duzentos anos de crescimento econômico, as pessoas comuns também estão aptas a adotar relações de produção avançadas. Dentro da Internet, o trabalho em conjunto pela circulação de informações é agora uma experiência diária para milhões de pessoas. Assim como em seus trabalhos, os indivíduos também colaboram em projetos coletivos no seu tempo livre. Libertado das regras imediatas do mercado, o trabalho pode cada vez mais se tornar um presente. Os poucos esclarecidos não são mais necessários para liderar as massas em direção ao futuro, visto que a maioria dos usuários da Internet já está participando das relações de produção do cibercomunismo. Todos os dias, eles estão enviando e-mails, participando em listas de discussão, construindo websites, contribuindo em grupos de notícias e participando de conferências on-line. Sem precisar vender as informações como mercadorias, eles trabalham juntos espontaneamente pela circulação de presentes. Por todo o mundo, políticos, executivos e estudiosos são inspirados pela rápida expansão do *e-commerce* nos EUA. Hipnotizados pela ideologia neoliberal, eles falham em perceber que a maioria das informações já está circulando como presentes dentro da Internet. Engajados na superação do capitalismo, os americanos estão construindo de forma bem sucedida o futuro utópico no presente: o cibercomunismo.

*"Nenhuma ordem social jamais é destruída antes que todas as forças de produção para as quais ela é suficiente tenham sido desenvolvidas, e novas*

*relações de produção superiores nunca substituem as antigas antes que as condições materiais para a sua existência tenham amadurecido dentro da estrutura da sociedade antiga. ... O modo de produção burguês é a última forma antagônica do processo social de produção - ... um antagonismo que surge das condições sociais de existência dos indivíduos - mas as forças produtivas em desenvolvimento dentro da sociedade burguesa também criam as condições materiais para uma solução deste antagonismo. A pré-história da humanidade conseqüentemente aceita essa formação social." (Marx 1970: 21-22).*

#### **A Dialética do Cibercomunismo:**

A afirmação:	trabalho-como-mercadoria <i>e-commerce</i> modernismo reacionário
A negação:	destruição-como-presente <i>potlatch</i> antimodernismo revolucionário
A negação da negação:	trabalho-como-presente comunidades de rede modernismo revolucionário

Tradução de Barbara Nickel

#### **NOTAS DE TRADUÇÃO:**

1. *Digerati*: os literatos digitais. Segundo a revista eletrônica Edge, eles são os "construtores, pensadores e escritores que tiveram uma tremenda influência sobre a revolução emergente das comunicações. Eles não estão na fronteira, eles são a fronteira". Fazem parte do grupo pessoas como Louis Rosseto (editor da Wired) e Bill Gates (fundador e dono da Microsoft) (Edge, 2001).

2. Corrida pelas tulipas holandesas: por volta de 1633, as tulipas, que antes eram cultivadas apenas por profissionais especializados, tiveram uma alta valorização, chegando a custar centenas de dólares cada unidade. Muitas famílias de classe média e baixa investiram todas suas economias neste mercado. A estrutura da comercialização de tulipas entrou em colapso em 1637, levando à falência e arruinando economicamente grande parte da população da Holanda (Enciclopedia Britannica, 2001).

3. Lysenkoismo: teoria defendida na União Soviética inicialmente pelo agricultor Trofim Denisovich Lysenko, baseada em Lamarck para explicar a evolução das espécies, rejeitando completamente as teorias genéticas já descobertas por Mendel. O lamarkismo atribuía a evolução à vontade e aptidão para sobrevivência, antes de Darwin (Dicionário do Cético, 2001).

4. Memética: teoria apresentada em 1976 por Richard Dawkins, no livro *The Selfish Gene*. Ela pressupõe uma seleção natural para blocos de idéias chamados memes (em analogia a genes), sendo esta a forma como idéias transmitiriam-se através de gerações como vírus nas mentes parasitas. No artigo *Viruses of the Mind*, Dawkins explica como as novas tecnologias servem de suporte para que os memes, através dos vírus de computadores, se reproduzam: "Os computadores são tão bons em copiar bytes, e tão bons em devotamente obedecer às instruções contidas naquels bytes, que eles

estão sitting ducks para programas auto-replicantes: amplamente abertos à subversão por softwares parasitas". (Dawkins, 1995).

5. Pós-humanos: seres que, em uma escala evolutiva, estariam além dos trans-humanos, os quais estão além dos humanos. A idéia surgiu em 1992, quando Max Moore e Tom Morrow fundaram o Instituto Extropiano. O objetivo é transcender as limitações físicas e mentais do corpo através da tecnologia. Estender o período de vida, tornar-se mais inteligente, não sofrer com as doenças são algumas das características almejadas. "Alguns pós-humanos podem achar vantajoso livrar-se de seus corpos e viver como padrões de informação em amplas e super-rápidas redes de computadores" (Bostrom, 1999).

6. Stakhonivismo: método de aumentar o rendimento produtivo inspirado no mineiro russo Aleksei Grigorievitch Stakhonov, que obteve altos resultados nas minas de carvão graças a sua técnica. Procura o máximo aproveitamento da jornada de trabalho (Grande Enciclopédia Larousse Cultural, 1999).

7. Berna: a Convenção de Berna, realizada em 1886, determinou as leis de proteção à propriedade intelectual das "obras dramáticas e artísticas" vigentes até hoje. A última revisão aconteceu na Conferência de Paris, em 1971.

8. OMC-TRIPS: Aspectos das Relações Comerciais de Propriedades de Direitos Autorais (trade-related aspects of intellectual property rights) estabelecidos pela Organização Mundial do Comércio. (World Trade Organization, 2001).

9. Mente de Gaia: teoria do bioquímico James Lovelock segundo a qual a Terra é um ser vivo e todos nós (humanos, animais, plantas e minerais)

somos organismos interdependentes. A Mente de Gaia seria a inteligência deste ser. Como a Internet é uma rede mundial, é importante na formação desta grande consciência porque conecta muitas regiões facilitando a transmissão de informações entre os organismos (Pedrosa, 1998).

10. *Potlatch*: festas realizadas em tribos do noroeste americano, Polinésia e Melanésia em que o chefe da tribo deve distribuir ou destruir toda riqueza acumulada. (Mauss, 2001, p. 56).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, M. Letter to Sergei Nechaev, 2 jun, 1870. In : LEHRING, A. (ed.), Michael Bakunin: Selected Writings. London: Jonathan Cape, 1973. p. 182-194.

BARBROOK, R. Media Freedom: the contradictions of communications in the age of modernity. London, Pluto, 1995. Disponível em: [ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.1.db](http://ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.1.db).

BARBROOK, R. ; CAMERON, A. The Californian Ideology. Science as Culture, v. 6, n. 26, p. 44-72, 1996. Disponível em : [ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.2.db](http://ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.2.db).

BARBROOK, R. The Holy Fools: a critique of the avant-garde in the age of the Net. Mute, n. 11, p. 57-65, 1998. Disponível em: [ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.9.db](http://ma.hrc.wmin.ac.uk/ma.theory.4.9.db).

BARLOW, J.P. The Economy of Ideas: a framework for rethinking patents and copyrights in the digital age (everything you know about digital property is wrong). Wired, v. 2, n. 3, p. 84-90, 126-129, mar. 1994. Disponível em:



[www.eff.org/pub/intellectual\\_property](http://www.eff.org/pub/intellectual_property).

- BAUDRILLARD, J. The Mirror of Production. St. Louis: Telos,1975.
- BELLAMY, E. Looking Backward. London: Penguin, 1982.
- BELL, D. The Coming of Post-Industrial Society: a venture in social forecasting. New York: Basic Books, 1973.
- BERNERS-LEE, T. The World Wide Web: Past, Present and Future. 1996. Disponible em: [www.w3.org/People/Berners-Lee/1996/ppf.html](http://www.w3.org/People/Berners-Lee/1996/ppf.html).
- BERNERS-LEE, T. Realising the Full Potential of the Web. 1998. Disponible em: [www.w3.org/1998/02/Potential.html](http://www.w3.org/1998/02/Potential.html).
- BRASS, E.; KOZIELL, S.; SEARLE, D. (ed.) Gathering Force: DIY culture - radical action for those tired of waiting. London: Big Issue, 1997.
- BRINTON, C. The Jacobins: An Essay in the New History. New York; Russell and Russell.1961.
- BUKHARIN, N. Economics of the Transformation Period (with Lenin's critical notes). London: Pluto,1971.
- BURNHAM, J. The Managerial Revolution. London: Penguin,1945.
- CHESTERMAN, J. ; LIPMAN, A. The Electronic Pirates: DIY crime of the century. London: Comedia/Routledge,1998.
- CILIGA, A. The Russian Enigma. London: Ink Links, 1979.
- CRITICAL Art Ensemble, Electronic Civil Disobedience and Other Unpopular Ideas. New York: Autonomedia,1996.
- CUSUMANO, M.; YOFFIE, D. Competing on Internet Time: lessons from Netscape and its battle against Microsoft. New York: Free Press,1998.
- DJILAS, M. The New Class: an analysis of the Communist system. London, Unwin Books,1966.
- DYSON, E. Release 2.0: a design for living in the digital age. London: Viking,1997.
- ELGER, T Valorisation and "Deskilling": a critique of Braverman. Capital & Class, n. 7, p. 58-99, primavera,1979.
- ELLIOTT, L. Rise and Rise of the Super-Rich. The Guardian, G2 section, p. 2-3, 14 jul,1999.
- ENGELS, F. Socialism: Utopian and Scientific. Beijing :Foreign Languages, 1975.
- FROW, J. Information as Gift and Commodity. New Left Review, n. 219, p. 89-108, set./out.,1996.
- FUKUYAMA, F. The End of History and the Last Man. London: Penguin,1992.
- GARRATT, S. Adventures in Wonderland: a decade of club culture. London: Headline,1998.
- GEISE, M . From ARPAnet to the Internet: a cultural clash and its implications in framing the debate on the information superhighway. In: STRATE, L.;

- JACOBSON, R.; GIBSON, S. (Eds.) Communications and Cyberspace: social interaction in an electronic environment. New Jersey: Hampton Press, 1996. p. 123-141.
- GHOSH, R Cooking Pot Markets: an economic model for the trade in free goods and services on the Internet. First Monday, 1998. Disponível em: [dxm.org/tcok/cookingpot/](http://dxm.org/tcok/cookingpot/).
- GORZ, A. Critique of Economic Reason. London: Verso, 1989.
- GREENWALD, J. Heroes of a Wild and Crazy Stock Ride. Time, 3 ago , p. 46-47, 1998.
- HAGSTROM, W. Gift Giving as an Organisational Principle in Science. In: BARNES, B. ;
- EDGE, D. (Eds.). Science in Context: readings in the sociology of science. Milton Keynes: The Open University, 1982. p. 21-34.
- HALL, S. ; JACQUES, M. (Eds.) New Times: the changing face of politics in the 1990.. London: Lawrence & Wishart,.1989.
- HAMMAN, R. Computer Networks Linking Network Communities: effects of AOL use upon pre-existing communities In: ARMITAGE, J; ROBERTS, J. (Eds.). Exploring Cyber-Society: social, political and cultural issues. conference papers, 5-7 jul, 1999. v. 1.
- HEGEL, G. Logic. Oxford: Oxford University Press, 1873.
- HERF, J. Reactionary Modernism: technology, culture and politics in Weimar and in the Third Reich. Cambridge: Cambridge University Press,1984.
- HUDSON, D. There's No Government Like No Government (interview with Louis Rossetto). San Francisco Bay Guardian, 6 nov, 1996. p. 30-34.
- HYDE, L. The Gift: imagination and the erotic life of property. London: Vintage,1996.
- ISRAEL, J. (Ed.) Building the Organisational Society: Essays on Associational Activities in Modern America. New York: Free Press,.1972.
- JAMES, M. State of Bass: Jungle - the story so far. London: Boxtree, 1997.
- KADLEC, D. Internet Mania. Time, 18 jan 1999. Personal Time, Your Money. Disponível em: [cgi.pathfinder.com/time/magazine/articles](http://cgi.pathfinder.com/time/magazine/articles).
- KATZ, J. The Digital Citizen. Wired, v. 5, n..12, p. 68-82, 274-275. dez, 1997.
- KELLY, K. Out of Control: the new biology of machines. London: Fourth Estate,1994.
- KELLY, K. New Rules for the New Economy: twelve dependable principles for thriving in a turbulent world. Wired, v. 5, n.9, p.140-144, 186-197, set.1997.
- KLEINMAN, N. Don't Fence Me In: Copyright, Property and Technology' in STRATE,  
L.: JACOBSON, R.; GIBSON, S. (Eds.), Communications and Cyberspace: social interaction in an electronic environment. New Jersey: Hampton Press, 1996. p.59-82.
- KOLLOCK, P. The Economics of Online Cooperation: gifts and public goods in cyberspace In: SMITH, M.; Kollock, P. (Eds.). Communities in Cyberspace,

- London: Routledge, 1999. p. 220-239.
- KOHN, A. Studies Find Reward Often No Motivator. Free Software Foundation, 1998. Disponível em: [www.fsf.org/philosophy/motivation.html](http://www.fsf.org/philosophy/motivation.html).
- KOJÈVE, A. Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the 'Phenomenology of Spirit', Ithaca NY: Cornell University Press, 1969.
- KROKER, A. ; WEINSTEIN, M. Data Trash: the theory of the virtual class, Montreal: New World Perspectives, 1994.
- LANG, B. Free Software For All: freeware and the issue of intellectual property', Le Monde Diplomatique, jan. 1998 . Disponível em: [www.monde-diplomatique.fr/md/en/1998/01/12freesoft.html](http://www.monde-diplomatique.fr/md/en/1998/01/12freesoft.html).
- LEONARD, A. Mutiny on the Net. Salon, 1998. Disponível em: [www.salonmagazine.com/21st/feature/1998/03/cov\\_20feature.html](http://www.salonmagazine.com/21st/feature/1998/03/cov_20feature.html).
- LEONARD, A. Let My Software Go!. Salon, 1998 a. Disponível em: [www.salonmagazine.com/21st/feature/1998/04/cov\\_14feature.html](http://www.salonmagazine.com/21st/feature/1998/04/cov_14feature.html).
- LEONARD, A. The Really New Economy: Red Hat's IPO. Salon, 1999. Disponível em: [www.salonmagazine.com/tech/log/1999/06/09/red.hat/index.html](http://www.salonmagazine.com/tech/log/1999/06/09/red.hat/index.html).
- LENIN, V.I. Will the Bolsheviks Maintain Power? London: Martin Lawrence, 1932.
- LENIN, V.I. What Is To Be Done?: burning questions of our movement. Beijing: Foreign Languages Press, 1975.
- LENIN, V.I. The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky. Beijing: Foreign Languages Press, 1975 a.
- LINUX Online F.A.Q., 1999. Disponível em: [www.linux.org](http://www.linux.org).
- LIPSET, S.M. American Exceptionalism: a double-edged sword. New York: W.W. Norton, 1996.
- MARX, K. Capital: a critique of political economy, volume 3, the process of capitalist production as a whole. London: Lawrence & Wishart, 1959.
- MARX, K. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961.
- MARX, K. A Contribution to the Critique of Political Economy. Moscow: Progress Publishers, 1970.
- MARX, K. Grundrisse. London: Penguin, 1973.
- MARX, K. Capital: a critique of political economy, volume 1, the process of the production of capital. London: Penguin, 1976.
- MAUSS, M. The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies. London: Routledge, 1990.
- MAY, C. Thinking, Buying, Selling: Intellectual Property Rights in Political Economy. New Political Economy, v. 3, n. 1, p. 59-78, 1998.
- MAY, C. Capital, Knowledge and Ownership: the "information society" and intellectual property. Information, Communication & Society, v. 3, n. 1, p. 246-249, 1998a.

MCKAY, G. (Ed.) DiY Culture: party & protest in 1990s Britain. London: Verso, 1998.

MCLUHAN, M. Understanding Media: the extensions of man. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

MIDNIGHT Notes Collective Introduction to the New Enclosures. Midnight Notes, n.10, p. 1-9, outono 1990.

NEGRI, T. Capitalist Domination and Working Class Sabotage In: Red Notes, Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Texts of the Theory and Practice of a Class Movement 1964-79, London: Red Notes/CSE Books, 1979.

NEGRI, T. Revolution Retrieved: selected writings on Marx, Keynes, capitalist crisis & new social subjects 1967-83. London: Red Notes, 1988.

NIETZSCHE, F. Thus Spoke Zarathustra, London: Penguin, 1961.

ORTEGA Y GASSET, J The Revolt of the Masses. London: George Allen & Unwin, 1932.

PEROVIC, L. The Flight from Modernity. Bosnia Report, 28 maio 1999. Disponível em: [www.bosnia.org.uk/bosrep/archive.htm](http://www.bosnia.org.uk/bosrep/archive.htm).

PORTER, V. Wanted: a new international law to protect intellectual property rights on the GII. Intermedia, v. 23. n. 4, p. 31-36, set/out. 1995.

PORTERFIELD, K. Information Wants to be Valuable: a report from the first O'Reilly Perl conference, 1998. Disponível em:

[www.netaction.org/articles/freesoft.html](http://www.netaction.org/articles/freesoft.html).

RAYMOND, E. Homesteading the Noosphere. 1998. Disponível em: [sagan.earthspace.net/~esr/writings/homesteading/homesteading.txt](http://sagan.earthspace.net/~esr/writings/homesteading/homesteading.txt).

RAYMOND, E. The Cathedral and the Bazaar, 1998a. Disponível em: [sagan.earthspace.net/~esr/writings/cathedral-bazaar](http://sagan.earthspace.net/~esr/writings/cathedral-bazaar).

RHEINGOLD, H. The Virtual Community: finding connection in a computerised world. London: Secker & Warburg, 1994.

RICARDO, D. The Principles of Political Economy and Taxation. London: Dent, 1973.

ROSSETTO, L. 19th Century Nostrums Are Not Solutions to 21st Century Problems: a trans-atlantic jet streamer on European ideology and political eternal returns. Mute, n. 4, p. 17, inverno/primavera, 1996.

ROSTOW, W.W. Politics and the Stages of Growth. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

SAINT-SIMON, H. de ; HALŽVY, L. The Artist, the Scientist and the Industrial: Dialogue In: TAYLOR, K. (Ed.) Henri Saint-Simon 1760-1825: Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation. London: Croom Helm, 1975. p. 279-288.

SCHILLER, H The Global Information Highway. In: BROOK, J.; BOAL, I. (Eds.), Resisting the Virtual Life: the culture and politics of information. San Francisco: City Lights, 1995. p. 17-33.

DE SOLA POOL, I. Technologies of Freedom: on free speech in the electronic

age. Cambridge Mass: Belknap Press,1983.

SITUATIONIST International The Beginning of An Era. In: KNABB, K. (Ed.) Situationist International Anthology. Berkeley CA: Bureau of Public Secrets, 1981.

STALIN, J. The Results of the First Five-Year Plan: report delivered to the joint plenum of the Central Committee and Central Control Commission of the C.P.S.U. (B), January 7, 1933' In: PROBLEMS of Leninism, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954. p. 489-542.

DE TOCQUEVILLE, A. Democracy in America. New York: Vintage, 1975. v.2.

TOFFLER, A. The Third Wave. London: Pan, 1980.

WELLS, H.G. A Modern Utopia. Leipzig: Bernard Tauchnitz,1913.

WICE, N. Sony Tries to Put MP3 Genie Back in Bottle. Time Digital, 1999. Disponível em: [cgi.pathfinder.com/time/digital/daily/0,2822,24585,00.html](http://cgi.pathfinder.com/time/digital/daily/0,2822,24585,00.html).

WINSTON, B. Media, Technology and Society. London: Routledge, 1998.

WOLF, G. The Curse of Xanadu. Wired UK, jun. 1995, p. 70-85, 112-113.

ZIZEK, S. The Spectre is Still Roaming Around: an introduction to the 150th anniversary edition of the Communist Manifesto. Zagreb: Arkzin, 1998.

Fonte: Cibercultura Online  
(<http://members.fortunecity.com/cibercultura/index.htm>).

## DEBORD E A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

Nildo Viana

Guy Debord nasceu em 1931 e suicidou-se em 1994. Apesar de ter escrito sobre sua própria vida em seu livro *Panegírico*, não nos deixou muitas informações sobre sua história. Alguns fatos fragmentários, tal como o seu gosto por bebidas alcólicas, as suas relações com criminosos comuns e políticos, sua recusa da sociedade moderna. Sabemos, porém, de sua ação política através da Internacional Situacionista e de seu pensamento através de suas obras, em especial, *A Sociedade do Espetáculo*.

Aqui nos interessa sua análise da sociedade moderna, do que ele denomina sociedade do espetáculo. Além de alguns textos menos importantes, a sua visão da sociedade moderna está expressa de forma mais acabada em *A Sociedade do Espetáculo*. Está é também uma das principais obras que expressam as concepções da Internacional Situacionista, organização contestária da qual Debord foi um dos mais destacados representantes e que existiu de 1957 a 1972.

Debord busca na vida cotidiana a base da contestação social de nossa época. O espetáculo produzido pela sociedade capitalista fundamentada na mercantilização de tudo e no fetichismo generalizado abre caminho para sua teoria crítica da sociedade moderna, da qual trataremos no presente ensaio.

### A Sociedade Espetacular

Marx afirmou que, à primeira vista, a sociedade capitalista aparece como uma “imensa coleção de mercadorias” (1). Parafrazeando Marx, Debord afirma que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (Debord, 1997, p. 13).

O que é o espetáculo? Debord nos apresenta inúmeras características do espetáculo. Ele “não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas por imagens”; é também uma cosmovisão; resultado e projeto do capitalismo; o “modelo atual da vida dominante na sociedade”; a “afirmação onipresente da escolha já feita na produção, e o consumo que decorre desta escolha; “a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente”; “a presença permanente dessa justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna”; o sentido da prática total; “a principal produção da sociedade atual”; herdeiro da filosofia baseada nas categorias do ver; “sonho mau”; etc., etc.

Richard Gombim esclarece com mais precisão o significado do espetáculo: “a degradação e a decomposição da vida cotidiana correspondem à transformação do capitalismo moderno. Nas sociedades de produção do século XIX (cuja racionalidade era a acumulação de capital), a mercadoria tinha-se tornado um fetiche na medida em que era considerada como figurando um produto (objeto), e não uma relação social. Nas sociedades modernas, em que o consumo é a última *ratio*, todas as relações humanas têm sido impregnadas da racionalidade do intercâmbio mercantil. É o motivo por que o vivido se afastou ainda mais numa representação: tudo aí

é representação. É a este fenômeno que os situacionistas chamam espetáculo (a concepção de Lefebvre é mais neutra: o espetáculo moderno, para ele, deve-se simplesmente à atitude contemplativa dos seus participantes). O espetáculo instaura-se quando a mercadoria vem ocupar totalmente a vida social. É assim que, numa economia mercantil-espetacular, à produção alienada vem juntar-se o consumo alienado. O pária moderno, o proletário de Marx, não é já tanto o produtor separado do seu produto como o consumidor. O valor de troca das mercadorias acabou por dirigir o seu uso. O consumidor tornou-se consumidor de ilusões”(Gombim, 1972, p. 82).

A sociedade moderna passa a ser compreendida, então, como o reino do espetáculo, da representação fetichizada do mundo dos objetos e das mercadorias. O espetáculo, assim, consagra toda a glória ao reino da aparência. Ele domina os homens a partir do momento em que a economia desenvolveu-se por si mesma, sendo o reflexo fiel da produção das coisas e a objetivação infiel dos produtores.

Esta temática de Debord vai de encontro com as teorias da sociedade de consumo. Baudrillard, por exemplo, irá tratar do mundo dos objetos e da esfera do consumo. Lefebvre também não deixou de lado o problema da sociedade de consumo, qualificada por ele de “sociedade burocrática de consumo dirigido”. Erich Fromm irá analisar a passagem da valorização do ser para o ter. Arendt fez considerações sobre a sociedade de consumidores e assim por diante (1). Mas a sociedade de consumo para Debord é a sociedade do espetáculo, da reificação, para utilizar expressão lukacsiana. Porém, isto difere sua abordagem das demais, pois aqui a passagem do ser para o ter é complementada pela passagem para o parecer.

Nesta sociedade, há a produção circular do isolamento (através do automóvel, da televisão, etc.). Desta forma, a temática da separação e do isolamento assumem um papel central na concepção de Debord. O consumo e a imagem (representação reificada) ocupam o lugar da ação direta, do diálogo. Provocam o isolamento e a separação.

Debord retoma a discussão em torno do fetichismo da mercadoria. A mercadoria surge como força que ocupa a vida social e constitui a economia política, “ciência dominante e ciência da dominação”. “O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social (...). A produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente, sua ditadura” (Debord, 1997, p. 31).

A abundância da produção de mercadorias produz a preocupação da classe dominante com o proletário enquanto consumidor, criando o “humanismo da mercadoria”, encarregado do “lazer” do trabalhador. “Assim, ‘a negação total do homem’ assumiu a totalidade da existência humana” (Debord, p. 32).

Neste contexto, o consumo deve aumentar sempre, mas este aumento só é possível pelo motivo de que contem em si uma privação, “a privação tornada mais rica”. O consumismo derivado daí leva a uma “sobrevivência ampliada”, produzindo também a produção de pseudo-necessidades para garantir esse processo de expansão da produção e do consumo.

Na sociedade em que domina o espetáculo, a oposição a ela também é envolvida por ele. As lutas “espetaculares” são ao mesmo tempo falsas e

reais. São falsas por não colocarem em questão a sociedade do espetáculo e por serem, elas mesmas, espetaculares. São reais pelo motivo de que expressam lutas reais entre classes ou frações de classes.

Segundo Debord, A resistência das regiões subdesenvolvidas não difere muito desta caso. Tal como ele colocou: “a sociedade portadora do espetáculo não domina as regiões subdesenvolvidas apenas pela hegemonia econômica. Domina-as como sociedade do espetáculo. Nos lugares onde a base material ainda está ausente, em cada continente, a sociedade moderna já invadiu espetacularmente a superfície social. Ela define o programa de uma classe dirigente e preside sua formação. Assim como ela apresenta os pseudo-bens a desejar, também oferece aos revolucionários locais os falsos modelos de revolução” (p. 39).

A sociedade do espetáculo também transforma a revolta em rebelião puramente espetacular, através da transformação da insatisfação em mercadoria. O mesmo ocorre, com algumas diferenças de pormenor, no capitalismo de estado (2). Segundo Debord, “a satisfação denuncia-se como impostura no momento em que se desloca, em que segue a mudança dos produtos e a das condições gerais de produção. Aquilo que, com o mais perfeito descaramento, afirmou sua própria excelência definitiva transforma-se no espetáculo difuso e também no espetáculo concentrado. É apenas o sistema que tem que continuar: Stálin tanto quanto a mercadoria fora de moda são denunciados por aqueles mesmos que os impuseram. Cada nova mentira da publicidade é também a confissão da mentira anterior” (Debord, p. 47).

Neste contexto, Debord analisa o marxismo a partir da obra de Marx. Coloca em evidência o ponto de vista revolucionário da teoria de Marx e sua transformação em ideologia, tanto pela social-democracia quanto pelo bolchevismo. Debord faz uma severa crítica a diversas correntes políticas, tais como o anarquismo, a social-democracia, o kautskismo, o leninismo, o stalinismo, o trotskismo. Para ele, a social-democracia e o bolchevismo inauguram a ordem de coisas que expressa o espetáculo moderno: “a representação operária opôs-se radicalmente à classe” (Debord, p. 68).

Qual é a alternativa para a sociedade do espetáculo? Como se pode trilhar um caminho alternativo que não passe pela social-democracia, pelo bolchevismo ou pelo anarquismo? Debord retoma a resposta dada já na década de vinte pelos chamados “comunistas conselhistas” (Korsch, Pannekoek, Mattick, Rühle, etc.) (3): os conselhos operários são a forma de emancipação proletária. Tais conselhos rompem com a idéia de representação, tanto parlamentar (social-democracia) quanto a vanguardista-partidária (bolchevismo). Segundo Debord, “a organização revolucionária só pode ser a crítica unitária da sociedade, isto é, uma crítica que não pactua com nenhuma forma de poder separado, em nenhum ponto do mundo, e uma crítica formulada globalmente contra todos os aspectos da vida social alienada” (p. 85).

Assim, ele propõe os conselhos operários como alternativa global para a alienação global: “quando a realização sempre mais avançada da alienação capitalista em todos os níveis, ao tornar sempre mais difícil aos trabalhadores reconhecerem e nomearem sua própria miséria, os coloca na alternativa de recusar a totalidade de sua miséria, ou nada, a organização



revolucionária deve ter aprendido que não pode combater a alienação sob formas alienadas” (Debord, p.85).

Aqui notamos um aspecto do situacionismo e do pensamento de Debord que continua extrema e ortodoxamente marxista: “vemos o que esta concepção tem de radical; o corte que ela opera com todo o movimento de esquerda deste meio século confere-lhe um tom milenarista, herético. Sobre um ponto, entretanto, ela parece dar ainda prova de ortodoxia: o sujeito revolucionário, o portador da revolução, o emancipador, permanece, para a Internacional Situacionista, o proletariado” (Gombin, 1972, p. 86).

Enfim, estas são as principais colocações de Debord sobre a sociedade do espetáculo e de suas características.

### **Observações Finais**

A obra de Debord representa uma determinada concepção de sociedade moderna. Trata-se de uma concepção que parte de uma perspectiva crítica e de oposição a esta sociedade. Debord se filia ao chamado esquerdismo, sendo um representante da Internacional Situacionista. Porém, ele faz sua crítica da sociedade moderna de forma diferente do que a esquerda tradicional costuma fazer. Os conceitos mais importantes para a esquerda tradicional são os de exploração, imperialismo, etc., e o *locus* privilegiado de debate é a esfera da economia e da política. Isto será criticado de forma intensa pelos representantes da Internacional Situacionista e por Debord em particular. A separação entre economia e política e entre estas “esferas” da realidade e as demais. A própria separação é questionada como um produto

da ideologia espetacular. A realidade foi separada mas não existe tal separação na realidade.

Debord focaliza sua crítica à sociedade moderna concebendo-a como sociedade do espetáculo e esta se caracteriza pela generalização do fetichismo da mercadoria que invade a vida cotidiana. A crítica da vida cotidiana torna-se o fundamento da crítica à sociedade moderna. O espaço (e juntamente com ele o urbanismo, a arquitetura, etc.), o tempo, o lazer, a cultura, a arte, a comunicação e tudo o mais é perpassado por esta alienação generalizada da sociedade contemporânea.

Tendo em vista que a alienação é total, então Debord propõe a contestação total do capitalismo moderno (Debord, 1961). Segundo Gombin, “esta consiste numa multidão de atos espontâneos tendentes a modificar radicalmente o espaço-tempo atribuído pela classe dominante. A nova revolução não poderia, pois, aspirar à simples tomada de poder, a uma renovação da equipe ou da classe dirigente: é o próprio poder que é necessário suprimir para realizar a arte, que é o objetivo último. A realização da poesia, que será também a sua ultrapassagem, exige, evidentemente, um reconhecimento dos seus próprios desejos (asfixiados pela sociedade do espetáculo e rebaixados a pseudo-necessidades): a palavra livre, a comunicação verdadeira (e não mais unilateral e manipulada), a recusa do trabalho produtivo como trabalho produtivo, a recusa igualmente da hierarquia, de toda a autoridade e de toda especialização. O homem libertado não será mais o *homo faber*, mas o artista, quer dizer, o criador das suas próprias obras. A revolução, será, portanto, um ato de afirmação da subjetividade de cada um no terreno da cultura, que é o terreno mais vulnerável da civilização moderna. Porque é a

arte que revela em primeiro lugar o estado de decomposição dos valores: o que Marx e Engels não viram ou não quiseram ver; ora, a cultura, ao mesmo tempo que reflete as forças dominantes da sua época, é também e já o projeto de sua ultrapassagem. Os grandes artistas foram também grandes profetas revolucionários: Latréamont, Rimbaud, que ultrapassaram a sua época na e pela sua obra. Trata-se de retomar esse fio que, depois, se perdeu (pois que a obra de arte moderna se tornou uma mercadoria como qualquer outra). Trata-se de recriar uma linguagem de comunicação na comunidade do diálogo: a contestação será também a procura dessa linguagem, é o motivo por que será antes de mais uma revolução cultural. O dadaísmo e o surrealismo começaram a destruir a linguagem (alienada) antiga: mas não souberam encontrar um novo estilo de vida. O seu fracasso explica-se pela imobilização do assalto revolucionário desse primeiro quarto de século. (...). Parafraseando os esquerdistas, poderíamos dizer que os homens serão felizes no dia em que forem todos artistas” (Gombin, 1972, p. 92-94).

Desta forma, a modernidade é a sociedade do espetáculo. O reino do fetichismo e do consumo. Um mundo fragmentado, separado. A modernidade, tal como Lefebvre já havia colocado, é a última estratégia da dominação burguesa. Neste sentido, para Debord, a sociedade moderna é a negação da humanidade e somente a recuperação desta poderá promover a negação da sociedade moderna. Enfim, trata-se de uma concepção severa e verdadeira sobre a sociedade moderna e a modernidade. Uma acusação do seu caráter alienante, fetichista, espetacular.

## Bibliografia

- ARENDDT, Hanna. A Condição Humana. 8a edição, Rio de Janeiro, Forense, 1997.
- DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. Considerações sobre a Sociedade do Espetáculo. In: A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. Panegírico. Lisboa, Antígona, 1995.
- DEBORD, Guy. Perspectives de Modification Consciente de la vie Quotidienne. In: Internationale Situationniste, nº 6, Agosto de 1961.
- FROMM, Erich. Ter ou Ser? 10a edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- GOMBIN, Richard. As Origens do Esquerdismo. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1972.
- LEFEBVRE, Henri. A Vida Cotidiana no Mundo Moderno. São Paulo, Ática, 1990.
- LÊNIN, W. O Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo. São Paulo, Global.

LUKÁCS, Georg. História e Consciência de Classe. 2a edição, Rio de Janeiro, Elfos, 1989.

MARX, Karl. O Capital. 3a edição, vol. 1, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

VIANA, Nildo. O Capitalismo de Estado da URSS. in: Revista Ruptura.

VIANA, Nildo. A Utopia Concreta Contra o Realismo Político. in: Revista Ruptura.

### Notas

(1) O processo de mercantilização das relações sociais é o elemento fundamental para explicar a sociedade de consumo e está intimamente ligado com a questão da composição orgânica do capital. Sobre a mercantilização das relações sociais, cf. Viana, Nildo. A Utopia Concreta Contra o Realismo Político. in: Revista Ruptura.

(2) Debord é um dos teóricos que defendem que o regime da antiga União Soviética, Leste Europeu, China, Albânia, etc., era um capitalismo de estado, não tendo nada a ver com uma sociedade autenticamente socialista. Os primeiros defensores desta tese foram os esquerdistas russos de oposição ao bolchevismo e os esquerdistas alemães, holandeses e italianos, duramente criticados por Lênin, em O Esquerdismo, A Doença Infantil do Comunismo.

(3) Os comunistas conselhistas também foram chamados de “comunistas de

esquerda”, de “comunistas de princípios”, de “esquerdistas” e de “comunistas internacionalistas”. Fizeram feroz oposição ao regime soviético e ao leninismo, tanto do ponto de vista filosófico quanto político e econômico (sobre tal corrente e sua influência sobre a Internacional Situacionista, cf. o livro citado de Gombim).

Fonte: Núcleo de Pesquisa Marxista ([www.npm.hpg.ig.com.br](http://www.npm.hpg.ig.com.br)).

**DEFINIÇÕES\*****Internacional Situacionista**

*Publicado no #1 da Internacional Situacionista, de 01-06-1958. Traduzido para o espanhol por Julio Gonzales del Rio Raims e incluído na coletânea A Criação Aberta e seus Inimigos - editora La Piqueta (Madri, 1977).*  
 .....

**SITUAÇÃO CONSTRUÍDA**

Momento da vida, construído concreta e intencionalmente para a organização coletiva de um ambiente unitário e de um jogo de acontecimentos.

**SITUACIONISTA**

Que ou quem se relaciona com a teoria e/ou a prática da construção de situações. Quem se dedica a construir situações. Membro da Internacional Situacionista.

**SITUACIONISMO**

Vocábulo carente de sentido, derivação abusiva do vocábulo situacionista. Não existe situacionismo, pretensa doutrina de interpretação dos feitos existentes. A noção de situacionismo foi concebida pelos anti-situacionistas.

**PSICOGEOGRAFIA**

Estuda os efeitos do meio geográfico, ordenado conscientemente ou não, e suas influências sobre o comportamento afetivo dos indivíduos.

**PSICOGEOGRÁFICO**

Relativo à psicogeografia. Estudo e transmissão das realidades psicogeográficas.

**DERIVA**

Modo de comportamento experimental, ligado às condições da sociedade urbana; técnica que consiste em passar apressado, por ambientes diversos. Designa, também e mais particularmente, a duração de um exercício contínuo dessa experiência.

**URBANISMO UNITÁRIO**

Teoria do emprego conjunto das artes e técnicas para a construção integral de um meio, em união dinâmica com experiências de comportamento.

**TERGIVERSAÇÃO (DESVIO) \*\***

Abreviação da fórmula: tergiversação (desvio) de elementos estéticos pré-fabricados. Integração de produções atuais ou passadas da arte, numa construção superior à média. Ou seja: não há pintura nem música situacionista, mas um uso situacionista desses meios. Num sentido mais primitivo, a tergiversação (desvio) no interior das antigas esferas culturais é um ato de propaganda que testemunha a mesquinhez e a perda de importância dessas esferas.

**CULTURA**

Reflexo e prefiguração, em cada momento histórico, das possibilidades de organização da vida cotidiana. Complexo estatístico de sentimentos e costumes, mediante o qual uma coletividade se relaciona com a sobrevivência que lhe é fornecida objetivamente pela economia. (Definimos este termo somente na perspectiva da criação de valores, e não de sua doutrina).

## DECOMPOSIÇÃO

Processo de autodestruição das formas culturais tradicionais, em consequência do aparecimento de técnicas superiores de dominação da natureza, que permitem e exigem instituições culturais superiores. Distinguem-se: uma fase ativa de decomposição, demolição efetiva das velhas estruturas, que acabou em 1930; uma fase de repetição que domina desde então. O atraso na passagem da decomposição às instituições novas decorre do atraso na liquidação revolucionária do capitalismo.

\*Optamos por usar o título original (*Définitions*) ao contrário dos tradutores portugueses que usam "Vocabulário Paródico" (N. do Rizoma).

\* \*Também traduzido como o neologismo deturramento (*détournement*) significando literalmente plágio alterado (N. do Rizoma).

Texto extraído do site Archivo Situacionista Hispano ( <http://www.sindominio.net/ash/> ) e livremente traduzido pelo Coletivo de Tradutores da Biblioteca Virtual Revolucionária.

Fonte: Biblioteca Virtual Revolucionária ([www.geocities.com/autonomiabvr/](http://www.geocities.com/autonomiabvr/)).

## ENTRE MARXISMO E SURREALISMO

Peter Wollen

Em duas fases desenvolveu-se o marxismo ocidental. A primeira seguiu-se à 1ª Guerra Mundial e à revolução bolchevique. Em 1923, Lukács publicou sua coletânea de ensaios “História e Consciência de Classes” e Karl Korsch, o livro “Marxismo e Filosofia”. Os anos imediatamente posteriores à guerra trouxeram à Europa um processo de fermentação revolucionária; uma vez dissolvido esse processo, a União Soviética ficou sozinha e isolada, mas de volta ao topo de um movimento internacional desmoralizado. Logo foi o movimento, então, ameaçado, e atacado pelo fascismo; a isso se acrescenta a queda, nas mãos de Stalin, da cidadela do comunismo, a União Soviética. Os primeiros escritos de Lukács e Korsch são o produto dessa época de fermentação revolucionária. O marxismo essencial iria surgir mais tarde, à sombra do fascismo – enquanto Antonio Gramsci estaria a cumprir pena numa prisão italiana, enquanto Korsch e a Escola de Frankfurt conheciam o exílio americano. Só Lukács bandeia-se para o Leste e faz as pazes com o stalinismo, ao qual amolda sua posição teórica.

A segunda fase do marxismo ocidental veio depois da 2ª Guerra Mundial e com o triunfo (juntamente com seus aliados norte-americanos) da União Soviética sobre o fascismo. O crescimento dos movimentos de resistência ao fascismo e a dinâmica da vitória conduziram, por sua vez, a um processo revolucionário, que se instalou na Iugoslávia e na Albânia e, enquanto na Grécia era detido, na França e na Itália canalizava-se em direção a formas parlamentares.

Imediatamente depois da guerra, Jean-Paul Sartre começa a duradoura tentativa de mediação entre existencialismo e marxismo, enquanto Lefèbvre publica a “Crítica da vida cotidiana”. Uma guinada decisiva, quando em 1956 a União Soviética reprime a revolução húngara e inúmeros intelectuais

abandonam os partidos comunistas ocidentais. São deste exato momento os primórdios das novas esquerdas e das correntes intelectuais, que conduziram aos acontecimentos de 68.

A mudança de centro do marxismo ocidental, da Alemanha para a França, um resultado da catástrofe fascista e da falta, na Alemanha, de um movimento de resistência mais amplo, conduziu a uma mudança de prioridades temáticas. Mudança, no entanto, menos significativa do que se poderia supor. Já antes da guerra, abria-se à influência de Hegel (e de Martin Heidegger) o pensamento francês. Por isso, sem dificuldade puderam ser aceitos, ao serem publicados, depois de 1957, na revista “Arguments” os escritos de Lukács. De fato, havia correspondências evidentes, inúmeras, nos métodos de Sartre e de Lefèbvre.

Debord localiza o início de sua vida “independente” em 1950, o ano em que irrompeu na cena artística e cultural da Rive Gauche parisiense – seus bares, cinemas, livrarias. Seu pensamento foi influenciado por Sartre (o conceito de situação) e Lukács (a dialética sujeito-objeto e a teoria da objetificação). A princípio, Debord via no “Cotidiano” de Lefèbvre uma série de situações sartreanas. Existência - assim argumentara Jean-Paul Sartre - é sempre existência dentro de ambientes, de uma dada situação; o sujeito vive nela e a supera, respectivamente, de acordo com a escolha do seu ser nesta dada situação. A diretiva de Lefèbvre, de transformar o cotidiano, Debord a entendia de tal modo, que cumpria não aceitá-la como dada. O que importava era criar, por meio de atividades artísticas e práticas, situações. Tentava, pelo menos em enclaves do cotidiano, estabelecer uma certa ordem, ordem que haveria de permitir uma atividade inteiramente livre, um jogo, conscientemente instalado nos contextos do cotidiano, não confinado à esfera do tempo livre. Debord, para além da situação, ampliou o raio à cidade e, para além da cidade, à sociedade. O sujeito da transformação foi ampliado do grupo (dos letristas, bem como dos situacionistas, nos

objetivos comuns) para a massa do proletariado, que deveria, ela própria, criar a totalidade das situações sociais em que vivia. Exatamente neste ponto, Debord precisaria pensar para além da esfera das ações possíveis, de si mesmo e de seus amigos imediatos, e confrontar-se com a teoria da revolução. Isto tornou a radicalizá-lo, apontando-lhe a necessidade de reinterpretar o marxismo ocidental sobre um novo fundamento. Em lugar de períodos cambiantes e breves, e de lugares limitados, o espaço e o tempo da vida social teriam de ser transformados como um todo, e a existência social, teoricamente compreendida. Esta seria, conseqüentemente, a teoria da sociedade atual (e da futura) e a forma atual da alienação, idéia-chave de Lefèbvre.

Quando Lukács escreveu “História e Consciência de Classes”, o fato significava uma guinada, do anticapitalismo romântico em direção ao marxismo, possibilitada, por um lado, pela atribuição à classe trabalhadora do papel de sujeito da História; em segundo lugar, pela vinculação da teoria marxiana do fetichismo da mercadoria ao conceito hegeliano da objetificação (Vergegenständlichung) – resultando numa teoria da objetificação, sendo esta a forma da alienação imposta à subjetividade humana capitalismo contemporâneo.

Debord, que leu Lukács com várias décadas de atraso, podia relacionar a teoria lukácsiana da coisificação (Verdinglichung) do trabalho na mercadoria, à sociedade de consumo, no longo período de florescimento do capitalismo keynesiano do após-guerra. Assim como Lukács escreveu durante o primeiro período do fordismo, que era impregnado pela estandardização e pela produção de massas, assim Debord, no segundo, o período do mercado livre e do consumo de massas. A sociedade de consumo confrontava os produtores com seus produtos não apenas na forma da alienação quantitativa, pelas condições de troca, mas também na forma visual, qualitativamente, em reclames, na imprensa e na televisão –

partes constitutivas da forma comum do “mundo da imagem” (spectacle). Para, 10 anos depois, ir de “Reportagem sobre a construção” (1957) à “Sociedade do Espetáculo”, Debord teve de voltar-se para o passado – para o espólio (Vermächtnis) do marxismo clássico, desacreditado pelo terrível experimento do stalinismo, mas, na verdade, só ele como parâmetro para o conceito da revolução proletária (...). O comunismo-dos-conselhos-de-operários (Räte-Kommunismus), com a palavra de ordem “Todo poder aos conselhos”, teve um breve tempo de florescimento no período das insurreições revolucionárias, depois de 1917, e marcou, naquele período, a obra de Lukács, Korsch e Gramsci. Lukács e Gramsci buscavam orientar-se retroativamente pela linha ortodoxa e destacavam o Partido como organizador centralizador de uma classe difusa (o “sujeito” hegeliano, assim como “O Príncipe” de Maquiavel), enquanto Korsch permanecia fiel aos princípios dos conselhos e enfatizava a auto-organização dos operários em seus conselhos, autonomamente formados. Este debate sobre Partido e Conselhos, a necessária mediação entre Estado e Classe, neste período alcançou o ápice, tendo-se tornado porém visível, em seus contornos, já antes da guerra.

As discussões entre Hermann Gorter e Anton Pannekoek (da Holanda), Rosa Luxemburg e Karl Kautsky, no Partido alemão; no russo, entre Alexander Bogdanow e Lenin – desviaram os debates do pós-guerra para longe dos conselhos operários. Nos tempos imediatamente pós-revolucionários, Lenin polemizava, principalmente, tanto contra os comunistas holandeses que defendiam os conselhos, como contra Bogdanow. Pessoas como Lukács e Korsch, que não haviam tomado parte no movimento anterior à guerra, estavam conscientes de que apenas repercutiam o eco das titânicas lutas de seus predecessores. O pano de fundo imediato desta disputa deve ser visto na formação dos conselhos operários na revolução russa de 1905, totalmente imprevisível, e na afirmação do sindicalismo como concorrente do marxismo na Europa ocidental (e, com chegada ao poder da

“International Workers of the World”/IWW, também nos Estados Unidos). É, além disso, significativo, que o desenvolvimento holandês assim como o russo estivessem ligados à heterodoxia filosófica (e igualmente política) – Pannekoek e Gorter defendiam a religião monística da ciência de Joseph Dietzgen, e Bogdanow, o positivismo monístico de Ernst Mach. Tais desvios filosóficos correspondiam ao desejo de encontrar, na política, uma tarefa para a subjetividade coletiva, que, de longe, ultrapassava as fronteiras estabelecidas pelo socialismo científico, com o objetivo de aproximá-la da mística sindicalista da classe operária como um coletivo e a ênfase, em decorrência, no ativismo (em sua forma extrema, em Georges Sorel).

Depois da revolução dos bolcheviques, os comunistas de esquerda com as tendências filosóficas do cientismo de Dietzgen e Mach (sua ênfase no monismo e no fator subjetivo na ciência) e, com a garantia das “atenções” que Marx lhe dedicava, de Hegel se tornaram adeptos “ferrenhos”.

Lukács e Korsch não se restringiram a apenas tratar Hegel como precursor de Marx, tendo estabelecido, no próprio marxismo, conceitos e métodos hegelianos: inclusive os da totalidade e do sujeito. Deste modo, o comunismo-dos-conselhos-de-operários surgiu como reedição marxista das idéias sindicalistas e o marxismo ocidental, como uma retomada filosófica do socialismo científico. A ligação entre ambos foi assegurada pela transformação de formas românticas, vitalistas e libertárias de ativismo em categorias do subjetivismo e da práxis. Tais categorias incluíam agora a auto-consciência do proletariado como classe. No mesmo passo, e radicalmente, Lukács e Korsch romperam com o marxismo clássico e sofreram uma derrota política muito mais séria do que as de seus predecessores. Assim como o marxismo ocidental, também na França foi revivificado o comunismo-dos-conselhos, depois da 2<sup>a</sup> Guerra Mundial, pelo grupo “Socialisme ou Barbarie”. (.....) Para Debord, como para o grupo, o fato de ser o Partido Comunista burocrático na forma e na ideologia, antes

um poder da ordem do que uma força revolucionária, significava: não fundar um novo partido, mas rejeitar a própria idéia de partido. Em vez de um Partido, que estaria necessariamente separado das massas, a revolução deveria ser feita pelos próprios operários, organizados em conselhos auto-administrados.

Com isso, distancia-se, do modelo leninista, o próprio conceito de revolução. Em vez de aspirar ao poder do Estado, imediatamente deveriam os Conselhos passar à eliminação do Estado. A revolução significava a realização imediata do direito de liberdade, a eliminação de todas as formas de coisificação (Verdinglichung) e de alienação, sua substituição por formas de subjetividade não amordaçadas. Assim tornou a alçar-se o fantasma sindicalista, a procurar a Social-Democracia, fortificado pelas armas filosóficas do marxismo ocidental. Em conexão com o temperamento de Debord, só agora, verdadeiramente, as coisas iam ficando perigosas. Lukács sempre assumira a existência de mediações dentro da totalidade e de formas de unidade dentro da diferença. A visão maximalista de Debord buscava, ao contrário, aniquilar toda e qualquer separação, para alcançar a unidade de sujeito e objeto, de práxis e teoria, de base e superestrutura, de política e administração, numa única totalidade não-mediada.

O impulso por trás deste maximalismo tinha origem na idéia da transformação da vida cotidiana. Esta, por sua vez, foi desenvolvida a partir da idéia lefèbvreana do homem total (ou seja, não-alienado). Como primeiro marxista francês, Lefèvre revivificou as idéias humanistas do jovem Marx; e, ainda que jamais tenha colocado em questão o papel proeminente da economia na teoria de Marx, argumentava que o marxismo havia sido reduzido, erroneamente, às esferas política e econômica, enquanto sua análise na verdade deveria ser ampliada a todo aspecto da vida cotidiana em que houvesse alienação – na vida privada e no tempo livre, assim como no trabalho. O marxismo precisava de uma sociologia atual relacionada à



cultura, que não deveria recuar aterrorizada ante o trivial. Em última conseqüência, o marxismo significava não apenas a transformação das estruturas econômicas e políticas, mas “a transformação da vida até o âmago de suas particularidades, até suas minúcias cotidianas”. Economia e política seriam apenas um meio para a realização de uma humanidade total, não-alienada.

Lefèbvre começou sua carreira intelectual nos anos vinte, em estreita ligação com André Breton e os surrealistas. Membro do grupo “Philosophies”, em 1925 foi co-assinante de um manifesto contra a Guerra do Marrocos, tendo trabalhado juntamente com os surrealistas pelo menos até sua entrada no Partido Comunista, em 1928. A posteriori – a despeito de querelas pessoais e políticas –, se vê com clareza o quanto Lefèbvre devia a Breton: não apenas a idéia da transformação do cotidiano, um conceito surrealista fundamental, mas até mesmo a proximidade com Hegel e Marx. “Mostrou-me um livro sobre a sua mesa, a tradução da Lógica de Hegel feita por Vera, uma tradução não de todo ruim, e disse, de algum modo depreciativamente, algo como: ‘Mas nem isso você leu?’ Alguns dias depois comecei a ler Hegel, que me conduziu a Marx.”

Breton nunca deixou dúvida sobre sua ligação com Hegel: “O fato é que eu, desde a primeira vez que me deparei com Hegel (...), eu mergulhei em seus pensamentos; e que, para mim, seu método faz todos os outros parecerem mendicância. Onde não opera a dialética de Hegel, para mim não existe um pensamento, uma esperança de verdade.”

Historiadores do marxismo ocidental tentaram desqualificar Breton, ao acusá-lo de “perversão” ou de falta de “seriedade”. Talvez porque, como Debord, mas diferentemente de todos os outros marxistas ocidentais, Breton jamais foi professor universitário. Sem dúvida, suas interpretações de Hegel, ou mesmo as de Freud, as de Marx, as do amor e as da arte (para

nomear seus temas mais importantes), muitas vezes, eram incomuns. Mas permanece um fato: é impensável, sem ele, a cultura francesa contemporânea. Ele desenvolveu não só uma teoria e práxis da arte, que foi amplamente influente (talvez mais do que qualquer outra, em nosso tempo), mas descobriu, para a França, também Freud e Hegel; primeiramente, para o seu círculo mais próximo; depois, para o mundo dos especialistas (Lefèbvre, Jaques Lacan, George Bataille, Claude Levi-Strauss); e, finalmente, para a cultura geral. Também no que tange à política, a partir de meados dos anos vinte, ele era conseqüentemente dono de vontade própria (eigenwillig); por questões de princípio (prinzipielle Erwägungen), entrou para o Partido Comunista e tornou a deixá-lo; ofereceu apoio a Trotski, em seus trágicos anos derradeiros; e conferiu brilho ao perseguido e camaleônico (schillernd) movimento trotskista. Os anos vinte foram um período de vanguardismo dinâmico, em muitas relações uma migração (Verlagerung) de energias que haviam sido liberadas pela revolução russa. Os surrealistas se identificavam com a revolução e, em suas próprias organizações, imitavam muitas das características do leninismo. Ao publicar, por exemplo, um órgão central, manifestos e panfletos de agitação; ao vigiar a pureza da linha; e ao excluir os dissidentes – características que, obviamente, também os situacionistas mantiveram.

Como os surrealistas, também a vanguarda soviética queria revolucionar a arte de um tal modo que, de longe, ultrapassava uma transformação de forma e conteúdo. O que se almejava era muito mais uma mudança de sua inteira função social. Mas enquanto Breton queria integrar a arte e a poesia no cotidiano, a União Soviética estava a caminho de subordinar a arte à produção. Em ambos os casos, deveriam ser reprimidas as formas de arte burguesas, mas os artistas e teóricos soviéticos enfatizavam uma afinidade da arte com a ciência e com a tecnologia; tentavam ligar a arte à indústria moderna; e exigiam que artistas se tornassem operários ou ‘especialistas’. Beleza, sonhos e criatividade não passariam de conceitos burgueses, vazios.

Na nova sociedade soviética, a arte deveria encontrar uma função produtiva para si mesma e, nesta função produtiva, ela até mesmo deixaria de ser arte. “Morte à arte, viva a produção!”

Deste modo, a cientificidade do marxismo ortodoxo e o produtivismo da ideologia soviética pós-revolucionária entraram na visão de mundo do artista militante. O vanguardismo ocidental de Breton ia na direção oposta, impossível de se unir à indústria moderna, antifuncionalista, profundamente desconfiado ante a unidade de materialismo e positivismo e, a partir daí, libertar as qualidades de poetas românticos e decadentes de sua existência sombria para as margens da literatura. A vida deveria ser estetizada, não deveria a arte ser funcionalizada para a produção. (....)

Havia três importantes diferenças entre Breton e Lukács. Primeiramente, o próprio Breton era mais poeta do que crítico, os problemas da práxis, para ele, por isso mesmo se localizaram imediatamente na esfera da arte. Por isso, nele, a postura teórica se achava em conexão direta com o próprio criar. Segundo, como resultado de sua ocupação com a psiquiatria médica, voltou-se para Freud e, ainda antes de conhecer Marx, integrou a seu próprio pensamento elementos da teoria psicanalítica. Numa certa relação, para Breton, Freud desempenhava um papel semelhante ao que Georg Simmel ou Max Weber desempenharam para Lukács. O interesse de Breton por Freud trouxe-o para a psicologia, Lukács veio para a sociologia. Deste modo, Breton leu Marx ou Lenin e perguntou pela consciência, em vez de, como Lukács, perguntar pela sociedade. Em terceiro lugar, apesar do seu hegelianismo, Breton sempre foi pela especificidade e pela autonomia da revolução artística, tanto do ponto de vista intelectual como organizatório. (...)

A lógica da argumentação de Breton parte de que seria tarefa da revolução social superar a restritiva “dependência” das fronteiras econômicas e

sociais. Até lá, deveria a arte zelar estritamente por sua “invulnerável autonomia”. Ele nega a idéia de uma arte proletária. (...)

Enquanto escrevia isso, Breton continuava ainda membro do Partido. Só em 1933 é que se deu a ruptura: por causa do seu apoio público a Trotski, de sua discussão com Aragon sobre a subordinação da arte à política do partido, sua repulsa crescente diante do culto ao trabalho na União Soviética. (...)

Para Breton, eram distintas as teorias marxiana e freudiana, muito embora comparáveis, assim como política e arte – cada qual possui seus próprios objetos e objetivos. Em oposição a Wilhelm Reich ou Herbert Marcuse, Breton tentou a libertação radical do desejo reprimido na organização prática e convencional do comunismo-de-conselhos (Rätekomunismus). Esta migração (Verlagerung) significa também uma mudança semântica no significado da palavra desejo (do inconsciente para o consciente) – uma mudança que permitiu à International Situacionista assumir a palavra de ordem surrealista “Toma teus desejos por realidade”, como o fizeram os *enragés* de Nanterre (em lugar da suspeita “A fantasia no poder”, do Movimento de 22 de Março). A revolução poética precisa ser a revolução política, e vice-versa, incondicionalmente, e em plena consciência.

De: Peter Wollen: “A bitter Victory”, in: “On the Passage of a few people through a rather brief moment in time: The Situationist International 1957-1972”. Boston 1989; tradução do inglês: Eckhard Kloft. Araraquara, 2001;

Tradução do alemão: José Pedro Antunes.  
Publicada inicialmente em <http://www.usinadeletras.com.br>  
Fonte: Revista Outras Palavras  
(<http://orbita.starmedia.com/~outraspalavras/index.html>).

## HENRI LEFEBVRE E A INTERNACIONAL SITUACIONISTA

Kristen Ross



Entrevista conduzida e traduzida para o inglês em 1983.

H.L.: Você vai me perguntar sobre os Situacionistas? É que tenho algo que gostaria de dizer.

K.R.: Ótimo, prossiga.

H.L.: Os Situacionistas... é um assunto delicado, algo que me preocupa profundamente. Em certos pontos toca-me muito intimamente, porque os conheci muito bem. Eu era amigo íntimo deles. A amizade durou de 1957 a 1961 ou '62, o que quer dizer aproximadamente cinco anos. E então nós tivemos uma discussão que se tornou cada vez pior em condições que eu mesmo não entendo muito bem, mas que eu poderia narrar para você. No fim, foi uma história de amor que terminou mal, muito mal. Há histórias de amor que começam bem e terminam mal. E esta foi uma delas. Eu me lembro de uma noite inteira gasta conversando na casa de Guy Debord, onde ele estava vivendo com Michele Bernstein num tipo de estúdio, perto

do lugar em que eu estava morando na rua *Saint Martin*, num quarto escuro, nenhuma luz, nada, um verdadeiro... um lugar miserável, mas ao mesmo tempo um lugar onde havia uma grande troca de energia e irradiação de pensamentos e indagações.

K.R.: Eles não tinham dinheiro ?

H.L.: Não.

K.R.: Como eles viviam ?

H.L.: Ninguém poderia entender como eles sobreviviam. Um dia um de meus amigos (alguém para quem eu tinha apresentado Debord) lhe perguntou, "você vive de que?" E Guy Debord respondeu muito orgulhosamente, "eu vivo de minha sabedoria" [Risos]. De fato, ele deve ter tido algum dinheiro; eu acho que a família dele não era pobre. Os pais dele moravam no Cote d'Azur. Acho que não tenho realmente a resposta. E além disso, Michele Bernstein tinha arranjado um modo esperto para ganhar dinheiro, ou ao menos um pouco de dinheiro. Ou pelo menos isto foi o que ela me contou. Ela disse que fazia horóscopos para cavalos, que eram publicados em revistas de corrida do gênero. Era extremamente engraçado. Ela determinava a data de nascimento dos cavalos e fazia seus horóscopos para predizer o resultado da corrida. E acho que houveram revistas deste tipo que publicaram e pagaram-na.

K.R.: Então o *slogan* situacionista "nunca trabalhe" não se aplicava às mulheres?

H.L.: Sim, se aplicava, porque isto não era trabalho. Eles não trabalhavam;

eles conseguiram viver sem trabalhar em grande parte - claro que, eles tinham de fazer alguma coisa. Fazer horóscopos para cavalos de corrida, creio eu, realmente não era trabalho; em todo caso, acho que era divertido fazer isto, e eles realmente não trabalhavam. Mas eu gostaria de voltar mais longe no tempo, porque tudo começou muito mais cedo. Começou com o grupo COBRA. Eles foram os intermediários: o grupo composto por arquitetos, com o arquiteto holandês Constant, em particular, e o pintor Asger Jorn e as pessoas de Bruxelas - era um grupo nórdico, um grupo com ambições consideráveis. Eles queriam renovar a arte, renovar a ação da arte na vida. Era um grupo extremamente interessante e ativo, que viveu junto nos anos 50 e um dos livros que inspirou a fundação do grupo foi o meu *Crítica da Vida Cotidiana*. Por isso, estive envolvido com eles desde muito cedo. E a figura pivô foi Constant Nieuwenhuys, o arquiteto utopiano que projetou uma cidade utopiana, uma Nova Babilônia - um nome provocante, já que na tradição protestante Babilônia é uma figura do mal. Nova Babilônia era para ser a figura do bem que levou o nome da cidade amaldiçoada e se transformou na cidade do futuro. O desenho da Nova Babilônia data de 1950. E em 1953, Constant publicou um texto chamado *Por uma Arquitetura de Situação*. Este foi um texto fundamental, baseado na idéia de que a arquitetura permitiria uma transformação da realidade do dia a dia. Esta era a concepção que diz respeito à *Crítica da Vida Cotidiana*: criar uma arquitetura que por si mesma instigasse a criação de novas situações. Assim, este texto foi o começo de uma pesquisa inteiramente nova que desenvolveu-se nos anos seguintes, especialmente porque Constant estava muito próximo a movimentos populares; ele era um dos instigadores dos Provos, o movimento Provo.

K.R.: Então havia uma relação direta entre Constant e os Provos ?

H.L.: Oh sim, ele foi reconhecido por eles como o seu pensador, o seu líder, aquele que quis transformar a vida e a cidade. A relação era direta; ele os estimulou.

[...] Durante os anos do pós-guerra, a figura de Stalin era dominante. E o movimento comunista era o movimento revolucionário. Então, depois de '56 ou '57, movimentos revolucionários mobilizaram-se por fora de partidos organizados, especialmente com Fidel Castro. Neste sentido, os Situacionistas não estavam, de qualquer modo, isolados. Seu ponto de origem era a Holanda - Paris, também - mas a Holanda especialmente, e isto estava ligado a muitos eventos em nível mundial, especialmente pelo fato de que Fidel Castro consegue uma vitória revolucionária completamente fora do movimento comunista e dos trabalhadores. Isto foi um evento. E me lembro que em 1957 publiquei um tipo de manifesto, *O romantismo revolucionário*, que estava ligado à história de Castro e a todos os movimentos que acontecem um pouco em todas as partes fora dos partidos. Isto se deu quando deixei o Partido Comunista. Eu senti que estavam acontecendo muitas coisas fora dos partidos estabelecidos e dos movimentos organizados como os sindicatos. Estava acontecendo uma espontaneidade fora das organizações e instituições - e era sobre isso este texto de 1957. Foi este texto que me colocou em contato com os Situacionistas, porque eles deram uma certa importância a ele - antes de atacá-lo mais tarde. Eles tiveram as suas críticas a fazer, é claro; nós nunca estávamos completamente de acordo, mas o artigo foi a base para um certo entendimento que durou por quatro ou cinco anos - e nós continuamos voltando a ele. [...] E então havia os movimentos mais extremistas, como

aquele de Isidore Isou e os Letristas. Eles também tiveram ambições numa escala internacional. Mas aquilo tudo era uma brincadeira. Isto era evidente no modo como Isidore Isou recitava sua poesia dadaísta composta de sílabas sem sentido e fragmentos de palavras. Ele as recitava em cafés. Eu me lembro bem de tê-lo encontrado várias vezes em Paris [...]

K.R.: A teoria situacionista da construção de situações tem uma relação direta com sua teoria dos "momentos"?

H.L.: Sim, essa foi a base de nosso entendimento. Eles mais ou menos disseram-me durante discussões - discussões que duraram noites inteiras - "o que você chama 'momentos', nós chamamos 'situações', mas nós estamos levando isto mais longe que você. Você aceita como momentos tudo o que aconteceu no curso da história (amor, poesia, pensamento). Nós queremos criar momentos novos".

K.R.: Como eles propuseram fazer a transição de um "momento" para uma construção consciente ?

H.L.: A idéia de um momento novo, de uma situação nova, já estava lá no texto de Constant de 1953. Porque a arquitetura de situação é uma arquitetura utópica que supõe uma sociedade nova, a idéia de Constant era que a sociedade não deveria ser transformada no sentido de continuar uma vida chata e monótona, mas no sentido de criar algo absolutamente novo: situações.

K.R.: E como a cidade figura nisto ?

H.L.: Bem, as "situações novas" nunca estavam muito claras. Quando nós falávamos sobre isso, eu sempre dava como um exemplo - e eles não teriam nada a ver com meu exemplo - o amor. Eu disse a eles: na Antiguidade, o amor apaixonado era conhecido, mas não o individual, o amor por um indivíduo. Os poetas da Antiguidade escrevem sobre um tipo de paixão cósmica, física, fisiológica. Mas o amor por um indivíduo só aparece na Idade Média dentro de uma mistura das tradições cristã e islâmica, especialmente no sul da França [...]

K.R.: Mas construir "situações novas" para os Situacionistas não envolvia o urbanismo ?

H.L.: Sim. Nós concordávamos. Eu dizia a eles, o amor individual criou situações novas, havia uma criação de situações. Mas isto não aconteceu num dia, isto se desenvolveu. A idéia deles (e isto também estava relacionado às experiências de Constant) era que na cidade alguém poderia criar situações novas, por exemplo, ligando partes da cidade, bairros que eram espacialmente separados. E este foi o primeiro significado da deriva. Ela foi feita primeiro em Amsterdã, usando *walkie-talkies*. Havia um grupo que foi para uma parte da cidade e que poderia comunicar-se com pessoas em outra área.

K.R.: Os situacionistas usaram esta técnica também ?

H.L.: Oh, eu acho que sim. Em todo caso, Constant fez. Mas houveram experiências situacionistas no Urbanismo Unitário. O Urbanismo Unitário consistiu em fazer com que partes diferentes da cidade se comunicassem com outras. Eles tiveram seus experimentos; eu não participei. Eles usaram

todos os tipos de meio de comunicação - não sei quando exatamente eles usaram *walkie-talkies*. Mas sei que eles eram usados em Amsterdã e em Estrasburgo.

K.R.: Você conheceu as pessoas em Estrasburgo então ?

H.L.: Eles eram meus estudantes. Mas as relações com eles também estavam muito cansadas. Quando cheguei em Estrasburgo em 1958 ou '59, estávamos bem no meio da Guerra da Argélia, e eu só tinha estado em Estrasburgo durante aproximadamente três semanas talvez, quando um grupo de rapazes chegou até mim. Eles eram os futuros Situacionistas de Estrasburgo - ou talvez eles já eram um pouco Situacionistas. Eles me disseram: "Precisamos de seu apoio: vamos montar uma operação na *Vosges*. Vamos fazer uma base militar na *Vosges*, e de lá propagarmo-nos pelo país inteiro. Vamos descarrilhar trens". Eu respondi: "Mas e o exército e a polícia... vocês não estão seguros de ter o apoio da população. Vocês estão precipitando uma catástrofe". Assim, eles começaram a me insultar e a me chamar de traidor. E, após pouco tempo, algumas semanas, eles voltaram a me ver e me falaram: "Você tinha razão, é impossível. É impossível montar uma base militar na *Vosges*. Nós vamos trabalhar em qualquer outra coisa". Deste modo, me encontrava relacionando com eles, e posteriormente eles se tornaram Situacionistas, o mesmo grupo que quis apoiar os argelinos principiando atividades militares na França - era loucura. Mas, você sabe, minhas relações com eles sempre foram muito difíceis. Eles ficavam furiosos por nada. Eu estava vivendo na ocasião com uma mulher jovem de Estrasburgo; eu era o escândalo da Universidade. Ela estava grávida, ela teve uma filha (minha filha Armelle), e era o escândalo da

cidade - um horror, uma abominação. Estrasburgo era uma cidade muito burguesa. E a Universidade não estava fora da cidade, estava bem no meio. Mas, ao mesmo tempo, eu estava dando conferências que tinham muito êxito, em música, por exemplo – música e sociedade. Eu lecionei um curso inteiro de um ano sobre "música e sociedade"; muitas pessoas assistiram, então eu só poderia ser atacado com dificuldades. A mãe de Armelle, Nicole, era amiga dos Situacionistas. Ela estava sempre com eles; ela os convidava. Eles vieram comer em nossa casa, e nós tocamos música - isto era escândalo em Estrasburgo. Então, eis como eu vim a ter relações íntimas, relações orgânicas, com eles - não só porque eu ensinei marxismo na Universidade, mas através de Nicole que era uma intermediária. Guy veio para minha casa ver Nicole, e para jantar. Mas as relações eram difíceis, eles ficavam irritados por coisas minúsculas. Mustapha Khayati, autor do panfleto, estava no grupo.

K.R.: Como foi o efeito do panfleto [*Sobre a Pobreza da Vida de Estudante*] ? Quantas cópias foram distribuídas ?

H.L.: Oh, teve muito êxito. Mas no princípio só foi distribuído em Estrasburgo; então, Debord e outros distribuíram-no em Paris. Milhares e milhares foram dados, certamente dezenas de milhares de cópias, para estudantes. É um panfleto muito bom, sem dúvida. Seu autor, Mustapha Khayati, era tunisiano. Havia vários tunisianos no grupo, muitos estrangeiros que foram posteriormente menos mencionados, e mesmo Mustapha Khayati não se expôs muitas vezes na ocasião porque ele poderia ter tido problemas por causa da sua nacionalidade. Ele não tinha cidadania dupla; ele permaneceu tunisiano e poderia ter tido dificuldades sérias. Mas, de qualquer maneira, em Paris, depois de 1957, eu vi muitos deles, e também

fui passar um tempo com Constant em Amsterdã. Este foi o momento quando o movimento Provo se tornou bastante poderoso em Amsterdã, com a sua idéia de manter a vida urbana intacta, impedindo a cidade de ser eviscerada por auto-estradas e de ser aberta para o tráfego de automóveis. Eles queriam conservar e transformar a cidade em vez de entregá-la completamente ao trânsito. Eles também queriam drogas; eles pareciam contar com drogas para criar situações novas - imaginação estimulada por LSD, era LSD naqueles dias.

K.R.: Entre os situacionistas parisienses também ?

H.L.: Não. Muito pouco. Eles bebiam. Na casa de Guy Debord, nós bebíamos tequila com a adição de um pequeno mescal. Mas nunca... mescalina, um pouco, mas, de qualquer forma, muitos deles não tomavam nada. Este não era o modo pelo qual eles queriam criar situações novas [...]

K.R.: O projeto de Constant previa o fim do trabalho ?

H.L.: Sim, até certo ponto. Sim, eis o início: mecanização completa, a automatização completa do trabalho produtivo, que libera as pessoas para fazerem outras coisas. Ele foi um dos únicos que considerou o problema.

K.R.: E os situacionistas, também ?

H.L.: Sim [...]. E, assim, uma mudança completa nos movimentos revolucionários começa em 1956-57, movimentos que deixam para trás organizações clássicas. Que bonita é a voz de grupos pequenos tendo influência.

K.R.: Assim, a existência real de micro-sociedades ou de pequenos grupos como os Situacionistas era por si só uma situação nova ?

H. L.: Sim, até certo ponto. Mas, novamente, nós também não devemos exagerar. Para quantos deles ela existia ? Você sabe que a Internacional Situacionista nunca teve mais de dez membros [de cada vez]. Havia dois ou três belgas, dois ou três holandeses, como Constant. Mas eles eram todos imediatamente expurgados. Guy Debord seguia o exemplo de Andre Breton. As pessoas eram expulsas. Eu nunca fui parte do grupo. Eu poderia ter sido, mas tive cuidado desde que conheci o caráter de Guy Debord e suas maneiras e o modo que ele tinha de imitar Andre Breton, expulsando todo mundo a fim de chegar a um pequeno núcleo duro e puro. No final, os membros da Internacional Situacionista eram Guy Debord, Raoul Vaneigem e Michele Bernstein. Havia alguns pequenos grupos externos, grupos satélites - que era o meu caso, e o de Asger Jorn também. Asger Jorn tinha sido expulso, tanto quanto o pobre Constant. Por que razão ? Bem, Constant não construiu nada - ele era um arquiteto que não construía, um arquiteto utopiano. Mas ele foi expulso porque um sujeito que trabalhou com ele construiu uma igreja na Alemanha; expulsão por motivo de influência desastrosa. É uma tolice. Era realmente quase como ter que manter a si mesmo num estado puro, como um cristal. O dogmatismo de Debord era exatamente como o de Breton. E, o que é mais, era um dogmatismo sem um dogma, já que a teoria das situações, da criação de situações, desapareceu muito rápido, deixando para trás apenas a crítica ao mundo existente, que é onde tudo começou, com a *Crítica da Vida Cotidiana*.

K.R.: Como sua associação com o situacionistas mudou ou inspirou seu pensamento sobre a cidade ? Mudou seu pensamento ou não ?

H.L.: Foi tudo um corolário, paralelo. Meu pensamento sobre a cidade teve fontes completamente diferentes [...] Mas, ao mesmo tempo em que conheci Guy Debord [1957], eu conheci Constant. Eu soube que os Provos em Amsterdã estavam interessados na cidade e eu fui ver o que acontecia lá, talvez umas dez vezes. Só para ver a forma que o movimento estava ganhando, se tomava uma forma política. Houve Provos eleitos para a Assembléia Municipal em Amsterdã. Eu esqueci qual ano, mas eles conseguiram uma vitória grande nas eleições municipais. Então, depois disso, tudo caiu em pedaços. Tudo isso foi parte e parcela da mesma coisa. E após 1960 houve o grande movimento na urbanização. [Os Situacionistas] abandonaram a teoria do Urbanismo Unitário, já que o Urbanismo Unitário só tinha um significado preciso para cidades históricas, como Amsterdã, que teve de ser renovada, transformada. Mas, no momento em que a cidade histórica explodiu em periferias, subúrbios - como aconteceu em Paris, e em diversos lugares, Los Angeles, São Francisco, extensões selvagens da cidade - a teoria do Urbanismo Unitário perdeu qualquer significado. Eu me lembro de discussões muito afiadas e aguçadas com Guy Debord, onde ele dizia que o urbanismo estava se tornando uma ideologia. Ele estava absolutamente correto, no momento em que havia uma doutrina oficial em urbanismo. Eu acho que o código de urbanismo na França data de 1961 - esse é o momento quando o urbanismo se torna uma ideologia. Isso não significa que o problema da cidade estava resolvido - longe disto. Mas naquele ponto [os Situacionistas] abandonaram a teoria do Urbanismo Unitário. E então, eu acho que até mesmo a deriva, os experimentos da deriva foram também

pouco a pouco sendo abandonados dali em diante. Não estou seguro como isso aconteceu, pois esse foi o momento em que rompi com eles. Afinal de contas, há o contexto político na França, e também há relações pessoais, histórias muito complicadas. A história mais complicada surgiu quando [os Situacionistas] vieram até minha casa nos Pirineus. E fizemos uma viagem maravilhosa: deixamos Paris num carro e paramos nas cavernas de Lascaux que estavam fechadas não muito antes de chegarmos. Interessava-nos muito o problema das cavernas de Lascaux. Elas estão escondidas muito fundo, assim como um poço que era inacessível - e tudo aquilo estava coberto por pinturas. Como estas pinturas foram feitas, para quem foram feitas, já que não foram pintadas para serem vistas ? A idéia era que a pintura começou como uma crítica. Além do mais, também, todas as igrejas na região têm criptas. Nós paramos em Saint-Savin, onde há afrescos na abóboda da igreja e uma cripta cheio de pinturas, uma cripta cujas profundezas são difíceis de alcançar, pois é muito escura. O que são pinturas que não foram destinadas a serem vistas ? E como elas foram feitas ? Assim, nós fizemos nosso caminho pelo Sul; nós passamos por uma festa fabulosa em Sarlat, e eu quase não podia dirigir - eu era o único motorista. Eu tinha uma carta; nós fomos quase presos porque eu cruzei uma aldeia a 120 km por hora. Eles ficaram vários dias em minha casa, e, trabalhando juntos, nós escrevemos um texto programático. No fim da semana, eles passaram em Navarrenx, eles guardaram o texto. Eu disse a eles, "vocês datilografam isto" (estava manuscrito), e posteriormente eles me acusaram de plágio. Na realidade, foi má fé completa. O texto, que foi usado para escrever o livro sobre a Comuna [de Paris], era um texto em comum, feito por eles e por mim, e só uma parte pequena do livro sobre a Comuna foi tomada deste texto em conjunto. Eu tive a idéia sobre a Comuna como uma festa, e lancei



isto em debate, depois de consultar um documento inédito sobre a Comuna que está na Fundação Feltrinelli, em Milão. É um diário sobre a Comuna. A pessoa que guardou o diário - que foi deportada, por causa disso, e que trouxe de volta seu diário vários anos depois da deportação, ao redor de 1880 - reconta como, no dia 28 de março de 1871, os soldados de Thiers vieram procurar os canhões que estavam em Montmartre e nas colinas de Belleville; como as mulheres acordaram de manhã muito cedo, ouviram o barulho e correram pelas ruas afora e rodearam os soldados, rindo, se divertindo, saudando-os de um modo amistoso. Então, elas partiram para trazer café e o ofereceram aos soldados; e estes soldados, que tinham vindo tomar os canhões, foram mais ou menos conquistados por aquelas pessoas. Primeiro as mulheres, então os homens, todo mundo saiu, numa atmosfera de festa popular. O incidente dos canhões da Comuna não foi, de qualquer modo, uma situação de heróis armados que chegam e combatem os soldados, assumindo os canhões. Não aconteceu assim. Foi o povo que saiu das suas casas, que vai regozijando-se. O tempo estava bonito, 28 de março, era o primeiro dia da primavera, estava ensolarado: as mulheres beijam os soldados, eles relaxam, e os soldados são absorvidos em tudo isso, uma festa popular parisiense. Mas este diário é uma exceção. E posteriormente os teóricos dos heróis da Comuna disseram-me: "isto é um testemunho, você não pode escrever história através de um testemunho". Os situacionistas disseram mais ou menos a mesma coisa. Eu não li o que eles disseram; eu fiz meu trabalho. Houveram idéias que foram debatidas no meio da conversa, e então trabalhadas em textos em conjunto. E então posteriormente, eu escrevi um estudo sobre a Comuna. Trabalhei durante semanas em Milão, no Instituto Feltrinelli; achei documentação inédita. Usei isto, e isso é completamente o meu direito. Olha, não me preocupo, de

qualquer modo, sobre estas acusações [por parte dos Situacionistas] de plágio. E eu nunca gastei meu tempo para ler o que eles escreveram sobre isto na revista deles. Eu sei que fui caluniado. E então, o modo como rompi com eles aconteceu depois de uma história extremamente complicada, relativa à Revista *Arguments*. A idéia surgida era parar de editar *Arguments* porque vários dos colaboradores na revista, como meu amigo Kostas Axelos, pensavam que seu papel terminara; eles achavam que não tinham mais nada a dizer. De fato, eu tenho o texto de Axelos onde ele fala sobre a dissolução do grupo e da revista. Eles acharam que tudo tinha acabado e que seria melhor terminá-la [depressa], em lugar de deixar se arrastar demais. Mantinha-me informado sobre estas discussões. Durante discussões com Guy Debord, nós conversamos sobre este assunto e Debord me disse, "nossa revista, a *Internationale Situationniste*, tem que substituir *Arguments*". E, deste modo, o editor de *Arguments*, e todas as pessoas lá, tiveram que concordar. Tudo dependia de um certo homem [Herval], que era na ocasião um editor muito poderoso: ele fazia uma crônica literária para *L'Express*, também estava por dentro da *Nouvelle Revue Française* e nas Edições *Minuit*. Ele era extremamente poderoso, e tudo dependia dele. Bem, naquele momento eu tinha me separado de uma mulher, muito amargamente. Ela me deixou, e ela levou minha agenda de endereços com ela. Isto significava que eu já não tinha mais o endereço de Herval. Eu telefonei para Debord e lhe falei que estava perfeitamente disposto a continuar as negociações com Herval, mas que eu já não tinha o endereço dele, o número do telefone dele, nada. Debord começou a me insultar pelo telefone. Ele estava furioso e disse, "eu sou usado por pessoas como você que se tornam os traidores no momento decisivo". Esse foi o modo como a ruptura entre nós começou, e continuou de um modo curioso. Esta mulher,

Eveline – que, eu esqueci de mencionar, era uma amiga de longa data de Michele Bernstein - tinha me deixado, e Nicole tomou o lugar dela, e Nicole estava grávida. Ela quis a criança, assim como eu: eis Armelle. Mas Guy Debord e nossos colegas Situacionistas enviaram uma mulher jovem a Navarrenx no feriado de Páscoa para tentar convencer Nicole a fazer um aborto.

K.R.: Por quê ?

H.L.: Porque eles não souberam, ou não quiseram saber, que Nicole quis esta criança da mesma maneira que eu. Você pode acreditar que esta mulher, cujo nome era Denise e que era particularmente insuportável, tinha sido enviada para persuadir Nicole a fazer um aborto e a me deixar para ficar com eles ? Mais tarde eu entendi - Nicole me falou imediatamente sobre isto. Ela me disse, "sabe, esta mulher foi mandada por Guy Debord; eles querem que eu deixe você e livre-se da criança". Por isto, visto que já não tinha gostado muito de Denise, eu a desprezei. Denise era a namorada daquele situacionista que tinha aprendido chinês - eu esqueço o nome dele [Rene Vignet]. Estou lhe contando isto porque é tudo muito complexo, tudo é confuso; história política, ideologia, mulheres... mas houve um tempo que foi uma amizade real, muito calorosa.

K.R.: Você escreveu um artigo intitulado "Vocês todos serão situacionistas".

H.L.: Oh sim, eu fiz isso para ajudar a substituição de *Arguments* pela *Internationale Situationniste*. Guy Debord me acusou de não ter feito nada para conseguir essa publicação. Sim, era Herval que supostamente a publicaria. Sorte minha que não apareceu, porque depois eles teriam me

reprovado por isto. Mas há um ponto que quero voltar - a questão do plágio. Isso me aborreceu bastante. Não muito, só um pouco. Nós trabalhamos dia e noite juntos em Navarrenx, fomos dormir às nove da manhã (assim era como eles viviam, indo dormir pela manhã, dormindo todo o dia). Nós não comíamos nada. Era apavorante. Eu sofri ao longo da semana, não comendo, só bebendo. Nós devemos ter bebido cem garrafas em poucos dias. Cinco... e ficamos trabalhando enquanto bebendo. O texto era quase um resumo doutrinal de tudo que nós estávamos pensando, sobre situações, sobre transformações da vida; não era muito longo, só algumas páginas, manuscritas. Eles levaram-no embora e o datilografaram, e depois pensaram que tinham direito sobre as idéias. Estas idéias, que nós trouxemos à luz ao longo de um pequeno passeio no campo, eu as acolhi. Com um toque agradável de perversidade, eu os levei por um caminho que não conduzia a parte alguma, que se perdia nos bosques, nos campos, e assim por diante. Michele Bernstein teve um colapso nervoso completo, não curtiu nenhum pouco. É verdade, não era urbano, era bem longe no campo.

K.R.: Uma deriva rural. Falemos sobre a deriva em geral. Você acha que isso trouxe alguma coisa nova para a teoria do espaço ou para a teoria urbana ? Do modo em que enfatizou jogos e práticas experimentais, você acha que era mais produtivo que uma abordagem puramente teórica da cidade ?

H.L.: Sim. Como observei, a deriva era mais uma prática que uma teoria. Revelou a fragmentação crescente da cidade. No curso de sua história, a cidade foi outrora uma unidade orgânica poderosa; durante algum tempo, porém, aquela unidade foi sendo desfeita, foi se fragmentando, e [os situacionistas] foram gravando exemplos do que nós todos conversávamos,

como o lugar onde a nova Opera Bastille está para ser construída. A Place de la Bastille é o fim de Paris histórica - além dela está Paris da primeira industrialização do século XIX. A Place des Vosges ainda é Paris aristocrática do século XVII. Quando você vai a *Bastille*, outra Paris começa, que é a do século XIX, mas é Paris da burguesia, do comércio, da expansão industrial, ao mesmo tempo que a burguesia comercial e industrial toma o *Marais*, o centro de Paris – estende-se afora, para além da Bastille, da Rue de la Roquette, da Rue du Faubourg Saint-Antoine etc. Desde então a cidade é fragmentada. Nós tínhamos uma visão de uma cidade que foi fragmentada cada vez mais, sem sua unidade orgânica ser completamente despedaçada. Posteriormente, claro que as periferias e os subúrbios realçaram o problema. Mas tempos atrás isto então não era óbvio, e pensávamos que a prática da deriva revelava a idéia da cidade fragmentada. Mas era principalmente feita em Amsterdã. A experiência consistia em interpretar aspectos diferentes ou fragmentos da cidade simultaneamente, fragmentos que podem ser vistos só sucessivamente, da mesma forma que existe pessoas que nunca viram certas partes da cidade.

K.R.: Enquanto a deriva levava a forma de uma narrativa.

H.L.: Isso. A pessoa vai ao longo de uma direção qualquer e relata o que vê.

K.R.: Mas os relatos não podem ser feitos simultaneamente.

H.L.: Sim, pode, se você tem um *walkie-talkie*. A meta era atingir uma certa simultaneidade. Essa era a meta; nem sempre funciona.

K.R.: Então, um tipo de história sincrônica.

H.L.: Sim, isso mesmo, uma história sincrônica. Esse era o significado do Urbanismo Unitário: unificar o que tem uma certa unidade, mas uma unidade perdida, uma unidade em desaparecimento.

K.R.: E foi durante o tempo em que você conheceu os situacionistas que a idéia de Urbanismo Unitário começou a perder sua força ?

H.L.: No momento em que a urbanização se tornou verdadeiramente volumosa, isto é, depois de 1960, e quando a cidade, Paris, explodiu completamente. Você sabe que havia muito poucos subúrbios em Paris; havia alguns, mas muito poucos. E então, de repente, a área inteira estava cheia, coberta com moradias pequenas, com cidades novas, Sarcelles e o resto. Sarcelles se tornou um tipo de mito. Havia até mesmo uma doença que as pessoas chamaram "sarcellite". Desde então, a atitude de Guy Debord mudou - ele caminhou da tese do Urbanismo Unitário para a da Ideologia Urbanística.

K.R.: E o que foi essa transição, exatamente ?

H.L.: Foi mais que uma transição, foi o abandono de uma posição para adotar uma exatamente oposta. Entre a idéia de elaborar um urbanismo e a tese de que todo o urbanismo é uma ideologia, está uma modificação profunda. Na realidade, dizendo que todo o urbanismo era uma ideologia burguesa, [os situacionistas] abandonaram o problema da cidade. Eles deixaram isto para trás. Eles achavam que o problema já não os interessava. Enquanto eu, de outro lado, continuei me interessando; pensei que a explosão da cidade histórica era precisamente a ocasião para achar uma teoria mais ampla da cidade, e não um pretexto para abandonar o

problema. Mas, nós rompemos não por causa disso; rompemos por razões muito mais sórdidas. Aquele negócio sobre sabotar *Arguments*, o endereço perdido de Herval - tudo aquilo foi completamente ridículo. Mas havia razões certamente mais profundas. A teoria das situações foi abandonada, pouco a pouco. E a própria revista se tornou um órgão político. Eles começaram a insultar todo mundo. Isso fazia parte da atitude de Debord, ou poderia ter sido parte das dificuldades dele - ele se separou de Michele Bernstein [em 1967]. Eu não sei, havia todos os tipos de circunstâncias que poderiam ter lhe feito mais polêmico, mais amargo, mais violento. No fim, tudo foi orientado para um tipo de violência polêmica. Acho que eles acabaram insultando quase todo mundo. E eles também exageraram bastante o seu papel em maio de 68, depois do fato.

Tradução de Cláudio Roberto Duarte.

Fonte: A Sociedade do Espetáculo ([www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/](http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/)).

## **OS CAMINHOS E OS (DES)CAMINHOS APONTADOS EM A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO PARA SE PENSAR O FUTEBOL BRASILEIRO**

Jamile Dalpiaz

Mestranda FABICO/UFRGS

*Este texto tem como objetivo apontar algumas perspectivas apresentadas na obra A Sociedade do Espetáculo, de Guy Debord, que nos permitam compreender o futebol brasileiro da atualidade. Para tanto, sugerimos que existem, neste texto, “caminhos e (des)caminhos” a serem considerados. Uma revisão da trajetória do futebol e sua estruturação no país são também contempladas para fins de análise.*

.....

“O FUTEBOL NO BRASIL, além de ser um esporte, é também uma máquina de socialização de pessoas, um sistema altamente complexo de comunicação de valores essenciais e um domínio onde se tem garantia da continuidade e da permanência cultural e ideológica enquanto grupo inclusivo. Pois se as formas de governo e a Constituição mudam constantemente, se as universidades, o padrão monetário e os partidos políticos fazem os brasileiros ter muitas dúvidas sobre sua sociedade enquanto nação moderna, aspirante a um lugar ao sol dentro de uma ordem mundial, futebol, carnaval e as relações pessoais dizem que a sociedade brasileira é grande, criativa e generosa, tendo, como acontece com o futebol ali praticado, um glorioso futuro”.(1)

### **O futebol espetáculo: uma introdução**

O futebol é sem dúvida um fenômeno de massas, de mídias, de prazer, de cultura, de popularidade, de economia, de sociabilidade. Chegam até nós diariamente informações sobre vendas milionárias de jogadores, fusões de clubes esportivos com

empresas privadas, desvios e propinas para dirigentes envolvidos em transações político-financeiras, novos técnicos e diferentes táticas. Até uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi instaurada no Congresso Nacional a fim de desvendar os esquemas de desvios de dinheiro inseridos no meio esportivo. Junto a estas questões podemos incluir os conglomerados da mídia, que negociam os direitos de transmissão dos espetáculos esportivos e as quotas de publicidade. Tudo isso gera pauta, produz e reproduz o espetáculo esportivo da atualidade. A partir deste enfoque, trabalharemos a contribuição de Guy Debord (2), que considera que a sociedade do espetáculo é isso tudo, cada vez mais estamos aceitando que façam por nós, de modo que, enquanto um executa o outro contempla, o que é, freqüentemente, pouco discutido.

Assistimos diariamente à mídia devassar a vida pessoal dos jogadores, técnicos, enfim, dos “protagonistas” do esporte, em uma simbiose de mudanças e transformações, sejam elas quais forem e de onde vêm, porém pouco refletimos sobre as mesmas.

A produção cultural, o desenvolvimento do capitalismo tardio e a espetacularização são vertentes que encontramos em A sociedade do espetáculo, cuja primeira edição saiu em 1967, em Paris, para se pensar a própria trajetória do futebol no país.

Este ensaio estrutura-se em três partes. A primeira busca na obra de Guy Debord uma definição da sociedade do espetáculo. A segunda, resgata parte da história do futebol no Brasil a fim de nos aproximarmos do tema, embora sejamos conscientes que, de forma alguma, se esgote aqui as discussões e campos de estudos que possam nortear análises deste tipo. A terceira e última parte, na tentativa de amarrar as anteriores, analisa o futebol espetáculo da atualidade. Assim, as teses defendidas na obra em questão

servirão de aportes teóricos para pensarmos no que se tornou o futebol contemporâneo.

### **Apontamentos sobre a sociedade do espetáculo em Guy Debord**

A obra *A sociedade do espetáculo*(3) é apontada como uma “aguda” crítica à sociedade que se organiza em torno de constante falsificação da vida comum. O próprio autor afirmou, em comentários posteriores sobre a sua obra, que se considerava “um raro exemplo contemporâneo de alguém que escreveu sem ser imediatamente desmentido pelos acontecimentos”, no sentido de que com o passar dos anos, a contar da primeira edição do livro, em 1967, percebe-se claramente que o “espetáculo aproximou-se ainda mais de seu conceito”.

Em suas 221 teses, Debord explica que o espetáculo vai muito além dos meios de comunicação de massa, no sentido de que enquadra-o como motor de uma forma de sociedade em que a vida real é pobre e fragmentária, na qual os indivíduos são obrigados a contemplar e a consumir passivamente as imagens de tudo que lhes falta em sua existência real. Na tese 17, por exemplo, o autor identifica uma de suas características:

“A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do ser para o ter. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do ter para o parecer, do qual todo ‘ter’ efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última...”(p.18).

Não é nosso objetivo resumir a obra do autor, porém indicar apontamentos presentes em algumas de suas teses que permitam uma melhor compreensão do fenômeno em questão. Debord foi, sobretudo, um humanista preocupado com o cotidiano da cidade, sua degradação e desestrutura, provocada pelo mundo das imagens. Neste sentido, sua análise parte da experiência cotidiana do empobrecimento da vida vivida, da sua fragmentação e da perda de todo aspecto unitário da sociedade. Para o autor, o espetáculo consiste na recomposição destes aspectos separados, através do plano de imagens. E assim, identifica que todo aquele que é carente de vida se reencontra nesse conjunto de representações independentes, que é o espetáculo.

Já nas primeiras teses, Debord identifica que a vida nas sociedades de produção, ditas modernas, se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos, na qual o que antes era vivido diretamente tornou-se uma representação. Todavia, define o espetáculo como resultado e projeto do modo de produção existente:

“Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos -, o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação da escolha já feita na produção, e o consumo que decorre desta escolha. A forma e o conteúdo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente” (p.14).

Guy Debord é incisivo em sua crítica ao capitalismo, poderia se dizer até mesmo crítico radical, pois deixa claro em sua obra que considera não existir nada na cultura e na natureza que não tenha sido transformado ou poluído segundo os meios e os interesses da indústria moderna. Está expresso em seu texto:

“Cada qual é filho de suas obras, e do jeito que a passividade faz a cama, nela se deita. O maior resultado da decomposição catastrófica da sociedade de classes é que, pela primeira vez na história, o velho problema de saber se a maioria dos homens ama de fato a liberdade está superado: agora, eles vão ser obrigados a amá-la” (p.162).

Sua obra, ainda que produzida no final da década de 60, é atual e em muitos aspectos visionária. Suas teses denunciavam que a mercadoria havia ocupado totalmente a vida social. Ao destacar que não apenas a relação com a mercadoria é visível, defende também que a produção econômica moderna espalha sua ditadura. Refere-se o autor à forma de dominação imperialista, ou seja, acredita que nos lugares menos industrializados reinam as zonas mais avançadas:

“O espetáculo é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias. O dinheiro dominou a sociedade como representação da equivalência geral, isto é, do caráter intercambiável dos bens múltiplos, cujo uso permanecia incomparável. O espetáculo é seu complemento moderno desenvolvido, no qual a totalidade do mundo mercantil aparece em bloco, como uma equivalência geral àquilo que o conjunto da sociedade pode ser e fazer. O espetáculo é dinheiro que apenas se olha, porque nele a totalidade do uso se troca contra a totalidade da representação abstrata. O espetáculo não é apenas o servidor do pseudo-uso, mas já é em si mesmo o pseudo-uso da vida” (p.34).

São inúmeras as observações que podem ser feitas a partir das teses defendidas pelo autor, porém, cabe aqui destacar dois elementos específicos presentes na sua obra(4). O primeiro deles diz respeito do ponto de vista do qual parte Debord para analisar a sociedade. Neste sentido, a tese número quatro sintetiza seu olhar marxista: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por

imagens” (p.14). Há uma transposição do termo mercadoria para a palavra imagem. Em outra tese, suas observações para se compreender a ideologia marxista são perfeitas:

“O mundo presente e ausente que o espetáculo faz ver é o mundo da mercadoria dominando tudo o que é vivido. E o mundo da mercadoria é assim mostrado como ele é, pois seu movimento é idêntico ao afastamento dos homens entre si e em relação a tudo que produzem” (p. 28).

Seu olhar crítico se explica porque o próprio autor, na tese 207, defende a necessidade do plágio. Segundo aponta, as idéias melhoram, pois o sentido das palavras entra em jogo. Para ele, o progresso supõe o plágio, de modo que considera que ao se aproximar à frase de um autor, serve-se de suas expressões, apagando uma idéia errônea, substituindo pela idéia correta.

Este ponto de vista vem ainda ao encontro dos próprios princípios teóricos do autor, os quais denomina de “teoria crítica do espetáculo”. Conforme identifica, esta teoria crítica deve comunicar-se em sua própria linguagem, a da contradição, que deve ser dialética na forma e no conteúdo. Trata-se da crítica da totalidade e crítica histórica, denominada não como uma negação do estilo, mas o estilo da negação.

O segundo aspecto diz respeito ao espetáculo midiático, isto é, a estratégia explícita de substituição utilizada pelos meios de comunicação e pela mídia como um todo, considerando a sensação de conforto que este espetáculo produz. Sobre este aspecto, o autor irá considerar, em seus comentários posteriores à obra propriamente dita, que a sociedade modernizada até o estágio do espetacular integrado se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais(5): a incessante renovação tecnológica, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo.

Ao caracterizar cada um destes aspectos, considera que o movimento de inovação tecnológica é constitutivo da sociedade capitalista, chamada de industrial ou pós-industrial, que, desde o período pós-guerra, recebeu o impulso necessário, reforçando a autoridade espetacular, entregue ao corpo de especialistas e de seus cálculos; a fusão econômico-estatal é a tendência mais manifesta no século XX e o motor do desenvolvimento recente.

Os três últimos aspectos, segundo o autor, são efeitos diretos da dominação espetacular. O segredo generalizado mantém-se por trás do espetáculo, como complemento decisivo daquilo que se mostra. O fato de não existir contestação conferiu à mentira uma nova qualidade, ao mesmo tempo que a verdade ficou reduzida a uma hipótese que nunca será demonstrada, consumando o desaparecimento da opinião pública. Por fim, a construção do presente, em que a própria moda, do vestuário aos cantores, se imobilizou. Explica o autor, neste sentido, que se quer esquecer o passado e dar a impressão de já não se acreditar no futuro. Esta permanente invocação do presente é conseguida pela circulação incessante da informação, assim identificada:

“(...) a cada instante retorna uma lista bem sucinta das mesmas tolices, anunciadas com entusiasmo como novidades importantes, referentes ao que de fato muda. Tais tolices dizem respeito sobretudo à condenação que este mundo parece ter pronunciado contra sua existência, às etapas de sua autodestruição programada” (p.176).

Veremos posteriormente como estas características podem ser aplicadas à temática proposta neste ensaio. No momento, cabe ressaltar, conforme o autor, que o poder do espetáculo, tão unitário, costuma ficar indignado quando vê constituir-se sob seu reino uma “política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, ou outros tantos surpreendentes excessos midiáticos”. Paradoxalmente, os “donos” da sociedade declaram-

se mal servidos por seus empregados midiáticos e ainda censuram os espectadores pela tendência a entregar-se sem reservas aos prazeres da mídia. Por trás de uma infinidade de “pseudo-divergências” midiáticas, aponta Debord, fica dissimulado o oposto, que seria o resultado de uma convergência espetacular buscada com muita tenacidade. E assim, a lógica da mercadoria predomina sobre as diversas ambições concorrenciais, incluindo-se a rigorosa lógica do espetáculo, que comanda as “exuberantes e as diversas extravagâncias da mídia”.

Porém, salienta o autor, a mudança de maior importância reside na própria continuidade do espetáculo, que não decorre simplesmente do aperfeiçoamento e da instrumentalização midiática, mas sobretudo do fato de a dominação espetacular ter podido educar uma geração submissa às suas leis.

#### **Preliminares: a trajetória do futebol brasileiro**

Antes de se entrar no espetáculo futebolístico propriamente dito, faz-se necessário, ainda que breve, algumas observações sobre a trajetória inicial do futebol no Brasil (6), salientando elementos considerados relevantes no seu desenvolvimento.

O primeiro contato do Brasil com o futebol foi em 1894, através de Charles W. Miller, brasileiro filho de imigrantes ingleses, que passou uma temporada de estudos em Londres e, ao retornar ao país, trouxe, além de uma bola, a técnica do jogo com o intuito de difundir a prática do futebol entre os residentes ingleses em São Paulo (Caldas, 2001).

Logo em seguida, os ingleses, dos mais altos cargos da Companhia de Gás, do Banco de Londres e da São Paulo Railway, ingressaram na prática do futebol. E assim, o São Paulo Athletic Club, fundado inicialmente para a



prática de cricket, aderiu em seu espaço lúdico, em 1887, a esta nova modalidade esportiva. O ano de 1899 marca a realização do primeiro “grande” jogo em São Paulo, com a presença de cerca de 60 torcedores.

A trajetória inicial do futebol possui caráter elitista, dificilmente isto seria diferente, pois os seus precursores ingleses faziam parte da alta sociedade. Dos brasileiros somente os ricos tinham acesso à prática deste esporte. Os colégios “grã-finos” do Rio de Janeiro e de São Paulo adotaram, a partir da primeira década do século passado, o futebol como prática recreacionista para seus alunos. Surgindo daí os bons jogadores, que passaram a integrar os clubes das tradicionais famílias, como o Clube Atlético Payssandu (RJ), o Germânia (atual Pinheiros), o São Paulo Athletic, entre outros(7). Conforme o pesquisador:

“Em 1903, os aristocratas do café, da Associação Atlética Ponte Preta, formam o que seria o primeiro time de futebol organizado do Brasil, segundo registros oficiais da Confederação Brasileira de Futebol. Surgem também, na década de 10, o The Bangu Athletic Club, o Carioca, o Andaraí, o Mangueira, o Fluminense, o Vila Isabel e o Sport Club Corinthians Paulista” (p.100).

Destaca-se, então, o The Bangu Athletic Club, que apesar da “nobreza” do nome, sempre teve tendências proletárias. Salienta o autor que, ainda que tenha sido fundado por funcionários de altos cargos da Cia. Progresso, localizada na periferia e em meio a um bairro proletário, esta empresa estimulou a prática do futebol como atividade de lazer entre seus executivos. A fim de solucionar o problema de formação de times, já que o número de funcionários não chegava a tanto, optou-se pela alternativa de aceitar operários para completar as duas quadras. O critério de escolha de jogadores obedecia algumas exigências da empresa, conforme observou Caldas: o desempenho profissional, o tempo de serviço e o comportamento

peçoal. Fazendo surgir assim, por questões circunstanciais, o primeiro time de futebol no Brasil não elitizado.

O privilégio de ser escolhido criou uma nova categoria profissional, identificada pelo autor como “operário-jogador”, que veio a formar a elite operária do futebol, com direito a regalias como, por exemplo, fazer um trabalho mais leve para concentrar suas energias no futebol e em dia de jogo deixar o trabalho mais cedo. Contudo, tornaram-se estes jogadores, aos poucos, protegidos pela diretoria e quase sempre promovidos. Em pouco tempo, o time formado por jogadores tornou-se mais conhecido do que a própria Cia. Progresso, que a partir daí passou a ser um excelente veículo de publicidade da empresa, pois criavam uma imagem simpática por onde passavam.

O contexto brasileiro da época sinalizava traços não muito estáveis. A industrialização durante a República Velha praticamente inexistiu, mesmo com a abolição da escravatura, que dificultava o desenvolvimento do capitalismo no país, a produção industrial pouco mudou no período. Viviam-se da monocultura cafeeira e de uma economia inexpressiva, pois o processo de industrialização só foi surgir de forma sistemática na década de 30. Aponta Caldas em seu estudo sobre a história do futebol (op.cit.):

“Neste aspecto, a Cia. Progresso tem caráter duplamente pioneiro. Foi uma das primeiras indústrias de manufatura têxtil do país, quando ainda não se pensava numa política industrial. Além disso, transformou a imagem da empresa numa instituição vitoriosa, graças às conquistas do Bangu nos campos de futebol. A população associava os tecidos Bangu (era esse o nome da produção têxtil da Cia. Progresso) ao vitorioso time de futebol”(p.102).

Ao mesmo tempo em que os executivos ingleses começaram a ceder seus lugares aos operários, o Bangu também era o único time que dava lugar aos negros, ainda que com restrições.

Com a contínua popularização do futebol, a partir da segunda metade dos anos 20 surgiram alguns impasses que envolviam questões políticas e sociais. Caldas relaciona alguns desses: havia clubes que relutavam em aceitar a crescente popularização do futebol; considerando que tanto os jogadores como o público pertenciam às classes mais abastadas, não haveria motivos para profissionalizar o esporte, já que poderiam se manter com a venda de ingressos; os clubes de subúrbio, não elitizados, começavam a “roubar” o espetáculo apresentando bons jogadores. Contudo, por mais que tentassem impedir que o futebol rumasse para o profissionalismo, o máximo que conseguiram foi adiá-lo. Entre outros fatores históricos, o autor salienta que a antiga CBD, fundada em 1916, “fazia o jogo das agremiações elitistas”, pois os presidentes de clubes eram, na sua maioria, políticos, e constantemente viam-se em situação difícil: se apoiassem a profissionalização perderiam o apoio da elite, por outro lado, caso incentivassem tornariam sua imagem mais simpática aos eleitores. Tornando-se, assim, necessário o surgimento da figura do “cartola”, que, já naquela época, trabalhava muito mais pelo jogo de interesses pessoais do que para o futebol em si.

A imprensa era favorável ao profissionalismo e contra o que chamavam “profissionalismo marrom”, ou seja, oficialmente o futebol ainda era amador, só que já havia pagamentos para jogadores (op.cit.):

“Isso caracterizava um tipo de futebol semiprofissional que só interessava aos clubes. Enquanto as arrecadações nos estádios aumentavam e enriqueciam ainda mais as agremiações, os jogadores permaneciam na mesma situação de explorados e sem nenhum direito” (p.103).

O declínio do elitismo foi presenciado a partir dos anos 30, com a ascensão do profissionalismo, embora não tenha eliminado preconceitos de classe e cor (Caldas, 1990). A situação começa a se modificar, de fato, no momento em que inicia o êxodo de jogadores brasileiros para a Europa e alguns países sul-americanos, cujos motivos eram o falso amadorismo e a exploração do trabalho (ibid.).

No entanto, no plano político, o país assiste a uma grave crise. A Revolução de 30 obriga o presidente Washington Luís a renunciar e Getúlio Vargas toma o poder, encerrando o período da República Velha. Ao assumir a presidência, Vargas apresenta seu projeto de governo, destacando medidas imediatas a serem tomadas através do “Programa de reconstrução Nacional”. Conforme considera o autor, estas medidas foram benéficas para o atleta e o futebol brasileiro, pois havia um item no projeto de governo destinado a instituir o Ministério do Trabalho, para superintender a questão social e o amparo ao trabalhador rural e urbano. A legislação trabalhista de Vargas, implantada entre 1930 e 1936, regulamentou profissões até então nunca cogitadas no país, e o futebol estava entre elas:

“(...) em 23 de janeiro de 1933, estaria definitivamente implantado o futebol profissional no Brasil, em que se pese o comportamento amador de dirigentes até hoje. (...) reitera-se com a profissionalização nos anos 30 o caráter de união e de identidade nacional através do futebol que, a essa altura, já estava definitivamente incorporado à cultura lúdica brasileira”(p.104).

A partir de 1930 o futebol tornou-se espetáculo, pois cerca de cinquenta mil pessoas já compareciam aos clássicos da época. Ao mesmo tempo em que aparecia o público nos estádios, crescia o público para os jornais, o rádio e, em menor escala, para o livro (Santos, 1981). O autor observa, ainda, que o rádio, importante veículo deste tempo, ligava as duas atividades de massa: o

futebol e o samba, enquanto a legislação trabalhista, ao mesmo tempo que protegia o trabalhador, organizava o mercado de trabalho para facilitar o desenvolvimento do capitalismo.

“Sem o rádio, não se pode conceber a popularização do futebol, a idolatria que ele gerou – por Domingos, por Hércules, por Valdemar de Brito, mas sobretudo por Leônidas. Estes, e mais artistas de rádio, como Noel Rosa e Carmem Miranda, foram os primeiros ídolos de nosso país, reverenciados onde quer que suas ondas chegassem. Ora, o rádio, o cinema, o automóvel, o avião difundiram-se aqui graças à Revolução de Trinta; foram, por assim dizer, o seu fator tecnológico” (p.54).

As conquistas das Copas de 58 e 62 foram então frutos de uma época, com o fim do populismo o futebol brasileiro toma outro rumo. Já no governo JK (1956-60) chega-se ao final de um ciclo histórico. Até então, perseguíamos o desenvolvimento de um capitalismo nacional, o Estado era o centro das decisões políticas e econômicas mais importantes, pois formulava, orientava e executava pontos de um programa de expansão. Com JK iniciou-se a abertura da economia ao exterior, mediante estímulos às exportações e a ampla importação de capital, sob forma de investimentos ou empréstimos. Houve ainda a expansão do crédito ao consumidor e o estímulo à poupança interna, entre outros fatores, que apontavam para um novo ciclo histórico, construído por Juscelino e ampliado pelo governo Médici (1969-72). Segundo o autor (op.cit.):

“(…) no lugar da política de massas anterior, favorável à exploração do talento brasileiro, este modelo forçou à exploração de uma política antipopular. Para o nosso povo foi uma camisa-de-força” (p.81).

Com a militarização do país, o futebol deixou de ser alegre e agressivo para ser triste e defensivo. Os militares que assumiram os clubes e a organização do futebol acreditavam mais no técnico e no esquema de jogo do que no jogador, que pouco a pouco foi perdendo a confiança no seu futebol-arte, aprendido na rua, de geração em geração.

De certa forma, estes mesmos fatores abriram caminho para um novo tipo de futebol, que dos anos 80 para cá vem sendo gestado pelo avanço do marketing esportivo. Porém, na década de 90, assistiu-se à efetivação de tal modelo, considerado como uma saída inexorável para a situação deficitária dos torneios, quando houve uma corrida para buscar novas fontes de receitas para aumentar a competitividade dos times (8)(Proni, 1999).

Através desta breve revisão histórica observamos que o futebol, desde sua implantação no Brasil, se organizou não somente de acordo com o contexto social e cultural vigente, mas também econômico.

### **O jogo: futebol-mercadoria**

A partir das duas perspectivas já relacionadas neste ensaio, uma que define a sociedade do espetáculo em que vivemos atualmente, e outra que trata basicamente de um ponto de vista histórico, busca-se, neste sentido, identificar os caminhos e os (des)caminhos para se pensar o futebol no país.

As tendências atuais de reconfiguração do futebol brasileiro foram produzidas pela alteração na legislação esportiva e pela expansão dos mercados associados à comercialização do espetáculo e dos símbolos futebolísticos. Proni (op.cit.), ao refletir sobre o futebol-empresa no Brasil, identifica, pelo menos, seis processos diferentes. Em primeiro lugar, atenta para quem dirige o futebol no país: a CBF. De 1996 para cá, vem aproveitando da imagem construída pela tradição futebolística do país

firmando contratos com empresas patrocinadoras, a exemplo da Nike e da Coca-Cola; a primeira, se dispôs a pagar US\$ 170 milhões, mais as despesas com transporte e hospedagem por dez anos de exclusividade no fornecimento do material esportivo e o direito de promover partidas amistosas; a segunda, paga mais de US\$ 2 milhões por ano. Desde então, a CBF vem sendo gerida, na prática, como uma empresa, porém, não cabe aqui avaliar, senão apontar que ainda que tenha se tornado superavitária, vem apresentando um balanço deficitário. Em segundo lugar, as empresas de comunicação vêm aumentando seus investimentos no futebol. Houve, nos últimos anos, uma valorização expressiva nas cotas de publicidade, acirrando a concorrência para a obtenção dos direitos de transmissão. A Rede Globo detém os direitos dos principais campeonatos (Brasileiro, Paulista, Carioca, Copa do Brasil). Em resposta a esta política, a Bandeirantes foi obrigada a negociar o controle do seu departamento esportivo. Devido aos altos custos com a produção da programação, assumiu o comando do esporte na emissora a maior empresa de marketing esportivo do país, a Traffic. Em terceiro lugar, Proni salienta o desenvolvimento do marketing esportivo, que a partir do sucesso da parceria “Palmeiras-Parmalat” vem despertando o interesse de muitas empresas em explorar a projeção que o futebol pode conferir a uma marca. Para se ter uma idéia, no início da década de 90 os salários de uma grande equipe não ultrapassavam US\$ 40 mil mensais, atualmente, destaca o autor, algumas chegam a gastar US\$ 800 mil mensais; em salários, ao passo que outras são bem modestas, pois as equipes têm portes distintos, dependendo do tamanho da torcida, da tradição e da região onde se inserem. Em quarto lugar, está a entrada de instituições financeiras no mundo do futebol. O retorno para o banco pode ser avaliado pela sua exposição na mídia, pela valorização de sua imagem e patrimônio, sendo que os exemplos são o Banco Excel-Econômico com o Corinthians e o Vitória da Bahia, o Vasco da Gama com o National/Liberal, e a mais recente parceria gaúcha do Banco do Estado do Rio Grande do Sul com o Grêmio e o Internacional. Em quinto lugar, observa o autor, que

pressionados pela Lei Pelé, os clubes vêm buscando caminhos variados para adotar a gestão empres, através de parcerias com o setor privado. Em sexto e último lugar, destacam-se mudanças na forma de como os torneios vêm sendo organizados e o papel das federações estaduais. Há um debate inacabado sobre a reformulação do calendário futebolístico e o destino dos campeonatos.

O autor conclui suas observação afirmando que:

“(...) por intermédio da ação de distintos agentes, a lógica do mercado tem dado o tom da modernização em curso no futebol brasileiro. Contudo, como não foram definidos limites ou parâmetros a esse processo de metamorfose, as rupturas se tornam mais profundas e imprevisíveis. As contradições geradas por essas mudanças sem freios colocam em xeque a continuidade das tradições criadas ao longo do século” (p.51).

Há ainda outro aspecto que deve ser considerado, haja vista as contradições que podem ocorrer na relação entre o clube e sua torcida. O futebol-empresa, conforme vimos, surgiu na década de 60, quando os torcedores passaram a ser tratados como clientes, isto é, consumidores do espetáculo, de artigos esportivos e serviços oferecidos pelo clube, além dos produtos licenciados. Não apenas com o futebol, assistiu-se, neste período, à efetivação de uma indústria cultural no país.

No entanto, a expansão foi tanta, que se identifica atualmente que o propósito de investimentos no futebol tem duas vias: o controle de transmissões e a gestão dos clubes, uma vez que se ganha com a venda de assinaturas de TV (pay-per-view), por um lado, e com a valorização dos patrocínios e merchandising, de outro. Segundo Proni, há um exemplo a ser considerado:

“(...) é a investida do grupo HMTF, que, além de estar adquirindo o controle sobre o futebol profissional de alguns clubes de expressão, também entrou no mercado de tevê por assinatura (é sócio da TV Cidade) e se associou à Traffic (empresa que detém os direitos de transmissão de vários torneios e o controle do departamento de esporte da Rede Bandeirantes de Televisão). Entretanto, quem domina o mercado é a Rede Globo (...)” (p.55).

Neste sentido, as objeções quanto a este movimento residem num eventual monopólio das transmissões, na possibilidade de poucos grupos econômicos deterem o controle dos principais clubes do país e na propensão dos canais de televisão virem a beneficiar algumas equipes em detrimento das demais. Questiona-se, ainda, a capacidade que terão os clubes de médio porte para atrair investidores privados e competirem com os grandes, num cenário em que espaços tendem a ser ocupados por aqueles que tiverem a mídia a seu favor (op.cit.).

### **Os caminhos e os (des)caminhos do futebol brasileiro: algumas considerações**

Iniciamos este ensaio salientando que, no nosso ponto de vista, havia caminhos e (des)caminhos na obra de Guy Debord para se pensar o futebol brasileiro da atualidade.

Os apontamentos teóricos extraídos da referida obra para a elaboração deste trabalho explicariam por si só, se não considerássemos importante um embasamento histórico para compreendermos o fenômeno em questão. Portanto, acreditamos que a contextualização histórica em termos da trajetória de desenvolvimento do futebol, desde sempre, permite uma aproximação maior a este universo de estudo. Definir o que se entende por sociedade do espetáculo não basta para nosso objetivo último, ainda que se considere esta obra, escrita em 1967, quando a televisão ensaiava uma

estruturação, a tecnologia ainda não havia permeado amplamente nosso cotidiano e a indústria cultural se estruturava como entretenimento em meio à realidade e a ficção.

Debord anuncia a fase do “ter para o parecer”, da “representação”, do “espetáculo”, do “dinheiro que apenas se olha”, como modelo dominante de vida na sociedade atual.

Assim, verifica-se que a trajetória do futebol em nosso país é igualmente permeada pelo desenvolvimento do capitalismo, do modo que qualifica a gestação e a passagem para a fase de espetacularização, propagada através do rádio, estruturada nos anos 60, porém amplamente difundida nos anos 90.

Nos dias de hoje pouco, ou quase nada, se assiste do futebol-arte durante anos aqui praticado, não se vê mais o talento de um jogador, mas uma indústria de (super)jogadores. A prática deste esporte já não faz mais história, no sentido de que o jogo é o espetáculo, com início, meio e fim e ponto final, numa busca ao eterno presente, como já apontara Debord ao caracterizar a sociedade moderna. A inovação tecnológica foi também fator último na constituição do espetáculo futebolístico da atualidade, pois transmissões via satélite, câmeras, enfim, todo o aparato tecnológico disponível, colocam-nos na condição de contempladores. Vimos que a fusão econômica estatal fizeram parte de sua história. Há também um segredo generalizado, também transformado em índices de audiência, como o caso do Ronaldinho na final da última Copa do Mundo, ou até mesmo da CPI que (des)enrola no Congresso Nacional.

Por outro lado, há uma relação de identidade e prazer que não pode ser desconsiderada. Em meio a toda esta “des(organização)” do futebol

brasileiro está o torcedor, que em nome de uma paixão tornou-se consumidor.

Para o brasileiro, conforme DaMatta (1986), a palavra futebol nunca surge sozinha, é sempre precedida pelo qualificativo jogo. O futebol praticado no país deve ser visto não só como um esporte, mas também como um jogo de todo um outro conjunto de valores e relações sociais. A música, o relacionamento com os santos e espíritos, a hospitalidade, a amizade, a comensalidade, naturalmente, o carnaval e o futebol permitem ao brasileiro entrar em contato com o seu mundo social: “nestes domínios, as regras não mudam e são aceitas indistintamente por todos”, aponta o autor.

Não há resposta para os rumos que o futebol brasileiro tomará, só especulações. Entretanto, uma coisa é certa: ainda que tenha se tornado um produto cultural (mercadoria), existe uma relação cultural que as regras do mercado pensam dominar, mas que ainda não dão conta, efetivamente, deste universo.

### Notas

1. Trecho do texto Futebol: ópio do povo ou drama de justiça social? De Roberto DaMatta, publicado em Explorações de Sociologia Interpretativa, em 1986, Editora Rocco.

2. Anselm Jappe, biógrafo de Debord (1931-1994), aponta que ele não é apenas um dos poucos autores de inspiração marxista que hoje podem dar uma contribuição importante para a análise do capitalismo globalizado e pós-moderno. Sua vida singular, sem compromissos e conforme às suas teorias, confirma que viveu às margens da sociedade: sem trabalho reconhecido, sem contato com as instituições ou mesmo ter freqüentado a universidade, conseguiu ser ouvido e levou a diante a sua batalha contra a

sociedade do espetáculo. Foi um dos fundadores da Internacional Situacionista, organização que existiu entre 1957 e 1972, fruto da decomposição do surrealismo parisiense e outras experiências artísticas. Entre outros temas, os situacionistas criticavam a nova arquitetura, o vazio e o tédio do pós-guerra. Suas poucas intervenções miradas e idéias subversivas tornaram-se em 1968 e, posteriormente, um fator histórico de primeira ordem. FSP, Mais!, 17 de agosto de 1997, p.4-5.

3. Cf. DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

4. No plano teórico, Debord (p.172) destaca que, em 1967, distinguia o poder espetacular em duas formas rivais e sucessivas: a concentrada e a difusa (ver definições nas teses 64 e 65); no entanto, em seus comentários posteriores, o autor agrega uma nova forma, como uma combinação das anteriores, a do espetáculo integrado, por considerar que “(...) hoje, nada lhe escapa. O espetáculo confundiu-se com toda a realidade, ao irradiá-la”.

5. Estas idéias do autor estão expressas no V item de seus “Comentários sobre a sociedade do espetáculo”, que constituem a última parte da edição brasileira da referida obra. Cf. Referências bibliográficas deste trabalho.

6. É extensa a bibliografia que contempla o futebol brasileiro, privilegamos neste trabalho dois autores que são referências nesta temática: Waldenyr Caldas e Joel R. dos Santos. Esta escolha deve-se ao fato de não apenas contemplarem a história, mas porque a inserem num contexto amplo de cultura, economia, política e sociedade.

7. Abre-se parêntese para destacar o pioneirismo gaúcho. A trajetória do futebol no Rio Grande do Sul inicia em 19 de julho de 1900 com a fundação

do Sport Club Rio Grande, primeiro e mais antigo time de futebol brasileiro em atividade. Naquela época, o Brasil com onze anos de República, mantinha relações comerciais intensas com as três potências mundiais de então: Inglaterra, França e Alemanha. O município de Rio Grande, no início do século XX, já possuía um efervescente porto de entrada e saída de produtos. Contudo, a classe alta da sociedade local, que ostentava hábitos cosmopolitas, correu atrás da nova modalidade esportiva que era o encanto da juventude européia (Denardin, s/d). No entanto, foram clubes como o Grêmio Foot-ball Porto Alegre e o Sport Clube Internacional, fundados em Porto Alegre, respectivamente, 1903 e 1909, que ajudaram a consagrar o futebol não apenas nacionalmente, mas fora do país.

8. Por outro lado, as mudanças na legislação esportiva visando modernizar o futebol brasileiro, primeiro com a Lei Zico e depois com a Lei Pelé, aceleraram a implantação de uma gestão empres.

### Referências

CALDAS, Waldenyr. O pontapé inicial. Memória do futebol brasileiro. São Paulo: Ibrasa, 1990.

\_\_\_\_\_. Temas da cultura de massa: música, futebol e consumo. São Paulo: Arte & Ciência, Villipress, 2001.

DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo: Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DENARDIN, Pedro Ernesto & DIESTMANN, Cláudio. Um século de futebol: Do Sport Club Rio Grande ao Clube dos Treze. Porto Alegre: Gráfica Aplub, s/d.

PRONI, Marcelo Weishaupt. “Reflexões sobre o futebol empresa no Brasil”. In: COSTA, Márcia R.; FLORENZANO, José P.; QUINTILHO, Elizabeth; D’ALLEVEDO, Silvia C.; SANTOS, Marco Antônio S. (orgs.). Futebol: espetáculo do século. Núcleo de Estudos do Cotidiano e de Cultura Urbana PEPGCS/PUC-SP. São Paulo: Musa Editora, 1999, p.41-60.

SANTOS, Joel Rufino. História política do futebol brasileiro. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. “Código, padrão e respeito”. In: COSTA, Márcia R.;

FLORENZANO, José P.; QUINTILHO, Elizabeth; D’ALLEVEDO, Silvia C.; SANTOS, Marco Antônio S. (orgs.). Futebol: espetáculo do século. Núcleo de Estudos do Cotidiano e de Cultura Urbana PEPGCS/PUC-SP. São Paulo: Musa Editora, 1999, p. 103-111.

Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 17, abril 2002.

Fonte: Revista FAMECOS (Porto Alegre, nº 17, abril 2002)  
[www.pucrs.br/famecos/](http://www.pucrs.br/famecos/)

## GLOSAS MARGINAIS AOS “COMENTÁRIOS SOBRE A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO”

Giorgio Agamben



**1. Estratégia.** Os dois livros de Debord, apresentados aqui ao público italiano em um mesmo volume, constituem a análise mais lúcida e severa das misérias e das servidões de uma sociedade – a do espetáculo, na qual vivemos – que estendeu hoje sua dominação sobre todo o planeta. Considerados desse modo, esses livros, não precisam de esclarecimentos nem de elogios, e menos ainda de um prefácio. No máximo, nos arriscamos aqui a alguma glosa marginal, semelhante aos signos que os copistas da idade média traçavam à margem dos trechos mais marcantes. Seguindo uma rigorosa intenção anacorética, com efeito, esses livros se separaram, encontrando seu lugar próprio não em uma vizinhança improvável, mas unicamente na delimitação cartográfica precisa do que eles descrevem. Louvar a independência do seu julgamento, a clarividência profética, a

perspicácia clássica do estilo não serviria de nada. Nenhum autor poderia hoje em dia achar tranquilizadora a perspectiva de que sua obra seja lida em um século (por quem?) nem nenhum leitor poderia ser conivente (de que?) com a idéia de pertencer ao pequeno número daqueles que a compreenderam antes dos outros. Antes, estes devem ser utilizados como manuais ou instrumentos para a resistência ou para o êxodo, semelhantes às armas inadequadas que o fugitivo (segundo a bela imagem de Deleuze) empunha e que desliza discretamente na cintura. Ou antes, como a obra de uma estratégia singular (o título *Comentários* remete precisamente a uma tradição desse tipo) na qual o campo de ação não é tanto aquele de uma batalha onde se trata de organizar tropas, mas a pura potência do intelecto. Uma frase de Clausewitz, citada no prefácio da quarta edição de *A Sociedade do Espetáculo*, exprime perfeitamente tal característica: “Em toda crítica estratégica, o essencial é se colocar exatamente no ponto de vista dos atores. É verdade que isso é muitas vezes difícil. A grande maioria das críticas estratégicas desapareceria integralmente, ou se reduziria a ligeiras distinções de compreensão, quando os escritores quisessem ou pudessem se colocar pelo pensamento em todas as circunstâncias nas quais se encontravam os atores”. Neste sentido, não apenas *O Príncipe*, mas também *A Ética* de Spinoza é um tratado de estratégia: uma operação de *potentia intellectus, sive de libertate*.

**2. Fantasmagoria.** Marx se encontrava em Londres quando em 1851 a primeira exposição universal foi inaugurada com grande alarde no Hyde Park. Entre os diferentes projetos propostos, os organizadores escolheram o de Paxton, que previa um imenso palácio inteiramente de cristal. No catálogo da exposição, Merrifield escreveu que o palácio de Cristal “é certamente o único edifício no mundo cuja ambiência é perceptível (...) a um espectador situado na galeria seja na extremidade oriental ou ocidental (...), as partes mais distantes do edifício aparecem envolvidas de uma aura azulada”. Em outras palavras, o primeiro grande triunfo da mercadoria



aconteceu sob o signo ao mesmo tempo da transparência e da fantasmagoria. Por sua vez, o guia da exposição universal de Paris de 1867 insiste nesta contradição espetacular “é necessário ao público uma concepção grandiosa que toque a sua imaginação... ele quer satisfazer uma visada feérica e não de produtos semelhantes e uniformemente agrupados”.

É provável que Marx tenha se lembrado da impressão sentida ao ver o palácio de cristal enquanto redigia a seção do *Capital* intitulada “O Fetichismo da Mercadoria e seu Segredo”. Que esta seção ocupe uma posição liminar na obra não é um mero acaso. O desvelamento do “segredo” da mercadoria foi a chave que abriu ao pensamento o reino encantado do capital, que este sempre tentou ocultar na medida em que a expunha ao grande dia. Sem a identificação do centro imaterial, onde o produto do trabalho, se desdobrando em um valor de uso e um valor de troca, se transforma em uma “fantasmagoria... a uma só vez que cai e não cai sob os sentidos”, todas as pesquisas ulteriores do *Capital* não teriam provavelmente sido possíveis.

Entretanto, nos anos sessenta, a análise marxiana do fetichismo da mercadoria era estranhamente negligenciada nos meios marxistas. Em 1969, no prefácio a uma reedição popular do *Capital*, Louis Althusser até mesmo convida o leitor a saltar a primeira seção, na medida em que a teoria do fetichismo constituía um traço “flagrante” e “extremamente perigoso” da filosofia hegeliana.

Bem mais marcante é o gesto com o qual Debord funda precisamente sobre este “traço flagrante” sua análise da sociedade do espetáculo, ou seja, da figura extrema do capitalismo. O “devir imagem” do capital não é mais que a última metamorfose da mercadoria, onde o valor de troca eclipsou totalmente, a partir de então, o valor de uso e, depois de ter falsificado a inteira produção social, pôde aceder assim a um *status* de soberania

absoluta sobre a existência inteira. O Palácio de Cristal de Hyde Park, onde a mercadoria exhibe pela primeira vez o seu mistério sem o encobrir, é, neste sentido, uma profecia do espetáculo, ou antes, o pesadelo no qual o século XIX sonhou o século XX. Acordar do pesadelo é a primeira tarefa a que os situacionistas se propuseram.

**3. A Noite de Walpurgis.** Se existe, neste século, um escritor ao qual Debord aceitaria talvez ser comparado, este é Karl Kraus. Ninguém soube melhor que Kraus, na sua luta obstinada contra os jornalistas, lançar luzes sobre as leis escondidas do espetáculo, “os fatos que produzem as notícias e as notícias condenáveis dos fatos”. E se pudéssemos imaginar algo que corresponda à voz fora de campo, que nos filmes de Debord acompanha a exposição do deserto de escombros do espetáculo, nada seria mais justo que a voz de Kraus que, ao longo das fascinantes leituras públicas descritas por Canetti, colocava a nu, na opereta de Offenbach, a secreta e feroz anarquia do capitalismo triunfante.

Conhece-se a brincadeira na qual, na *Troisième Nuit de Walpurgis*, Kraus justifica seu silêncio diante o advento do nazismo: “Sobre Hitler não me vem nada ao espírito”. O *Witz* feroz, onde Kraus confessa sem indulgência seus próprios limites, marca igualmente a impotência da sátira frente ao indescritível que se torna realidade. Como poeta satírico, ele é realmente “um dos últimos epígonos / que habitam a antiga casa da linguagem”. É certo que tanto para Debord quanto para Kraus a língua se apresenta como a imagem e lugar da justiça. Entretanto, a analogia pára por aí. O discurso de Debord começa precisamente lá onde a sátira se cala. A antiga casa da linguagem (e com ela, a tradição literária sobre a qual a sátira se funda) é falsificada e manipulada do fundo à borda. Kraus reage a esta situação fazendo da língua o lugar do juízo final. Debord, ao contrário, começa a falar no momento em que o juízo final já aconteceu e que o verdadeiro só foi reconhecido como um momento do falso. O juízo final na língua e a noite de

Walpurgis do espetáculo coincidem totalmente. Esta coincidência paradoxal é o lugar de onde sua voz ressoa perpetuamente fora de campo.

**4. Situação.** O que é uma situação construída? “Um momento da vida, concreta e deliberadamente construído pela organização coletiva de uma ambiência unitária e de um jogo de acontecimentos” anuncia uma definição no primeiro número da *Internacional Situacionista*. Nada, no entanto, será mais ilusório do que pensar a situação como um momento privilegiado ou excepcional no sentido estético. Esta não é nem o devir arte da vida nem o devir vida da arte. A natureza real da situação só pode ser compreendida se ela é historicamente situada no lugar que lhe é oferecido, ou seja, depois do fim e da auto-destruição da arte, depois da passagem da vida através da prova do niilismo. A “passagem ao noroeste na geografia da vida verdadeira” é um ponto de indiferença entre a vida e a arte, no qual *ambas* sofrem *ao mesmo tempo* uma metamorfose decisiva. Este ponto de indiferença é uma política finalmente à altura de seus objetivos. Ao capitalismo, que organiza “concretamente e deliberadamente” os meios e os acontecimentos para diminuir a potência da vida, os situacionistas respondem por um projeto tão concreto, mas de signo oposto. Sua utopia é, mais uma vez, perfeitamente tópica, pois se situa no ter lugar [*dans l'avoir-lieu*] do que ela quer reverter.

Certamente, nada pode sugerir melhor a idéia de uma situação construída que a miserável cenografia na qual Nietzsche situa em *A Gaia Ciência* o *Experimentum crucis* de seu pensamento. Uma situação construída é aquela do quarto com a aranha que sobe a parede no momento em que à questão do demônio, “você deseja que este instante volte infinitas vezes?”, é dada a resposta: “sim, eu quero”. Decisivo é aqui o deslocamento messiânico que transforma *integralmente* o mundo, deixando-o quase inteiramente intacto. Uma vez que tudo aqui ficou intocado, mas perdeu sua identidade.

A comédia da arte fornecia aos atores *canevas*, ou seja, instruções, para que eles construam situações onde um gesto humano subtraído das potências do mito e do destino pudesse enfim se tornar possível. Não se compreende nada da máscara cômica enquanto a compreendemos como um personagem diminuído e indeterminado. Arlequim ou o doutor não são personagens no sentido que Hamlet ou Édipo podem ser: as máscaras não são *personagens*, mas *gestos* representados segundo um tipo, uma constelação de gestos. Na situação em ato, a destruição da identidade do papel faz par com a destruição da identidade do ator. É a relação mesma entre o texto e sua execução, entre a potência e o ato que é colocada aqui em causa. Pois entre o texto e sua execução se insinua a máscara, como mistura indiferenciada da potência e do ato. E o que acontece – na cena, como na situação construída – não é a atualização de uma potência, mas a liberação de uma potência ulterior. *Gesto* é o nome desta cruzada na qual se encontra a vida e a arte, o ato e a potência, o geral e o particular, o texto e a execução. Fragmento de vida subtraído no contexto da biografia individual e fragmento de arte subtraído do contexto da neutralidade da estética: pura *praxis*. Nem valor de uso nem valor de troca, nem experiência biográfica, nem acontecimento pessoal, o gesto é o inverso da mercadoria, que deixa precipitar na situação os “cristais desta substância social comum”.

**5. Auschwitz /Timisoara.** Certamente, o aspecto mais inquietante dos livros de Debord está na obstinação com a qual a história parece se aplicar visando à confirmação das suas análises. Não somente, vinte anos depois de *A Sociedade do Espetáculo*, os *Comentários* (1988) puderam marcar em todos os domínios a exatidão dos diagnósticos e das previsões, mas enquanto isso, o curso dos acontecimentos se acelerou em toda parte tão uniformemente na mesma direção, que quase dois anos depois da saída do livro, parece que a política mundial hoje não foi mais do que uma encenação paródica do roteiro traçado pelo livro. A unificação substancial do espetáculo concentrado (as democracias populares do leste) e do

espetáculo difuso (as democracias ocidentais) no espetáculo integrado, que constitui uma das teses centrais dos *Comentários*, que muita gente na sua época achou paradoxal, agora se confirma de uma trivial evidência. Os muros inabaláveis e os ferros que dividem os dois mundos foram quebrados em alguns dias. Para que o espetáculo integrado possa se realizar plenamente de modo igual em seus países, os governos do leste abandonaram o partido leninista, assim como aqueles do oeste haviam renunciado há muito tempo ao equilíbrio dos poderes e à liberdade real de pensamento e de comunicação em nome da máquina eleitoral majoritária e do controle midiático da opinião (que se haviam desenvolvido nos Estados totalitários modernos).

Timisoara representa o ponto extremo do processo, que merece dar seu nome ao novo curso da política mundial. Uma polícia secreta, que conspirou contra si mesma para reverter o velho regime ao espetáculo concentrado, e uma televisão, que desnudava sem falso pudor a função real política das mídias, conseguiram cumprir aquilo que nem mesmo o nazismo havia ousado imaginar – fazer coincidir em um único acontecimento monstruoso Auschwitz e o incêndio de Reichstag. Pela primeira vez na história da humanidade, cadáveres recentemente enterrados ou alinhados sobre as mesas dos necrotérios foram exumados rapidamente e torturados para simular diante das câmeras o genocídio que deveria legitimar o novo regime. O que o mundo inteiro assistia ao vivo no visor da televisão como a verdade verdadeira foi a não-verdade absoluta e a despeito de que a falsificação tenha aparecido por momentos evidente, ela foi autenticada, entretanto, como verdadeira pelo sistema mundial das mídias para que ficasse claro que a verdade, não obstante, não era mais do que um momento no movimento necessário do falso. Assim a verdade e o falso tornaram-se indiscerníveis e o espetáculo se legitimava unicamente através do espetáculo.

Timisoara é, neste sentido, Auschwitz da época do espetáculo: e assim como foi dito que depois de Auschwitz é impossível escrever e pensar como antes, depois de Timisoara, não será possível olhar o visor da televisão da mesma maneira.

**6. Schechina.** Em que sentido, na época do triunfo consumado do espetáculo, o pensamento pode recolher hoje a herança de Debord? Já que está claro que o espetáculo é a linguagem, o caráter comunicativo ou o ser lingüístico mesmo do homem. Isto significa que a análise marxiana deve ser integrada no sentido em que o capitalismo (ou qualquer que seja o nome que queiramos dar ao processo que domina hoje a história mundial) não concerne somente à expropriação da atividade produtiva, mas também e sobretudo à alienação da linguagem mesma, da natureza lingüística e comunicativa do homem, desse *logos* ao qual um fragmento de Heráclito identifica o Comum. A forma extrema desta expropriação do comum é o espetáculo, ou seja, a política na qual vivemos. Mas isto significa também que, no espetáculo, é nossa própria natureza lingüística que avança invertida na nossa direção. É por isso que (precisamente porque é a possibilidade mesma de uma ligação comum que é expropriada) a violência do espetáculo é bastante destrutiva, mas é também por isso que o espetáculo contém ainda algo como uma possibilidade positiva que se trata de utilizar contra ele.

Nada evoca melhor esta condição que a falta chamada pelos cabalistas de “isolamento da *Schechina*” imputada a Aher, um dos quatro rabinos que, segundo um famoso Aggada do Talmud, entraram no *Pardes* (ou seja, no conhecimento supremo). “Quatro rabinos, diz a história, entram no Paraíso: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher e rabino Akiba... Ben Azzai lançou um olhar e morreu... Ben Zoma olhou e tornou-se louco... Aher cortou os ramos. Rabbi Akiba saiu ileso”.

A *Schechina* é a última desde os seis *Sephiroth* ou atributos da divindade, aquela que exprime, de fato, a presença divina mesmo, sua manifestação ou habitação sobre a terra: sua palavra. O “corte dos ramos” de Aher foi identificado pelos cabalistas ao pecado de Adão, que, ao invés de contemplar a totalidade dos *Sephiroth*, preferiu contemplar a última isolando-a das outras, separando assim a árvore da ciência da árvore da vida. Como Adão, Aher representa a humanidade, na medida em que, fazendo do saber seu próprio destino e sua própria potência específica, ela isola o conhecimento e a palavra, que não são mais do que a forma mais completa da manifestação de Deus (a *Schechina*) das outras *Sephiroth* onde ele se revela. O risco consiste aqui em que a palavra – ou seja, a não-latência e a revelação de algo – se separa do que ela revela e adquire uma consistência autônoma. O ser revelado e manifesto – e, portanto, comum e participável – se separa da coisa revelada e se interpõe entre aquilo e os homens. Nesta condição de exílio, a *Schechina* perde sua potência positiva e torna-se maléfica (os cabalistas dizem que ela “suga o leite do mal”).

E neste sentido que o isolamento da *Schechina* exprime nossa condição epocal. Enquanto, com efeito, no antigo regime, a alienação da essência comunicativa do homem tomava corpo em um pressuposto que lhe servia de fundamento, na sociedade espetacular é esta comunicatividade mesma, esta essência genérica (ou seja, a linguagem) que se encontra separada em uma esfera autônoma. O que trava a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens são separados pelo que os une. Os jornalistas e os midiocratas constituem o novo clero desta alienação da natureza lingüística do homem.

Na sociedade espetacular, na qual o isolamento da *Schechina*, atinge, com efeito, sua fase extrema, não somente a linguagem se constitui em uma esfera autônoma, mas ele não pode mais nada revelar – ou melhor, ele revela o nada de todas as coisas. De Deus, do mundo, do revelado, ele não é

nada disso na linguagem: mas, nesta extrema revelação nadificante, a linguagem (a natureza lingüística do homem) mantém-se no novo esconderijo e separado e atingido assim pela última vez o poder de se referenciar como o não-dito de uma época histórica ou de um estado: a era do espetáculo, ou do Estado do nihilismo consumado. É por isso que o poder estabelecido sobre a suposição de um fundamento oscila hoje sobre todo o planeta e os reinos da terra se encaminham uns depois dos outros rumo ao regime democrático-espetacular que é a consumação da forma estatal. Antes mesmo da necessidade econômica e do desenvolvimento tecnológico, o que impulsiona as nações da terra rumo a um único destino comum é a alienação do ser lingüístico, o desenraizamento de cada povo de sua morada vital na língua.

Mas por esta razão mesma, a época que nós vivemos é igualmente aquela na qual pela primeira vez se torna possível aos homens fazer a experiência de sua própria essência lingüística – não deste ou daquele conteúdo da linguagem, mas da linguagem mesma, não desta ou daquela proposição verdadeira, mas do fato mesmo que se fala. A política contemporânea é este *experimentum linguae* devastador, que desarticula e esvazia sobre o conjunto do planeta tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades.

Só aqueles que conseguiram cumprir até o fim, sem deixar que, no espetáculo, o que se revela fique velado no nada que ele revela, mas levando a linguagem à linguagem mesma, se tornarão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem estado, na qual o poder aniquilador e determinante do que é comum será pacificado e a *Schechina* cessará de sugar o leite corrompido de sua própria separação.

Tal rabino Akiba na *aggada* do Talmud, eles entrarão e sairão ileso do paraíso da linguagem.

**7. Tienanmen.** Qual é, sob a luz crepuscular dos *Comentários*, o cenário que a política mundial desenha aos nossos olhos? O Estado espetacular integrado (ou democrático-espetacular) constitui a etapa extrema na evolução da forma Estado, rumo à qual se abisma precipitadamente monarquias e repúblicas, tiranias e democracias, os regimes racistas tanto quanto os progressistas. Então, mesmo que pareça dar novamente vida às identidades nacionais, o movimento global tende na realidade para a constituição de um tipo de Estado policial supra-nacional, onde as normas do direito internacional são tacitamente revogadas umas depois das outras. Não apenas nenhuma guerra é mais declarada (realizando assim a profecia de Schmitt segundo a qual toda guerra se tornaria na nossa época uma guerra civil), mas mesmo a invasão aberta de um Estado soberano pode ser apresentada como a execução de um ato de jurisdição interior. Os serviços secretos, habituados desde sempre a agir sem levar em conta os limites das soberanias nacionais se tornaram, em um tal contexto, o modelo mesmo da organização e da ação política real. Pela primeira vez na história do século, as duas grandes potências mundiais são dirigidas por duas emanações dos serviços secretos: Bush (antigo chefe da CIA) e Gorbatchov (o homem de Andropov); e mais eles concentram o poder em suas mãos, mais isto é saudado, pelo novo ciclo do espetáculo, como uma vitória da democracia. A despeito das aparências, a organização democrática espetacular mundial que se desenha assim corre o risco de ser, na realidade, a pior tirania que jamais foi conhecida na história da humanidade, por relação a qual toda resistência e oposição se tornarão mais difíceis, visto que assim ela terá por tarefa administrar *a sobrevivência da humanidade para um mundo habitável pelo homem.*

Não é claro, entretanto, que a tentativa do espetáculo de guardar o controle do processo que ele contribui para começar seja bem sucedida. O Estado espetacular fica, a despeito de tudo, um Estado que se funda, como todo Estado (assim que Badiou o mostrou), não sobre o vínculo social, onde ele

seria a expressão, mas sobre seu rompimento, que ele interdita. Em última instância, o Estado pode reconhecer não importa qual reivindicação de identidade (na nossa época, a história das relações do Estado e do terrorismo é a eloqüente confirmação) mesmo aquela de uma identidade estatal no seu próprio seio; mas que singularidades formem uma comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens co-pertencem sem uma condição representável de pertencimento (o ser italiano, trabalhadores, católicos, terroristas...) é aquilo que o Estado não pode em nenhum caso tolerar. Entretanto, é o mesmo Estado espetacular, enquanto ele anula e esvazia de seu conteúdo toda identidade real e coloca o público e sua opinião no lugar do povo e sua vontade geral, que engendra massivamente em seu próprio seio singularidades que nenhuma identidade social nem condição de pertencimento caracterizam mais: singularidades indefinidas. Pois é certo que a sociedade do espetáculo é igualmente aquela na qual todas as identidades sociais são dissolvidas, na qual tudo o que durou séculos perdeu sua significação. Na pequena burguesia planetária, através da forma pela qual o espetáculo realizou de uma maneira paródica o projeto marxiano de uma sociedade sem classes, as diferentes identidades que marcaram a tragi-comédia da história universal são expostas e recolhidas em uma vacuidade fantasmagórica. É porque, se nos permitimos avançar uma profecia sobre a política que se anuncia, *ela não será mais um combate pelo domínio ou pelo controle do estado por novos ou antigos sujeitos sociais, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades indefinidas e da organização estatal.*

Isto não tem nada a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado que foi por longo tempo a razão de contestação de nossa época. As singularidades indefinidas em uma sociedade espetacular podem formar apenas uma *societas*, pois elas não estão na medida para fazer valer nenhum vínculo social. Tão mais implacável é o contraste com um Estado

que aniquila todos os conteúdos reais, mas pelo qual um ser radicalmente privado de toda identidade representativa seria (a despeito de todas as declarações vazias sobre a sacralidade da vida e sobre os direitos do homem) simplesmente inexistente.

Tal é a lição que um olhar atento poderia tirar dos acontecimentos de Tienanmen. O que toca mais, com efeito, nas manifestações do mês de maio chinês é a relativa ausência de reivindicação (democracia e liberdade são noções muito genéricas para constituir um objeto real de conflito e a única exigência concreta, a reabilitação de Hu Yao Bong, foi imediatamente satisfeita). Tão mais inexplicável parecia a violência estatal. É provável, entretanto, que a desproporção seja unicamente aparente e que os dirigentes chineses agiram, de seu ponto de vista, com total lucidez. Em Tienanmen, o Estado se encontrou confrontado com o que não pode ser representado e que, entretanto, uma comunidade e uma vida comum (e aqui independentemente da consciência que poderiam ter os atores da praça Tienanmen). Que quem escapa à representação existe e forma uma comunidade sem pressupostos nem condições de pertencimento (como uma multiplicidade inconsistente nos termos de Cantor), tal é precisamente a mistura com a qual o Estado não está de forma alguma disposto a compor.

A singularidade indefinida, que quer se apropriar do pertencimento mesmo, de seu próprio ser-na-linguagem [*être-dans-le-langage*] e declina, por esta razão, toda identidade e toda condição de pertencimento, tal é o novo protagonista, nem subjetivo nem socialmente consistente, da política que vem. Em toda parte onde singularidades manifestam pacificamente seu ser comum, haverá um Tienanmen e, um dia ou outro, os reservatórios de ataque aparecerão.

**Tradução.** João Gabriel (<http://lautrenom.wordpress.com>).  
**Revisão.** Léo Gonçalves (<http://www.salamalandro.redezero.org/>).

**Nota do tradutor.** Este texto é o posfácio que Giorgio Agamben (1942-) escreveu para a tradução italiana do “Comentários sobre a sociedade do espetáculo” (1988) de Guy Debord (1931-1994) que, na ocasião, foi publicada em conjunto com o livro do mesmo autor *A Sociedade do Espetáculo* (1967). Ambos são dois grandes filósofos e críticos de nossa sociedade (pós-moderna, capitalista, do espetáculo?), por isso que algum tipo de encontro entre os dois ter sido possível é algo de grande significado, sobretudo, porque esse encontro ocorre em um mapeamento crítico da nossa época onde a constante anulação de uma prática política efetiva, a impossibilidade de existência de um verdadeiro diálogo e o niilismo generalizado voltado contra as culturas tradicionais ressoam sobre todo esse território que, ainda assim, guarda uma resistência porvir e a ser definida. Na minha perspectiva, Agamben é uma espécie de catalisador de uma extensa e difusa tradição filosófica. Não que outros autores ignorem, ou ignoravam, completamente uns aos outros (por exemplo, poderíamos dizer que os frankfurtianos e o estruturalismo francês se ignoraram reciprocamente), mas poucos deles conseguiram arrancar a potência do pensamento do outro, ainda que não o ignorasse, tal como Agamben o faz. Essa tradução é um desses tantos encontros – porém, realizado – que enxergamos vagamente quando lemos as obras desses autores. O texto (em francês) foi retirado da ótima revista eletrônica *Multitudes* (<http://multitudes.samizdat.net/spjp.php?article1535>).

(Publicado em 21 de setembro de 2008)

## **ANOTAÇÕES SOBRE A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO** **apresentação de uma edição pirata**

Emiliano Aquino

*“Mas como a reflexão e o pensamento suplantaram as belas artes, a ação e a intervenção social suplantarão doravante a verdadeira filosofia. Também a consciência, neste instante preciso, apressa-se a penetrar em toda parte e, apenas bem sucedida nela mesma, procura agora precipitar a ação.”*  
AUGUST CIESZKOWSKI, *Prolegômenos à historiosofia*.

A *Sociedade do Espetáculo* foi editado, pela primeira vez, em novembro de 1967, em Paris, pela Editora Buchet-Chastel. Nesta edição, o autor era apresentado de um modo simples e direto: “Guy Debord é diretor da revista *Internacional Situacionista*”. Essa simples apresentação, já naquele momento, dizia, no entanto, muita coisa. A *Internacional Situacionista* (I.S.), a revista, já contava com 11 números, desde sua primeira aparição, em 1958. E o grupo que a editava, a *Internacional Situacionista* (I.S.), era já conhecido por sua intensa e contundente atividade nos meios das *avant-gardes* européias desde dez anos antes, quando fora fundada, em 1957. Logo depois, ainda em [19]67, outro livro foi lançado por um membro da I.S.: *Tratado do saber viver ao uso das jovens gerações*, de Raoul Vaneigem, editado pela Gallimard.

Na revolta de maio de 1968, esses livros tiveram uma marcante influência sobre o setor mais radical do movimento. Inicialmente, sobre os *enragés*, grupo de uns dez “antiestudantes” que, na Universidade de Nanterre, começara alguns meses antes uma agitação social contra o sistema de ensino, os professores e as autoridades acadêmicas e que, por essas atividades, esteve nas origens do movimento que iria explodir e se expandir em maio. Mas também, quando *enragés* e situacionistas *romperam* com os estudantes da Sorbonne ocupada e formaram o Conselho pela Manutenção

das Ocupações (num momento em que centenas de fábricas francesas estavam já ocupadas pelos operários grevistas), uma variedade de *blusões negros*, jovens operários e outras figuras perigosas de Paris vieram juntar-se a este comitê, expressando, assim, também uma concordância com as teses radicais dos situacionistas.

Uma das características da revolta de maio foi, sem dúvida, as pinturas nas paredes de Paris, nas portas das fábricas, escolas e universidades. Boa parte dessas frases, consideradas as mais belas e, com certeza, as mais contundentes daquele movimento, foram tiradas diretamente dos livros e panfletos situacionistas.

Essa aparente “adesão” às idéias situacionistas não se explicaria se, antes, as atividades de agitação e os escândalos promovidos pela I.S. não tivessem confluído e contribuído para a revolução de maio; e, certamente, se suas idéias não ajudassem a *compreender* e *levar às últimas conseqüências* as tendências mais profundas daquele movimento.

Com efeito, antes de maio de [19]68, os situacionistas já vinham falando na necessidade e no conteúdo da próxima revolta, do “novo levante proletário”. Iniciaram suas atividades contestando o *establishment* cultural, retomando e aprofundando as tendências já presentes entre os dadaístas e surrealistas, que procuraram a superação da arte e sua realização na vida cotidiana; os situacionistas chegaram, assim, à posição de que o conteúdo da revolução proletária seria a *revolução da vida cotidiana*, com a superação da totalidade das alienações do capitalismo moderno, com o apoderamento pelos indivíduos de suas próprias vidas, tornando-as uma *obra-de-arte*, e o seu acesso à “história total”. Sem dúvida, uma influência decisiva — nesse passo teórico dado pelos situacionistas entre as posições das vanguardas anteriores acerca da superação da arte (enquanto atividade separada da vida cotidiana) e o novo conceito de revolução da vida cotidiana — foi

aquela exercida sobre eles pela elaboração de Henri Lefebvre, em sua *Crítica da Vida Cotidiana* (1947, com um novo Prefácio em 1958, e um segundo volume em 1961).

A crítica da arte, enquanto atividade separada, ligava-se estreitamente à crítica da política, enquanto atividade também *necessariamente* separada, pois situada na esfera do Estado, esfera exterior à vida cotidiana, e que, assim como a arte, se punha como atividade alienada e reprodutora da alienação.

Tratava-se, para os situacionistas, não mais de buscar a produção sublimada de uma *crítica* ou *comunicação* ou *conciliação com a realidade* na forma da arte, mas de produzi-las realmente como *prática*. A exigência feita contra a arte não poderia, portanto, ser recompensada pela *política*, pois esta também só podia oferecer mecanismos que eram eles mesmos alienados: a representação, os sindicatos operários e estudantis, os partidos, o Estado. Se se tratava de procurar realizar na prática a abolição de todo poder exterior, de toda linguagem unilateral e “comunicação” indireta (a pseudocomunicação) do mundo alienado, esta procura haveria que se dar no nível mesmo da vida cotidiana, recusando todo especialismo artístico, político e teórico(1). Neste ponto, como em outros, a convicção mais profunda dos situacionistas era a de que, como dirá mais tarde Debord, “já não [se] pode *combater a alienação sob formas alienadas*” (*A Sociedade do Espetáculo* [SdE], § 122).

O “nó” que “amarrava” todas essas preocupações era a compreensão de que o conjunto dessas alienações conforma uma *totalidade* a partir da determinação da forma-mercadoria sobre o conjunto da vida social, das atividades e relações entre os indivíduos; em outras palavras, o domínio da *reificação* (do latim *res*: coisa), da *coisificação*. É o que os situacionistas chamaram de “economização da vida”. É o domínio da *economia*, entendida

no sentido estrito de *economia de mercado*, que submete as relações humanas — as relações dos homens entre si, a cultura, a relação com o uso do espaço e do tempo de vida, a relação com a história e a destruição da memória no “eterno presente” da produção e do consumo da mercadoria — à lógica autônoma da transformação do dinheiro-capital em mais-dinheiro, da relação entre os homens como *portadores de mercadorias* segundo a lógica própria das trocas mercantis (que se dão segundo o critério do valor econômico).

Enfim, o fato de que as relações produzidas e estabelecidas pelos homens ganham vida própria e, assim, passam a dominá-los; o fato de que, nessas relações, as coisas são produzidas não pela sua *utilidade*, mas pelo seu *valor econômico*; de que a partir dessa hierarquia primeira do valor econômico sobre a utilidade das coisas se ergue a hierarquia da economia sobre os homens e suas vidas, e dos especialistas e dirigentes da produção mercantil sobre o conjunto da sociedade; de que essa hierarquia demonstra-se também no Estado, mas antes e sobretudo num *sistema completo* de hierarquias, alienações e expropriações da vida que está presente em *todo o cotidiano* e nas instituições separadas que, desde fora, planejam e controlam a cotidianidade.

Os situacionistas, desse modo, reencontravam a seu modo a *crítica da economia política*. Como Debord dirá mais tarde, em um outro contexto, a crítica da economia política significava, nas condições do capitalismo moderno, a compreensão e o combate à sociedade do espetáculo(2). O *espetáculo*, assim, seria o conceito que daria conta da submissão da totalidade da vida cotidiana à lógica do trabalho assalariado, o trabalho-mercadoria; e, neste sentido, “unifica e explica uma grande diversidade de fenômenos aparentes” (SdE, § 10): o lazer, o urbanismo, a serialização e homogeneização dos produtos “culturais”, a agressão à natureza, a intensificação do racismo etc. O princípio do espetáculo é a não intervenção,



a contemplação, a passividade diante da realidade; em última instância, a transformação dos homens em espectadores de suas próprias vidas. A sua essência: a economia autonomizada, a reificação das relações sociais, a alienação do trabalho.

A edição em 1960, pela revista *Arguments*, de uma tradução francesa de *História e consciência de classe* (1923), de George Lukács, cuja temática principal é o da reificação, certamente deve ter tido uma forte influência no desenvolvimento dessa teoria(3). Diversos escritos situacionistas, anteriores a essa publicação, testemunham já a presença da crítica da economia política. Este é o caso de “Posições situacionistas sobre a circulação” (*I.S.* nº 3, dezembro de 1959), de Debord, que opõe a circulação de mercadorias ao livre uso do espaço e do tempo (questões centrais para os situacionistas, principalmente em torno da temática da crítica do urbanismo); e de “O fim da economia e a realização da arte” (*I.S.* nº 4, junho de 1960, depois publicado no mesmo ano no livro intitulado *Crítica da política econômica*), de Asger Jorn.

Sabemos o quanto é problemático, hoje, falar em “totalidade”. Em geral, este é um conceito que, em determinadas vozes, faz lembrar — para o bem ou para o mal — o velho ideal filosófico de sistema, de saber absoluto. Mas não é disso que se trata para Debord e os situacionistas, e por dois motivos. Primeiro, porque a teoria não é, para eles, um *conhecimento positivo*, e não se trata, assim, de constituir um conhecimento do todo, um sistema de saber. Nada mais adverso às suas perspectivas teóricas do que um tal projeto. Na tese 125 de *A sociedade do espetáculo*, Debord afirma que “o homem é idêntico ao tempo” e, alguns anos mais tarde, no aforismo XXXI dos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (1988), repetiria Baltasar Gracián: “Seja a ação, seja o discurso, tudo precisa ser medido pelo tempo. É preciso querer quando se pode; pois nem a estação nem o tempo esperam por ninguém”. A teoria, para Debord, é tão finita e passageira quanto o são

as gerações dos homens; produzida no tempo, diz respeito às lutas e, nesse sentido, cumpre uma função estratégica. Assim, longe de um *saber total*, ele supunha uma *crítica total* às condições de existência da sociedade dominada pela mercadoria. E tal crítica só podia ser total na medida em que, *nesta* sociedade, *uma determinação* se fez *total*: as relações de compra-e-venda, submetendo a si todas as dimensões da vida. Trata-se, portanto, não de *realizar* algum tipo de totalidade, mas de nos livrarmos da *má* totalidade. Debord não *lamenta* o fato de que a economia tenha dominado tudo, propondo contra isso *limitar* a economia, mas *denuncia* a economia como *necessariamente totalitária* e, contra isso, propõe a sua *dissolução* — que é ao mesmo tempo a dissolução do Estado e de todo o sistema único de alienações e hierarquias. “Um tal programa”, dizem Debord e Canjuers, “não propõe aos homens nenhuma outra razão de viver senão a construção por eles mesmos de sua própria vida”(4).

A compreensão crítica de totalidade é o que permitiu aos situacionistas estar atentos aos novos sinais da contestação social, aos *rastros* do que *viria*: num primeiro momento, as insurreições operárias no Leste europeu (Alemanha, Hungria...), depois — e nesses casos, foram os primeiros e, até [19]68, os únicos — o “crime” e a “destruição das máquinas de consumo” nos países capitalistas desenvolvidos, com o surgimento das primeiras greves selvagens na França e das novas formas de contestação juvenil (não apenas estudantil).

Em todo esse esforço teórico de compreensão das novas condições de existência social, e *das lutas contra elas*, um momento importante foi o documento — intitulado *Preliminares para uma definição da unidade do programa revolucionário* — escrito em julho de 1960 por Guy Debord e Pierre Canjuers (pseudônimo de Daniel Blanchard), membro do grupo *Socialismo ou Barbárie*(5). Esse documento expressava uma aproximação entre as posições revolucionárias das vanguardas artísticas e as do

movimento operário. Em seu conteúdo, esse pequeno texto buscava demonstrar como os problemas da cultura e aqueles da revolução social haviam se tornado um só, e dizia respeito ao *uso da vida* pelos homens.

Nesse sentido, refletia teoricamente a necessidade da compreensão das novas formas de contestação contra a “negação da vida” pela extensão cotidiana do domínio da economia. As páginas da *Internacional Situacionista* vão, nos anos seguintes, buscar acompanhar essas formas de contestação e refleti-las teoricamente.

Em agosto de 1961, no número 6 da *I.S.*, a nota editorial se intitula: “Instruções para uma tomada de armas”. Esta nota defendia as tendências conselhistas que surgiam em novos grupos autônomos da Europa e definia que a revolução da vida cotidiana e a reivindicação dos Conselhos Operários seriam os critérios fundamentais para a colaboração dos situacionistas com as novas forças revolucionárias. No mesmo número, uma nota intitulada “Defesa incondicional” propunha a solidariedade com a nova revolta da juventude em seus métodos mais radicais, considerados criminosos por sua violência, e que contestavam a família, os lazeres, o trabalho etc.

No número 7, aparecido em abril de 1962, os situacionistas falavam da luta contra o armamento nuclear e a construção de abrigos anti-nucleares pelos mesmos governos que impulsionavam a corrida armamentista, nos EUA, na Alemanha Federal, na Suíça, Suécia etc(6). E, na nota “Os maus dias findarão”, analisaram o surgimento das novas formas de contestação operária, anti-sindical e violenta, como manifestações de operários fabris em Nápoles, que quebraram escritórios da fábrica, incendiaram ônibus e enfrentaram a polícia num protesto em solidariedade à greve dos condutores de ônibus, ou como o ataque de mineiros franceses aos carros estacionados na empresa em que trabalhavam. Nesses casos, segundo a avaliação situacionista, se exemplificava a luta contra a expropriação do

tempo marginal de transporte e os objetos do consumo mercantil. “Do mesmo modo que a primeira organização do proletariado clássico foi precedida, nos fins do século 19, de uma época de gestos isolados, ‘criminosos’, visando a destruição das máquinas de produção, que eliminavam as pessoas de seu trabalho, assiste-se neste momento à primeira aparição de uma onda de vandalismos contra as *máquinas de consumo*, que muito seguramente também nos eliminam da vida” (*I.S.* nº 7, p. 11)(7).

No número 10, de março de 1966, publicou-se uma longa análise elaborada por Debord sobre a rebelião negra em Watts, Estados Unidos, intitulada “O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil”. Nesta análise, Debord volta a considerar os métodos radicais, como os saques, os incêndios, as barricadas e os enfrentamentos com a polícia, relacionando-os com a resistência à mercadoria, à hierarquia e às separações que a sociedade de mercado necessariamente produz e, nas condições do capitalismo moderno, *aprofunda*. Mais uma vez, manifestava-se, para ele, que *a resistência à mercadoria havia se tornado tão cotidiana em seus alvos e em suas formas como a própria mercadoria o havia em seu domínio*.

É neste espírito que, em 1966, os situacionistas e um grupo de estudantes que lhe era simpático promovem o chamado “escândalo de Strasbourg”. Esse grupo de estudantes fora conduzido à direção da seção local da UNEF (União Nacional de Estudantes da França) e, fazendo uma crítica do sindicalismo estudantil, planeja a dissolução da entidade, constrói uma “Associação pela reabilitação de Karl Marx e Ravachol”, difunde em cartazes uma história em quadrinhos chamada “O retorno da Coluna Durruti” e, no dia da aula inaugural do período, em novembro de 1966, evento sempre tão solene e ritualístico na Universidade francesa, distribuiu um pequeno ensaio intitulado *Da miséria no meio estudantil, considerada nos seus aspectos econômico, político, sexual e especialmente intelectual e de alguns meios*

*para a prevenir*(8). Este ensaio, editado naquele momento em 10 mil exemplares (pois nos meses seguintes, iria ser editado uma infinidade de vezes, inclusive no exterior), denunciava a condição alienada e auto-contemplativa da situação do estudante francês, relacionando-a à totalidade da nova miséria social do capitalismo desenvolvido. Tudo isso foi, efetivamente, um *escândalo* e deu uma tonalidade radical, pela primeira vez, à nova contestação juvenil, contemporânea das novas formas da contestação proletária.

Assim, quando em 1967, *A Sociedade do Espetáculo* é editado e, alguns meses depois ocorre a revolta de maio na França, revolta que, a partir de um estopim estudantil (provocado, em suas origens, pelas provocações dos antiestudantes *enragés*), incendiou-se nas centenas de greves operárias com ocupação de fábrica, o autor desse livro e seus comparsas eram já identificados às tendências teóricas mais extremistas — porque pretendiam uma *revolução total* — da nova contestação social. E dessa maneira foram entendidos — para o bem ou para o mal — pelos participantes de maio de [19]68.

\* \* \*

“De que tu te ocupas exatamente? Eu não sei bem.

— Da reificação, responde Gilles.

— É um estudo pesado, acrescentei.

— Sim, diz ele.

— Estou vendo, observa Carole admirada. É um trabalho muito sério, com livros grossos e muitos papéis sobre uma mesa grande.

— Não, diz Gilles, eu passeio. Principalmente eu passeio.”

MICHÈLE BERNSTEIN, *Tous les chevaux du roi*.

Em *Preliminares para uma definição da unidade do programa*

*revolucionário*, os seus autores compreendiam que a “base” das perspectivas teóricas que eles ali anunciavam não era senão “a luta do proletariado em todos os níveis; e todas as formas de recusa explícita ou de indiferença que devem combater permanentemente, por todos os meios, a instável sociedade existente. A sua base é, do mesmo modo, a lição do fracasso essencial de todas as tentativas de mudanças menos radicais. É, enfim, a exigência que se faz hoje em certos comportamentos extremos da juventude (cujo adestramento se demonstra menos eficaz) e, agora, de alguns meios de artistas”(9).

No mesmo sentido afirma a tese 115, de *A sociedade do espetáculo*, acerca das novas manifestações de crítica prática: “Aos novos sinais de negação, incompreendidos e falsificados pela ordenação espetacular, que se multiplicam nos países mais avançados economicamente, pode-se já tirar a conclusão de que uma nova época está aberta: depois da primeira tentativa de subversão operária, é agora a abundância capitalista que falhou. Quando as lutas anti-sindicais dos operários ocidentais são reprimidas primeiro que tudo pelos sindicatos, e quando as correntes revoltadas da juventude lançam um primeiro protesto informe, no qual, porém, a recusa da antiga política especializada, da arte e da vida cotidiana, está imediatamente implicada, estão aí as duas faces de uma nova luta espontânea que começa sob o aspecto *criminoso*. São os signos precursores do segundo assalto proletário contra a sociedade de classe. Quando os *enfants perdus* deste exército ainda imóvel reaparecem nesse terreno que se tornou outro e permaneceu o mesmo, eles seguem um novo ‘general Ludd’, que desta vez os lança na destruição das *máquinas do consumo permitido*”.

Com efeito, os situacionistas pretendiam expressar teoricamente esses “novos sinais da negação”, inserindo-se *praticamente* neles: “A I.S. não apenas viu chegar a subversão proletária moderna; *chegou com ela*. Não a anunciou como um fenômeno exterior, pela extrapolação glacial do cálculo

científico: a I.S. foi ao seu encontro”, dizem Debord e Gianfranco Sanguinetti, no documento em que anunciam, em 1972, o fim da Internacional Situacionista(10).

Nesses trechos, seus autores afirmam um *método* teórico fundamental e que constitui o núcleo de como os situacionistas entendiam a teoria, tendo a *negação prática como base da crítica teórica*. Em distintos momentos, antes e após [19]68, os situacionistas afirmaram fazer a “teoria em ato”, a “teoria do momento mesmo”, e que a teoria revolucionária tornara-se um “valor de uso” e, como tal, deveria ser *usada*. Entendiam a relação entre *crítica prática* e *crítica teórica* como um mesmo *trabalho do negativo*. Eles recusavam, assim, qualquer *teoria separada*, por mais *coerente* que fosse; coerência que seria, no modo da separação, apenas *ideologia revolucionária*, “a *coerência do separado* da qual o leninismo”, segundo Debord, “constitui o mais alto esforço voluntarista” (*SdE*, § 105). “Nós não temos nenhuma necessidade”, diz ele em outro contexto, referindo-se à própria experiência da I.S., “de ‘pensadores’ enquanto tais, isto é, de pessoas produzindo teorias fora da vida prática. Na medida em que nossas teorias em formação me parecem tão justas quanto possível, pelo momento e nas condições que encaramos, eu admito que todo desenvolvimento teórico que pode se inscrever na coerência do ‘discurso situacionista’ *vem da vida prática*, decola desta legitimamente. Mas isto não é, ainda, em nada suficiente. É necessário que as fórmulas teóricas *retornem à vida prática*, senão elas não valem o esforço de um quarto de hora”(11). Não é difícil ver a relação dessas palavras com a crítica do fetichismo mercantil e o *mundo de separações* que ele funda. Portanto, a relação entre a denúncia da inversão operada entre homem e mundo pela produção mercantil e a crítica da própria inversão operada pela ideologia (aqui totalmente recusada) entre vida e pensamento, da qual, segundo ele, o espetáculo é a materialização (*SdE*, capítulo IX). Esse aspecto leva-nos a uma questão da suma importância hoje em dia,

quando pomo-nos a pensar a obra de Debord e a experiência situacionista. Os esforços que se têm feito, em determinados setores, para *separar* uma parte da obra de Debord de outras dimensões de seu pensamento, expressam antes de tudo o esforço *em separar o conjunto de seu pensamento da sua atividade prática*, em dissolver sua relação com *as misérias e as lutas de seu tempo*. Assim, na mais recente recepção midiática de sua obra, toma-se o Debord “filósofo” contra o *avant-garde*, o escritor contra o cineasta, o “artista” contra o revolucionário.

Também problemática nesse aspecto é a tendência — hoje comum no Brasil — de aproximá-lo das formulações do grupo alemão Krisis, a partir de uma *centralidade separada* (que, enquanto *separada*, não pode logicamente permanecer como *centro* de nada) de sua crítica do fetichismo mercantil, sua crítica da economia política. O livro que prepara essa aproximação (A. Jappe, *Guy Debord*), livro conceitual e historiograficamente sério, talvez o melhor sobre este personagem, tem o mérito teórico e intelectual de argumentar claramente em defesa da tese de uma *divisão* entre “dois” Debord: o da crítica do fetichismo mercantil e o da luta de classes — tal como *O colapso da modernização* de R. Kurz defende a existência de “dois Marx”. “Debord demonstrou, ainda que de modo sucinto, o caráter *inconsciente* da sociedade regida pelo valor. Mas, ao mesmo tempo, refere-se ao aspecto da teoria de Marx que põe no centro os conceitos de ‘classe’ e de ‘luta de classes’, dos quais também se prevalece o movimento operário. A insistência na ‘luta de classes’ desconhece, entretanto, a natureza das classes criadas pelo movimento do valor e que só têm sentido em seu interior. Proletariado e burguesia só podem ser os instrumentos vivos do capital variável e do capital fixo; são os comparsas e não os diretores da vida econômica e social. Seus conflitos, isto é suas ‘lutas de classes’, passam necessariamente pela mediação de uma *forma* abstrata e igual para todos — dinheiro, mercadoria. Desde então, tratava-se apenas de lutas de distribuição no interior de um sistema que ninguém punha seriamente em

dúvida. (...) Quando acredita que é possível, nas condições atuais, a existência de um sujeito por sua própria natureza ‘fora’ do espetáculo, Debord parece esquecer o que ele mesmo declarou sobre o caráter inconsciente da economia mercantil, e o esquece novamente quando identifica esse sujeito ao proletariado”(12).

A seriedade teórica e intelectual não livra ninguém, no entanto, de cair em unilateralismos e em sérios problemas de análise. É o que, parece-me, acontece com a análise de Jappe. Na argumentação acima citada, é chave a expressão “ao mesmo tempo”, pois é ela que *dissocia* dois elementos históricos a meu ver *inseparáveis*: o surgimento da crítica da economia política, em sua forma teórica, já nas obras juvenis de Marx(13), e as lutas proletárias que naquele momento a realizavam praticamente, manifestando-se contra as hierarquias do trabalho assalariado<sup>14</sup>. E, por isso, dissolve também a ligação *metodológica* — reconhecida por Debord e os situacionistas — entre a crítica situacionista da mercadoria e as novas formas de subversão que se apresentavam nos países capitalistas desenvolvidos nos anos [19]60 (e que se prolongaram até os [19]70). Para além de uma questão histórica, penso que há aqui uma seríssima questão *teórico-metodológica* e, antes de tudo, *prática* sobre qual é e deve ser o *ponto de partida* da crítica teórico-prática: a negação conceitual ou a negação prática.

Ligada a isso, está a idéia afirmada por Jappe de que, dados pelo fetichismo, proletariado e burguesia seriam “instrumentos do capital variável e do capital fixo”(15). Se se quer dizer que essas classes se constituem a partir do domínio da economia autonomizada, isso é uma *verdade* que, no entanto, *se torna falsa* quando não se tem presente a compreensão de que o *capital* enquanto tal é uma forma de *relação social* entre os homens, relação histórica e, principalmente, *antagônica*; relação que se produz e reproduz *cotidianamente*, através dos atos singulares de indivíduos singulares e, por

isso mesmo, a cada momento em xeque; relação na qual, ao experimentarem cotidianamente o *antagonismo* de suas vidas com a economia autônoma, @s proletarizad@s manifestam-se *negativamente* de *múltiplas formas*, não sendo portanto verdadeiro que as “suas ‘lutas de classes’ passam *necessariamente* pela mediação de uma forma abstrata e igual para todos — dinheiro, mercadoria” (grifos meus). Finalmente, longe de constituírem apenas um dos “pólos de uma mesma unidade” (expressão de R. Kurz, cuja tese é aqui retomada por Jappe), @s proletarizad@s, por suas *condições negativas de existência*, encontram-se *objetiva* e *subjetivamente* negad@s em tal relação. Por isso mesmo, portam, como experiência cotidiana, a *negação da unidade sintética da relação capital*(16).

A posição de Debord quanto ao caráter revolucionário do proletariado não significa, de modo algum, qualquer tipo de representação metafísica sobre tais potencialidades revolucionárias. Aliás, proletariado é um conceito que se precisa ter em permanente reconsideração, dadas as transformações contínuas na *forma de existência* d@s proletarizad@s, transformações determinadas tanto por suas lutas quanto, *em conseqüência*, pelas transformações das relações de produção capitalistas. Longe de qualquer tipo de idealização, Debord considerava que a verdade revolucionária do proletariado estava não no que ele *é*, mas no seu *dever*.

Há particularmente uma passagem em que Debord retoma explicitamente essa questão — de qualquer modo já antes enfrentada pelos situacionistas e em *A sociedade do espetáculo* —, rechaçando tanto a negação do caráter revolucionário do proletariado pelo que ele *é*, quanto a afirmação disso na dependência de uma vanguarda dirigente. Eis o trecho, que fala melhor por si mesmo do que qualquer esforço de simplesmente reproduzir seu conteúdo: “Os observadores do governo, tanto quanto os do partido dito comunista falam do que os operários *são* — e a cada vez restabelecem como os operários não são revolucionários, pois o único fato de *que eles o*

*possam dizer* confirma empiricamente sua análise. Sobre o mesmo terreno da metodologia burguesa, mas mais extravagantes ainda, os maoístas crêem que os operários são *tout à fait* revolucionários — e mais, segundo as grotescas modalidades maoístas! —, e eles querem sinceramente lhes ajudar a sê-lo: como em Cantão em 1927. Mas o problema histórico não é de nenhum modo o de compreender o que os operários ‘são’ — hoje eles não são *senão operários* — mas o que eles vão devir. Este devir é a única verdade do ser do proletariado, e a única chave para compreender verdadeiramente o que são já os operários”(17).

Assim, a aproximação entre Debord e o Krisis só é possível se se leva em conta as mediações postas pelo próprio Krisis em sua análise das lutas de classes, da obra de Marx e, como o faz Jappe, da obra de Debord. Assim fazendo-se, verificar-se-á que essa aproximação se dá — e com coerência! — *somente a partir do próprio Krisis*, na medida em que esse grupo considera *razoável a separação* entre a crítica teórica do fetichismo (em Marx e em Debord) e a crítica prática experimentada pelas lutas proletárias. Porém, ainda assim, *é essa separação mesma que permanece discutível*.

\* \* \*

“No livro que preparo atualmente, veremos, eu espero, de forma mais clara do que nas obras precedentes, que a I.S. trabalhou no centro dos problemas que a sociedade moderna a si coloca. Então eu creio que se admitirá que alguns objetivos gerais da I.S. são bem traçados no concreto, como tu reclaims.”

Carta de Guy Debord a Asger Jorn, 13 de janeiro de 1964.

Mas afinal do que trata *A sociedade do espetáculo*? O único número da

revista da seção italiana da I.S., publicado em 1969, traz uma tradução do 4º capítulo desse livro, capítulo apresentado ali como sendo a *parte central da obra*, e apresenta também uma espécie de *sumário temático* de todo o livro. É, neste sentido, uma boa introdução à leitura dessa obra, particularmente o trecho reproduzido abaixo:

“‘O proletariado como sujeito e como representação’ é o capítulo que ocupa a parte central do livro. O primeiro capítulo expõe o conceito de espetáculo. O segundo define o espetáculo como um *momento* no desenvolvimento do mundo da mercadoria. O terceiro descreve as aparências e as contradições sócio-políticas da sociedade espetacular. O quarto, traduzido aqui, retoma o movimento histórico anterior (procedendo sempre do abstrato ao concreto) sob a forma da *história do movimento revolucionário*. É uma síntese do fracasso da revolução social e de seu retorno. Ele desemboca sobre a questão da organização revolucionária. O quinto capítulo trata do tempo histórico e do tempo da consciência histórica. O sexto descreve o ‘tempo espetacular’ da sociedade atual como ‘falsa consciência do tempo’ e como ‘tempo da produção’ de uma sociedade histórica que recusa a história. O sétimo critica a organização do espaço social, o urbanismo e a divisão do território. O oitavo recoloca na perspectiva revolucionária histórica a dissolução da cultura enquanto ‘separação do trabalho intelectual e trabalho intelectual da divisão’, e une à crítica da linguagem uma explicação da linguagem mesma deste livro, que ‘não é a negação do estilo, mas o estilo da negação’, o emprego do *pensamento histórico*, sobretudo aquele de Hegel e de Marx, e o *emprego histórico* da dialética. O nono considera a sociedade espetacular como materialização da ideologia e a ideologia como ‘a *base* do pensamento de uma sociedade de classes’. Ao auge de sua *perda da realidade* corresponde sua reconquista pela prática revolucionária, a prática da verdade em uma sociedade sem classes organizada em Conselhos, lá ‘onde o diálogo se armou para tornar vitoriosas suas próprias condições’”(18).

Alguns anos mais tarde, no Prefácio que preparou para a 4ª edição italiana de *A sociedade do espetáculo*, Debord afirma que, desde a primeira edição do livro, “o espetáculo aproximou-se de modo mais exato de seu conceito”: “Foi possível ver a falsificação tornar-se mais densa e descer até a fabricação das coisas mais banais, qual bruma pegajosa que se acumula no nível do solo de toda a existência cotidiana. Foi possível ver, até a loucura ‘telemática’, a pretensão do absoluto controle técnico e policial sobre o homem e as forças naturais, controle cujos erros aumentaram tão depressa quanto os recursos que movimenta. Foi possível ver a mentira estatal se desenvolver em si e por si, no perfeito esquecimento de seu vínculo conflituoso com a verdade e a verossimilhança, a ponto dessa mentira descrever de si mesma e se substituir de hora em hora”(19).

Já nos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, texto de 1988 que se debruça não sobre a anterior obra de 1967, mas sobre a coisa mesma e seu desenvolvimento nos vinte anos anteriores, Debord propõe-se a acrescentar, em relação a *A sociedade do espetáculo*, no plano teórico, “apenas um detalhe”: “Em 1967, eu distinguia duas formas, sucessivas e rivais, do poder espetacular: a concentrada e a difusa. Ambas pairavam acima da sociedade real, como seu objetivo e sua mentira. A primeira forma, ao destacar a ideologia concentrada em torno de uma personalidade ditatorial, havia acompanhado a contra-revolução totalitária, fosse nazista ou stalinista. A segunda forma, ao instigar os assalariados a escolherem livremente entre uma grande variedade de mercadorias novas que se enfrentavam, representara a americanização do mundo, assustadora sob certos aspectos, mas também sedutora nos países onde as condições das democracias burguesas de tipo tradicional conseguiram se manter por mais tempo. Uma terceira forma constituiu-se a partir de então, pela combinação das duas anteriores, e na base geral de uma vitória da que se mostrou mais

forte, mais difusa. Trata-se do *espetacular integrado*, que doravante tende a se impor”(20).

E explica, mais adiante: “O espetacular integrado se manifesta como concentrado e difuso, e, desde essa proveitosa unificação, conseguiu usar amplamente os dois aspectos. O anterior modo de aplicação destes mudou bastante. No lado concentrado, por exemplo, o centro diretor tornou-se mais oculto: já não se coloca aí um chefe conhecido, nem uma ideologia clara. No lado difuso, a influência espetacular jamais marcara tanto quase todos os comportamentos e objetos produzidos socialmente. Porque o sentido final do espetacular integrado é o fato de ele ter se integrado na própria realidade à medida que falava dela e de tê-la reconstruído ao falar dela. Agora essa realidade não aparece diante dela como coisa estranha. Quando o espetacular era concentrado, a maior parte da sociedade periférica lhe escapava; quando era difuso, uma pequena parte; hoje, nada lhe escapa. O espetáculo confundiu-se com toda a realidade, ao irradiá-la. Como era teoricamente previsível, a experiência prática da realização sem obstáculos dos desígnios da razão mercantil logo mostrou que, sem exceção, o devir-mundo da falsificação era também o devir-falsificação do mundo. Exceto uma herança ainda considerável, mas com tendência a diminuir, de livros e construções antigas — que são, aliás, cada vez mais selecionados e considerados de acordo com as conveniências do espetáculo —, já não existe nada, na cultura e na natureza, que não tenha sido transformado e poluído segundo os meios e os interesses da indústria moderna”(21). As características do espetacular integrado que ele analisa em todo o restante desses *Comentários*, e sobre os quais seriam necessárias algumas considerações as quais não podemos fazer aqui, são: “a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo”(22).

\* \* \*

“O que, ao contrário, constitui o mérito de nossa teoria é o fato não de ter uma idéia justa, mas de ter sido naturalmente conduzida a conceber essa idéia. Em resumo, não se poderia muito repetir senão que aqui — como no domínio inteiro da prática — a teoria está aí bem mais para formar o prático, para lhe fazer o julgamento, do que para lhe servir de indispensável apoio a cada passo de que necessita a realização de sua tarefa.”  
 CLAUSEWITZ, *Campanha de 1814*.

A primeira edição de *A sociedade do espetáculo* só veio à luz no Brasil em julho de 1997(23), quase trinta anos após a primeira edição francesa e mais de duas décadas de sua tradução nas principais línguas do mundo. Em 1972, houve uma primeira edição em Portugal, que Debord considerou a única que, com certeza, tivera até então uma boa tradução logo na primeira tentativa(24). Esta presente edição pelo *Coletivo Acrático Proposta* é feita a partir dessa tradução portuguesa com as naturais e não prejudiciais alterações lingüísticas(25). Sua intenção é baratear o acesso à obra e facilitar o *potlatch*: daí porque ela venha fotocopiada, e com páginas duplas em folha de tamanho A4, em formato brochura (que, ao serem retirados os grampos, possibilita a sua reprodução barata em qualquer esquina). Revela com isso suas intenções práticas: quer contribuir não apenas para uma difusão não acadêmico-editorial da obra, mas para que a nova geração de contestadores sociais possa fazer das teses aqui apresentadas *algum uso*.

Esse aspecto tem também uma importância histórica. Mais de trinta anos após sua edição na França e seu uso prático pelos contestadores que se multiplicaram na Europa após [19]68, *A sociedade do espetáculo* agora encontra alguma ligação com os movimentos sociais que atuam sob e contra o Estado brasileiro. Esta ligação, *com a presente edição*, conhece um modo de divulgação da obra que foi bastante usual no final dos anos [19]60 e em

todos os anos [19]70 na Europa: sua divulgação através de uma *edição pirata*. É verdade que a edição brasileira anterior feita legalmente já permitiu um certo encontro de uma *não tão ampla* variedade de indivíduos e grupos com a teoria crítica do espetáculo, o que foi reforçado depois com a edição do livro de Anselm Jappe, com a disponibilização de vários textos situacionistas nas páginas eletrônicas [“Biblioteca Virtual Revolucionária”](#), [“Na luta contra a alienação humana”](#), [“Conselhos Operários”](#) e [“Comunistas de Conselhos”](#) e pelas publicações na grande imprensa, uma vez ou outra, de artigos de acadêmicos sobre Guy Debord e sua obra. E assim, hoje, e apenas hoje, a crítica social desenvolvida por Debord começa a *dar-se a conhecer* e, pontualmente, a manter algum tipo de relação com uns poucos movimentos contestatórios que atuam por aqui. Esta é, talvez, a grande *novidade*, a qual vem compor (e com ela contribuir) esta edição pirata de *A sociedade do espetáculo*.

E este caráter de novidade tem uma explicação histórica. Em [19]68, e nos anos seguintes, não se verificou por aqui qualquer influência da teoria situacionista sobre o movimento estudantil e suas lutas contra a ditadura. Não há qualquer registro histórico de uma tal influência: não há conhecimento de nenhum panfleto, nenhuma inscrição em parede, nenhuma publicação ou grupo organizado que tenha manifestado, em suas posições, qualquer semelhança com a crítica do espetáculo, do trabalho assalariado, da sociedade mercantil e do Estado, crítica que, na Europa, os situacionistas estavam a sustentar. A influência do próprio [19]68 francês — apresentado aqui e na Europa nos anos seguintes como uma “revolução estudantil” — não se exerceu senão sobre o “estado de ânimo” da geração de estudantes que, em [19]68, combatia a ditadura, não se verificando nestes qualquer identificação com às *tendências profundas* daquele movimento e suas *expressões teóricas*.



Os próprios situacionistas, em sua análise do maio francês, não deixaram de exagerar a influência do “movimento de ocupações” (de fábrica pelos operários grevistas) em maio sobre as lutas que se desenvolviam nos países semi-industrializados da América Latina. “A luta nos países capitalistas modernos”, dizem eles em uma primeira publicação sua sobre o movimento de maio, “tem naturalmente relançado a agitação dos estudantes contra os regimes ditatoriais, e nos países sub-desenvolvidos. Ao fim de maio [de 68], houve violentos confrontos em Buenos Aires, em Dakar, em Madrid, e uma greve de estudantes do Peru. Em junho, os incidentes se estenderam ao Brasil; ao Uruguai — onde culminaram em uma greve geral —; à Argentina; à Turquia, onde as universidades de Istambul e de Ankara foram ocupadas e fechadas *sine die*; e até ao Congo onde os secundaristas exigiram a supressão dos exames”(26).

Situado num capítulo de *Enragés e situacionistas no movimento das ocupações*, sobre as perspectivas da revolução mundial após o [19]68 francês, esse diagnóstico relaciona-se ali não *diretamente* com a influência das idéias situacionistas, mas com o desenvolvimento das lutas que se davam a partir da Europa e com as quais, segundo a avaliação da I.S., as idéias situacionistas teriam uma profunda e essencial ligação. É precisamente sobre esta aspecto que pode-se falar em exagero, na medida em que as *questões práticas*, tais como foram *assumidas* pelo movimento, ainda que sem dúvida dissessem respeito aos problemas do capitalismo em sua *configuração mundial*, não se desenvolviam aqui tendo as mesmas bases *objetivas* e perspectivas *subjetivas* que tiveram no movimento de maio e nas lutas que o seguiram nos anos seguintes na Europa (Itália, Espanha e mesmo nas experiências de autonomia proletária em Portugal durante a crise do salazarismo).

Na verdade, como sabemos, as lutas estudantis que se deram aqui contra a ditadura no final dos anos [19]60 tinham predominantemente um caráter

*democrático* do ponto de vista político e as tendências “extremistas” organizadas mais influentes se mantiveram no horizonte de uma “revolução democrático-nacional”. Socialmente, tais lutas estudantis expressavam em grande medida a pressão da nova “classe média” que, constituída no interior do Estado e da nova fase de industrialização que teve partida nos anos [19]50, tinha no diploma universitário uma via de ascensão social. Falado assim, esse quadro não pretende fazer esquecer que aqueles foram anos ricos em discussões e debates, nos quais, portanto, haveria a possibilidade de se ver uma outra perspectiva teórico-programática surgir e, talvez, com conhecimento das tendências mais extremas que se desenvolviam na Europa naquele momento. Mas, ao final de [19]68, particularmente com a imposição fascista do AI-5, todas essas possibilidades ficariam definitivamente travadas, restando, em geral, para os jovens mais combativos, o ilusório caminho da luta armada(27).

Hoje, sem dúvida, Debord e seu pensamento ganham no Brasil como na Europa uma nova recepção, dessa vez *mediática*, que nada mais é do que um produto medíocre da reedição das obras e a publicação agora de suas *Correspondências*, buscando acompanhá-las na “autonomia da aparência” própria do espetáculo. Para nós, no entanto, repitamo-lo, o efetivamente novo é a recepção de sua crítica social por uma parcela bastante minoritária de ativistas sociais. Esse parcela, longe de reivindicar uma suposta tradição situacionista, quer, a partir de suas próprias lutas cotidianas, estabelecer um diálogo com a teoria crítica do espetáculo, enquanto crítica do mercado, do Estado e de seu sistema de alienações. Como disse, esta edição do Coletivo Acrático Proposta tem a ver com isso.

Campinas, SP, novembro de 2001

Notas

1. *Do ponto de vista da formulação teórica dessa questão, três textos de Debord são fundamentais: Preliminares para uma definição da unidade do programa revolucionário (1960, em conjunto com Pierre Canjuers), Perspectivas de modificação consciente da vida cotidiana (publicado na I.S. nº 6, agosto de 1961) e Os situacionistas e as novas formas de atuação na política e na arte (1963).*

2. *Cf. Debord, “Notes pour servir à l’histoire de l’I.S. de 1969 a 1971” in La Véritable Scission dans l’Internationale [1972], Paris, Fayard, 1998, p. 95.*

3. *Ver, sobre isso, R. Gombin, Les Origines du gauchisme, Paris, Seuil, 1971; P. Wollen, “The Situationist International”, in New Left Review, London, March/April 1989, pp. 67 ss; A. Jappe, Guy Debord [1993], Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 37 ss..*

4. *P. Canjuers, G. Debord, [“Préliminaires pour une définition de l’unité du programme révolutionnaire”](#) [1960], in D. Blanchard, Debord dans le bruit de la cataracte du temps, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 54; Preliminares para uma definição da unidade do programa revolucionário, tradução para o português de Emiliano Aquino e Romain Dunand, no prelo (disponível na home page [“Debordiana”](#) — [www.geocities.com/debordiana](http://www.geocities.com/debordiana)).*

5. *Grupo surgido em 1949, na França, do qual participaram Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Jean-François Lyotard, dentre outros; S. ou B. surgiu a partir do rompimento de seus fundadores com o Partido Comunista Internacionalista (trotskista) e — a partir da crítica do suposto caráter “operário” e “pós-capitalista” da URSS, como sustentava Trotsky e seus companheiros, afirmando ao contrário seu caráter capitalista — evoluiu progressivamente para uma posição em defesa da “autonomia operária”. Os textos que mais expressam essas reflexões são aqueles do próprio Castoriadis, particularmente os intitulados “Sobre o conteúdo do socialismo”*

*que, num conjunto de três, foram formulados a partir de 1958. Entre o final de 1960 e maio de 1961, Debord participou de reuniões e atividades do grupo Socialismo ou Barbárie; com um grupo de seus militantes, foi a Bélgica, entre dezembro e janeiro, acompanhar atividades relativas às greves que ocorriam naquele momento naquele país; e, por fim, chegou a participar do Congresso do Pouvoir Ouvrier (Poder Operário) belga, pequena organização ligada ao Socialismo ou Barbárie francês. Em 5 de maio de [19]61, Debord dirige uma carta ao S. ou B. demitindo-se de sua participação, devido à centralização extrema que ele encontrava ali e que se expressaria numa relação professores-alunos entre os militantes mais antigos e os mais novos. A esse respeito, ver Debord, Correspondance II, Paris, Fayard, 2001; e C. Bourseiller, Vie et mort de Guy Debord, Paris, Plon, 1999, pp. 149 ss e 164 ss*

6. *Essa é uma questão que permanecerá presente nas preocupações situacionistas, que a consideram um exemplo da “organização estatal da sobrevivência”. Assim, quando em abril de 1963, na Inglaterra, o grupo clandestino Spies for peace revelou publicamente planos governamentais de preparação de uma eventual guerra nuclear, os situacionistas organizaram na Dinamarca uma mostra em homenagem à ação do grupo inglês e como forma de manter e prosseguir a luta em torno dessa questão.*

7. *Para Debord, esses seriam os indícios da nova contestação social presente nos anos [19]60, articulando as lutas anti-sindicais dos operários, suas greves selvagens, e a revolta juvenil mais radical que buscava a transformação da vida cotidiana (o que, com certeza, o [19]68 francês e o amplo movimento contestatório dos anos seguintes iriam confirmar)*

8. *Em Portugal, foi editada em 1983, por Fenda Edições, na cidade de Coimbra, uma tradução de Júlio Henriques; essa mesma tradução encontra-se disponível na internet, no endereço*

[[www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/miseriaestudantil.htm](http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540/miseriaestudantil.htm)], e no Brasil circula uma distribuição potlatch sob o selo editorial @s enraivecidos.

9. P. Canjuers, G. Debord, Preliminares para uma definição da unidade do programa revolucionário, segundo a tradução para o português publicada pela home page “[Debordiana](http://www.geocities.com/debordiana)” — [www.geocities.com/debordiana](http://www.geocities.com/debordiana).

10. G. Debord e G. Sanguinetti, “Thèses sur l’Internationale situationniste et son temps” in La Véritable Scission dans l’Internationale, edição citada, pp. 15-16.

11. G. Debord, “Rapport de Guy Debord à la VII<sup>e</sup> Conférence de l’I.S. à Paris (extraits)” [1966], in La Véritable Scission dans l’Internationale, edição citada, pp. 132-133.

12. A. Jappe, Guy Debord, edição citada, pp. 58-59.

13. Particularmente os Manuscritos econômico-filosóficos, Miséria da filosofia, Trabalho assalariado e capital e Salário, preço e lucro.

14. A contemporaneidade da crítica teórica e da crítica prática é o que, do ponto de vista teórico-metodológico, segundo Marx, o diferenciava da economia política clássica, segundo diz no Posfácio da 2<sup>a</sup> edição alemã de O capital (1873); nesse texto, ele identifica claramente a economia política com as relações de produção capitalistas, e a crítica da economia política com as lutas do proletariado, entendendo-a como a sua expressão teórica. A partir de 1830, em França e na Inglaterra, “a luta de classes reveste, na teoria como na prática, formas cada vez mais declaradas, cada vez mais ameaçadoras. É ela quem dá o toque de finados da economia burguesa científica”, diz Marx. E, quanto a crítica da economia política, diz ele mais adiante, “Na medida em que representa uma classe, tal crítica só pode

representar aquela cuja missão histórica é revolucionar o modo-de-produção capitalista e, finalmente, abolir as classes — o proletariado”. Uma excelente análise dessa relação entre a teoria marxiana e as lutas proletárias — apesar da presença ali de conceitos questionáveis como “marxismo” e “sistema marxista” — pode ser encontrada na obra de Karl Korsch Marxismo e filosofia (1923), livro que, sem dúvida, também teve influência no pensamento de Debord, particularmente quanto à crítica da ideologia e a sua concepção de teoria.

15. Capital variável diz do dinheiro-capital investido na compra de força de trabalho e que, pela produção da mais-valia, varia (aumenta) em relação à sua quantia inicialmente investida; Marx o diferencia do capital constante (e não do capital fixo), aquela parte do dinheiro-capital investida em meios de produção e que, no processo de autovalorização do capital, mantém-se inalterada em seu valor, apenas transferindo-o — pelo desgaste e o consumo desses meios durante a produção mesma — para as novas mercadorias produzidas. Já o capital fixo é a parte do dinheiro-capital investida naqueles meios de produção mais permanentes (máquinas, instalações etc), e que se diferencia do capital circulante, a parte do dinheiro-capital investida naquelas mercadorias (força de trabalho, matérias-primas, energia, combustível...) que, no processo de produção, mais rapidamente são consumidos e é, assim, a parte do capital que mais rapidamente deve ser renovada em seu investimento. Essas duplas conceituais têm funções específicas e diferentes nas análises de Marx sobre as tendências da economia capitalista, funções sobre as quais não cabe aqui falar. Mas, não tem menor sentido em falar que à burguesia cabe portar apenas o capital fixo e, ao proletariado, o capital variável, mesmo considerando aí a perspectiva do Krisis. Mais correto seria dizer, nesse caso, mas já segundo o nosso ponto de vista, que o proletariado é determinado pela sua submissão ao capital variável, ao salário, e a burguesia pela sua identidade com o movimento do capital como um todo em seu movimento

*tautológico de auto-valorização: D-M-D' (Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro a mais). E, assim, há também que se observar que o proletariado é forçado a incluir-se na relação mercantil por sua busca de valores de uso, daí porque veja-se economicamente coagido a vender sua força de trabalho; já o que move a burguesia, enquanto portadora do dinheiro-capital, é a criação e a realização monetária de mais-valor. A contradição que daí surge, no entanto, antes de ser conceitual ou “categorial”, é da ordem prática, tanto no que diz respeito à experiência cotidiana dos diversos constrangimentos e a resistência a eles, quanto à experiência histórica das lutas proletárias, e sua compreensão.*

16. Para uma crítica das posições do grupo Krisis, ver Ilana Amaral, [“Crítica ao ‘Manifesto contra o trabalho’”](#) (revista contra-a-corrente, Fortaleza, CE, nº 9, set-dez/99); e sobre a relação entre a crítica da economia política e as lutas cotidianas, ver da mesma autora [“Por que não somos marxistas, situacionistas, conselhistas, anarquistas... mas, simplesmente, inimig@s da economia política”](#) (revista contra-a-corrente, Fortaleza, CE, nº 12, set-dez/01).

17. Cf. Debord, “Notes pour servir à l’histoire de l’I.S. de 1969 à 1971” in La Véritable Scission dans l’Internationale, p. 122.

18. Section italienne de l’Internationale situationniste, [Écrits complets. 1969-1972](#). Traduits par Joël Gayraud et Luc Mercier, Paris, Éditions Contre-Moule, 1988, p. 60.

19. Debord, “Prefácio à 4ª edição italiana de A sociedade do espetáculo” in G. Debord, A sociedade do espetáculo, tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, pp. 152-153

20. Debord, “Comentários sobre a sociedade do espetáculo” in G. Debord, A sociedade do espetáculo, edição citada, p. 172.

21. Idem, p. 173.

22. Idem, p. 175.

23. Essa edição traz ainda a “Advertência da edição francesa de 1992”, o “Prefácio à 4ª edição italiana de A sociedade do espetáculo” (1979) e os Comentários sobre a sociedade do espetáculo (1988).

24. Cf. Debord, “Prefácio à 4ª edição italiana de A sociedade do espetáculo” in A sociedade do espetáculo, edição citada, p. 145.

25. A tradução é de Francisco Alves e Afonso Monteiro, reeditada pelas Edições Mobilis in Mobile, Lisboa, 1991 (e que se encontra na home page portuguesa [“Conselhos Operários”](#) —

[<http://www.geocities.com/Paris/Rue/5214/debord.htm>]).

26. R. Viénet, Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations (1968), Paris, Gallimard, 1998, p. 208. Esta obra, ainda que assinada por René Viénet, teria sido — segundo Christophe Bourseiller — uma “obra coletiva”. Cf. C. Bourseiller, Vie et mort de Guy Debord, edição citada, pp. 283-284.

27. Faço questão de observar que o caráter ilusório da luta armada dos últimos anos [19]60 e primeiros [19]70 no Brasil não elimina a justeza humana e política daquelas ações armadas que — a despeito das primeiras ilusões quanto ao desenvolvimento de “guerra de guerrilhas”, “foco guerrilheiro”, “guerra popular prolongada” em que se dividiam

*conceitualmente os diversos grupos de guerrilha urbana e rural — tiveram a utilidade de salvar a vida daqueles que, presos nos calabouços da ditadura, tinham ali a limine sua pena capital decretada e a ponto de ser executada.*

Texto extraído do sítio Debordiana, sobre Guy Debord, em várias línguas, inclusive português ([www.geocities.com/debordiana/](http://www.geocities.com/debordiana/)).

## O ENIGMA DO DOM (INTRODUÇÃO)

Maurice Godelier

*O enigma do dom é um livro fundamental de um expoente da autodenominada "antropologia marxista" e, de um modo mais geral, da antropologia contemporânea. Trata-se de um livro-síntese, de maturidade. A etnografia que M. Godelier fez dos Baruya da Nova Guiné foi inicialmente apresentada em textos das décadas de 60 e 70, conhecidos dos brasileiros. Complementada em "La production des grands hommes", de 1982, esta etnografia é aprofundada aqui; sem deixar de enfatizar a especificidade Baruya, Godelier assume agora uma perspectiva mais francamente comparativa em relação a outros grupos, melanésios ou não, especialmente os kwakiult e trobriandeses. Também do ponto de vista teórico, O enigma do dom é um trabalho marcante no conjunto da obra de seu autor, pois explicita uma aproximação com a antropologia de Marcel Mauss. Na medida em que Godelier se coloca, também ele, como um sucessor de Mauss, este livro é um reencontro, nem sempre pacífico, com Lévi-Strauss, de quem Godelier se afastara décadas atrás.*

*A questão central de O enigma do dom é vital para as ciências humanas, apesar de pouco estudada até aqui; a saber, a da inalienabilidade, a existência de bens que assumem o valor máximo de uma sociedade exatamente pelo fato de não circularem, o que foi tomado por Annette Weiner como "paradoxal". Para entender a relação entre esses bens e seus "proprietários", doador e coisa, Godelier retoma suas teses anteriores sobre economia e dominação, representação simbólica e real, a relação entre material e ideal, moeda e valor, a elas incorporando as reflexões de 1982 sobre rito, mito, gênero e parentesco. Aparentemente, Godelier evita a redução que faz Weiner do princípio da reciprocidade a uma estratégia, assim como o psicologismo e individualismo característicos de boa parte da*

*antropologia de língua inglesa, já que a inalienabilidade não se explica por qualquer desejo de se manter ou entesourar. Godelier a explica por uma distinção entre objeto precioso (que se dá) e sagrado (que se guarda), reduzindo a troca a regra de direito e propondo que os objetos sagrados e inalienáveis realizariam "a síntese do real com o imaginário que compõem o ser social do homem."*

*Marcos Lanna é doutor em Antropologia pela Universidade de Chicago e professor do Departamento de Antropologia da Universidade do Paraná.*

*Fonte: [www.rubedo.psc.br](http://www.rubedo.psc.br).*

.....

## PRIMEIRO CAPÍTULO

DAS COISAS QUE SE DEVEM DAR, DAS COISAS QUE SE DEVEM VENDER E DAQUELAS QUE NÃO SE DEVEM DAR NEM VENDER, MAS GUARDAR

Por que este livro? Por que empreender uma nova análise do dom, de seu papel na produção e reprodução do laço social, de seu lugar e de sua importância mutáveis nas diversas formas de sociedade que coexistem nos dias de hoje na superfície desta nossa terra ou que se sucederam no decorrer do tempo? Porque o dom existe em todo lugar, embora não seja o mesmo em toda parte. Mas o parentesco também existe em todo lugar, assim como a religião, a política. Então, por que o dom? Por que este livro?

Ele nasceu do encontro, da pressão convergente de dois contextos, um sociológico, uma análise efetiva da sociedade ocidental à qual pertencço, e um outro que me é pessoal de outra maneira, aquele do ofício que outrora escolhi exercer na vida, um contexto profissional, uma situação dos

problemas teóricos debatidos hoje em dia pelos antropólogos, entre os quais me incluo.

O contexto sociológico não me é próprio. Ele está presente sob os olhos de todos, ao redor de cada um e, como muitos, se o partilho, não o escolhi. De que se trata? É o contexto de uma sociedade ocidental na qual se multiplicam os excluídos, de um sistema econômico que, para permanecer dinâmico e competitivo, deve "enxugar" as empresas, reduzir os custos, aumentar a produtividade do trabalho e, por isso, diminuir o número daqueles que trabalham, jogá-los maciçamente no desemprego - um desemprego que se espera provisório e que, para muitos, acaba por se mostrar permanente. E à porta de um mercado de emprego saturado estão todos os jovens que se apresentam para nele ingressarem, dos quais muitos estão condenados a esperar longo tempo e um pequeno número a não entrar jamais. Para estes é, a cada vez, uma estranha existência social que começa, uma existência de assistidos permanentes, a menos que encontrem meios de ganhar dinheiro sem trabalhar. E há também todos aqueles que não esperam até chegar lá e que encontram as zonas escuras da sociedade, as zonas subterrâneas onde se pode trabalhar e ganhar dinheiro sem declará-lo ou ganhar dinheiro sem trabalhar e sem declarar. Pois assim são as coisas em nossa sociedade.

Enquanto em outros lugares é preciso pertencer a um grupo para viver, a um clã, a uma comunidade aldeã ou tribal, e que esse grupo o ajude a viver, em nossa sociedade pertencer a uma família não dá a cada um, para a vida, as condições de existência, qualquer que seja a solidariedade existente entre seus membros. Todos precisam de dinheiro para viver, e para a maioria é preciso trabalhar para ganhá-lo, e é como indivíduo separado que ele é ganho. Ora, trabalhar em nossa sociedade é também, para a maioria, trabalhar para outros, para aqueles que possuem as empresas que os empregam.

Sem dinheiro, sem recursos, não há existência social nem mesmo, afinal, qualquer existência, material, física. Esta é a raiz dos problemas. A existência social dos indivíduos depende da economia e os indivíduos perdem muito mais do que um emprego quando perdem seu trabalho ou não encontram um. O paradoxo próprio das sociedades capitalistas é que a economia é a principal fonte de exclusão dos indivíduos, mas esta exclusão não os exclui apenas da economia. Ela os exclui ou os ameaça a longo prazo de exclusão da sociedade. E, para aqueles que são excluídos da economia, as chances de serem incluídos novamente são cada vez menores.

A economia de um país capitalista não depende apenas dela mesma. Ela faz parte de um sistema que se estende hoje em dia ao mundo inteiro e que exerce pressões sobre ela, constrangimentos permanentes que se impõem em todo lugar, a todas as empresas e que significam para cada uma delas o dever de maximizar seus lucros, esforçando-se para estar entre as melhores nos mercados concorrenciais, nacionais e internacionais.

O paradoxo é que a economia que cria excluídos em massa confia à sociedade a tarefa de reincluí-los, não na economia - exceto em proporções muito pequenas -, mas na sociedade. Nós vivemos em sociedades cujo "tecido social" está, como se diz, "esgarçado", decompõe-se em várias sociedades cada vez mais compartimentadas, estanques.

E, levando em conta o lugar do Estado nessa sociedade, é ao Estado que cabe a tarefa de recompor a sociedade, de preencher o fosso, reduzir as fraturas. Ora, o Estado não é suficiente para a tarefa. É este nó de contradições e impotências que constitui o contexto no qual, hoje, se faz apelo ao dom de novo e cada vez mais e por toda a parte. Dom forçado quando o Estado decreta novos impostos ditos de "solidariedade", obrigando a maioria a partilhar com os mais necessitados para tentar preencher as brechas que a economia abre, sem cessar, na sociedade. Uma

economia da qual o Estado decidiu se desobrigar, assim como decidiu se desobrigar pouco a pouco de outros aspectos da vida social. Mas o Estado não é uma abstração pura, uma instituição vinda de outro planeta. O Estado governa, ele é o que aqueles que o governam fazem dele.

É neste contexto, no qual vimos aparecer na rua, no metrô, centenas e depois milhares de mendigos, dos quais muitos se tornaram SDFs, indivíduos "sem domicílio fixo", que se cristalizou e generalizou o apelo a dar, a partilhar. A demanda de dom fez apelo à oferta, e depois pôs-se a organizá-la. Deu-se o aparecimento de inúmeras organizações "caritativas", desde os "restaurantes do coração" até as solicitações nos supermercados, em que se pede ao doador em potencial, generoso, solidário, que partilhe não diretamente o seu dinheiro, mas aquilo que comprou com este dinheiro e que destinava a seu próprio consumo.

A caridade está de volta, ela, da qual Mauss escrevia em 1922, em "Essai sur le don", que, mesmo depois de séculos de instituições religiosas de caridade, "ainda era ofensiva para quem a aceita"(1).

Aliás, para muitos dos que estão passando necessidade, ainda hoje é humilhante estender a mão, pedir ao passante na rua, ao passageiro no metrô. Eles preferem fazer de conta que ganham suas vidas vendendo jornais impressos especialmente para eles e que raramente serão lidos.

Pois a sociedade laicizou-se e a caridade, se está de volta, não se apresenta mais como uma virtude teológica, gesto de um fiel, de um crente. Ela é vivida pela maioria, crentes e não-crentes, como um gesto de solidariedade entre seres humanos. Ela, que tinha recuado na medida em que havia um pouco menos de excluídos e um pouco mais de justiça social, retorna e volta a ser necessária quando, de novo, existem cada vez mais excluídos e o Estado já

não é capaz de fazer com que haja menos injustiça, menos solidões abandonadas.

E no entanto, há apenas alguns anos, com a queda do muro de Berlim e o desaparecimento precipitado dos regimes "socialistas" nascidos no começo do século de uma revolução que sustentava que o povo iria dirigir ele mesmo o seu destino e que a economia seria posta a serviço do homem e de suas necessidades, uma revolução que em seguida se transformou em uma mistura insuportável de economia dirigida e de ditadura disfarçada de "democracia popular", alguns não proclamaram que se anunciava o "fim da história", que iríamos assistir enfim à expansão, até os limites do mundo, do sistema social ocidental que é o produto de uma união afinal recente, mesmo na Europa, do capitalismo liberal na economia e da democracia parlamentar na política?

Para pessoas razoáveis e espíritos realistas, este sistema surgia não como o melhor dos mundos, certo, mas como o menos mau, portanto o que apresentava mais probabilidades de se estender até as profundezas da África, da Oceania, amanhã da China. E de durar. Era isso, o "fim da história": se deixássemos a economia de mercado agir e se o Estado se desligasse o máximo do maior número de domínios, deixando os indivíduos, os grupos, as empresas se arranjam entre eles, as coisas e as sociedades ficariam cada vez melhores. Diante do fracasso das sociedades dirigidas não somente pelo Estado, mas por uma casta que havia se apropriado do Estado, o velho mito do capitalismo liberal, que continua acreditando na existência de um deus escondido, de uma mão invisível que dirige o mercado às melhores escolhas para a sociedade, para uma melhor repartição dos bens entre os membros da sociedade, ganhou nova juventude e parece triunfar. Depois disso não parou mais de ser invocado para pregar a paciência e a resistência para esperar, para deixar agir a



economia. Um dia todos serão recompensados. Mas, enquanto se espera, é preciso viver e é preciso dar para viver.

Estamos distantes de Marcel Mauss e de seu "Essai sur le don" [Ensaio sobre a dádiva], no qual se vê um homem, um socialista que acabara de perder a metade de seus amigos na primeira guerra do século, levantar-se ao mesmo tempo contra o bolchevismo, afirmando que é preciso conservar o mercado, e contra o capitalismo liberal, reivindicando que o Estado intervenha, desejando que os ricos reencontrem a antiga generosidade dos chefes célticos ou germanos para que a sociedade não se aprisione na "fria razão do comerciante, do banqueiro e do capitalista"(2).

Mauss esboçava antes de seu tempo um programa "social-democrata" que outros transformariam em programa político na França, na época da Frente Popular e depois da Segunda Guerra Mundial, e, fora da França, na Grã-Bretanha, na Suécia etc. Ora, Mauss tirava suas conclusões não apenas de sua experiência da sociedade francesa e da Europa, mas de um vasto périplo empreendido durante anos para analisar o papel do dom nas sociedades não-ocidentais contemporâneas ou no passado das sociedades ocidentais germânicas, célticas etc.

E é aqui que nossas abordagens se encontram e que aparece o segundo contexto, profissional, que nos levou a reanalisar o dom. Mas antes de mostrar o que nos orientava neste sentido, também neste âmbito, ainda duas palavras sobre a pressão exercida sobre cada um de nós para "dar", sobre a "demanda" de dons.

Esta demanda se "modernizou". Seja laica ou confessional, ela tornou-se "mediática" e "burocrática". Ela utiliza a mídia para sensibilizar a opinião, emocionar, tocar, fazer apelo à generosidade de cada um, à solidariedade que deveria reinar em uma humanidade abstrata, situada além das

diferenças de cultura, de classe ou de casta, de língua, de identidade. Apelo à generosidade para lutar com mais força e para triunfar mais rápido sobre a Aids, sobre o câncer. Apelo pelas vítimas da guerra em Sarajevo etc. Em suma, apelos em favor de todas as vítimas da doença ou dos conflitos de interesses entre os homens. De alguma maneira, o Ocidente está presente permanentemente em todas as frentes do mal. A todos a mídia expõe o espetáculo de todas as exclusões, a dos indivíduos e a das nações devastadas pela miséria, pela pobreza, pela guerra civil. Em suma, não é mais apenas o sofrimento dos próximos, é todo o sofrimento do mundo que solicita nossas dádivas, nossa generosidade.

É claro que, nessas condições, não é mais questão de dar a alguém que se conhece e menos ainda de esperar algo mais que um reconhecimento que nunca será recebido pessoalmente. O dom tornou-se um ato que liga sujeitos abstratos, um doador que ama a humanidade e um donatário que encarna por alguns meses, o tempo de uma campanha de donativos, a miséria do mundo. Estamos longe do que acontecia ainda ontem em nossas sociedades industriais e urbanizadas.

Então, o dom estava espremido entre duas potências, a do mercado e a do Estado. O mercado - mercado do trabalho, mercado de bens ou de serviços - é o lugar das relações de interesses, da contabilidade e do cálculo. Do Estado é o espaço das relações interpessoais de obediência e de respeito à lei. O dom continuava, assim, a ser praticado entre pessoas "próximas", entre parentes, entre amigos: ao mesmo tempo conseqüência e testemunha das relações que os ligavam e que impunham obrigações recíprocas que as trocas de dons expressavam, de dons feitos sem "contar" e, sobretudo, sem esperar um retorno. Pois aquilo que marcava e continua a marcar o dom entre próximos não é a ausência de obrigações, é a ausência de "cálculo".

Eu havia lido "Essai sur le don" pela primeira vez em 1957, assim como a "Introduction à l'oeuvre de Mauss" de Lévi-Strauss, que o precede. Entretanto, eu ainda não era antropólogo, mas filósofo, e havia passado mais tempo lendo Aristóteles, Marx, Kant ou Husserl do que Durkheim ou Mauss, embora um e outro fossem considerados os mestres da sociologia francesa. Mas já então, em Paris, falava-se muito de uma nova abordagem mais rigorosa dos fatos sociais batizada de "estruturalismo", que pretendia ultrapassar o marxismo e o funcionalismo anglo-saxão. Este "estruturalismo" era o de Lévi-Strauss, que, em 1949, havia publicado sua primeira obra maior, *As estruturas elementares de parentesco*, e tinha feito de seu prefácio a Mauss no ano seguinte (1950) uma espécie de manifesto da superioridade da análise estrutural na análise dos fatos sociais. Minhas notas de 1957 testemunham o meu entusiasmo, suscitado por esta dupla leitura.

Diante do "Essai sur le don" eu tive a impressão de desembocar de chofre na margem de um rio imenso e sereno, carregando uma massa de fatos, de costumes, retirados de sociedades múltiplas espalhadas das ilhas do Pacífico à Índia, da Colômbia britânica à China etc., surgidas das épocas mais diversas, da Antiguidade romana arcaica ao presente mais próximo de Mauss, o da estadia de Boas entre os kwakiutls, antes da Primeira Guerra, ou de Malinowski nas ilhas Trobriand, durante esta mesma guerra. E outras referências a outros fatos, outras sociedades, amontoavam-se nós pés de página, como se o autor as tivesse colocado ali para não esquecê-las e vir buscá-las mais tarde. Todos estes materiais referiam-se ao dom, suas formas, suas complexidades, e haviam sido trazidos por uma corrente potente que os arrancara de suas múltiplas margens, carregando-os consigo. Esta corrente era o movimento desencadeado por uma questão em dois tempos, uma dupla questão que Mauss havia formulado para tentar decifrar o enigma da dádiva:

*Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente restituído? Que força há na coisa que se dá que faz com que o donatário a restitua?*(3)

Curiosa questão, pois Mauss iria demonstrar em seguida que dar é encadear três obrigações: de dar, de receber, aceitar e de restituir, uma vez que aceitou. Hipótese simples, poderosa, que parecia, ao impor a consideração desses três atos em seu encadeamento, proibir que fossem tratados em separado. Ora, nessas duas questões Mauss ressaltava somente uma das três obrigações, a de restituir, como se as duas outras fossem evidentes. A formulação, aliás, da segunda questão já parece conter a resposta à primeira: Mauss, manifestamente, invocava a existência de um espírito na coisa que leva aquele que recebe a retribuir. Em suma, tudo se passava como se a explicação pela existência de uma regra de direito e de interesse fosse, a seus olhos, insuficiente e fosse necessário acrescentar uma dimensão "religiosa".

Foi nessa brecha que Lévi-Strauss se enfiou, criticando Mauss por não se ter limitado claramente à análise, aplicando aos três momentos que formam um todo o mesmo método, erro de método que um estruturalista jamais teria cometido e que provinha do fato de que Mauss tinha abaixado a guarda, esquecido por um instante o espírito científico para "deixar-se mistificar" por uma teoria "indígena"(4). E coube então a Lévi-Strauss propor uma explicação do conjunto dos fatos sociais que fazia do social uma combinação de formas de troca, cuja origem profunda deveria ser buscada nas estruturas inconscientes do espírito, em sua capacidade de simbolizar. Em vez e no lugar de uma pesquisa sociológica sobre a origem dos símbolos, o leitor via-se confrontado com a visão grandiosa de uma "origem simbólica da sociedade". Fácil compreender o entusiasmo em mim suscitado por tal

vigilância crítica, tal vivacidade de pensamento, tais perspectivas visionárias sobre o dom, as trocas, o inconsciente e a origem da sociedade.

Depois dessa primeira leitura do "Essai sur le don", tornei-me antropólogo e passei muitos anos no trabalho de campo na Melanésia, uma região do mundo que tinha fornecido a Mauss alguns de seus materiais mais ricos, mais expressivos, através das obras de Seligman, de Thurnwald e muitos outros, especialmente Malinowski, que havia trabalhado na Nova Guiné, nas ilhas Trobriand. Em seguida, eu mesmo trabalhei por vários anos em um vale das terras altas do interior da Nova Guiné, entre os baruyas.

Lá deparei com formas não-ocidentais de dom, contexto novo para mim e que me levaria a retomar o dossiê do dom e a reavaliar o legado de Mauss, assim como o de Lévi-Strauss, sobre esta questão e algumas outras. Eu havia partido para o trabalho de campo com duas idéias na cabeça. Primeiramente, a de que, se o dom pode ser encontrado em toda parte, ele não é apenas uma maneira de partilhar o que se tem, mas também uma maneira de combater com o que se tem; era a idéia - que eu atribuía a Mauss - de que a lógica dos dons e contradons culmina com o potlatch.

A segunda idéia, inspirada em Lévi-Strauss, era a de que a sociedade funda-se sobre a troca e só existe através da combinação de todos os tipos de trocas - de mulheres (parentesco), de bens (economia), de representações e de palavras (cultura etc.). E estava também sob a influência de uma terceira convicção, proveniente igualmente de Lévi-Strauss: a do primado do simbólico sobre o imaginário e sobre algo nomeado por um termo indeciso, o "real". Pois, para Lévi-Strauss, o símbolo era, afinal, mais real do que a "realidade" que significava.

A desintegração dessas evidências começou logo, desenvolvendo-se, porém, lentamente. No trabalho de campo entre os baruyas, pude observar a

prática do dom e do contradom na troca de mulheres, mas nada de potlatch. Ao contrário, toda a lógica da sociedade excluía que se pudesse adquirir poder através de dons e contradons de riquezas. O poder não ia para as mãos de Big Men, que acumulavam mulheres e riquezas, mas para as mãos de Grandes Homens detentores de poderes herdados, presentes nos objetos sagrados e nos saberes secretos dados a seus ancestrais por potências não-humanas, o Sol, os espíritos da floresta etc. Em suma, com esses objetos, éramos confrontados a coisas que os baruyas, não podiam vender ou dar, e que deviam guardar. Ora, os baruyas sabiam o que era vender, já que produziam uma espécie de "moeda". Analisei tudo isso em *La Production des Grands Hommes*(5), pois voltei-me para um domínio desta vez mais teórico: a análise dos sistemas e relações de parentesco. Ora, outra vez, pouco a pouco, parecia-me que a hipótese de que estes sistemas se explicavam através das diversas maneiras que os homens têm de trocar mulheres era demasiado redutora, deixava na sombra muitos fatos, mutilava a realidade.

Foi então que aconteceu o encontro entre os dois contextos, sociológico e teórico, e o estalo, a decisão de escrever um livro sobre o dom, veio da leitura, em 1994, do livro de Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*(6).

Eu tinha lido as publicações anteriores da autora, mas aqui as idéias tinham sido levadas mais adiante. Especialista das Trobriand, tendo realizado com Malinowski uma pesquisa sobre os mesmos fatos, a prática do kula, Annette Weiner havia descoberto fatos novos que esclareciam problemas deixados sem resposta por Malinowski e por Mauss. Ela mostrava, sobretudo, como se podia conservar um objeto e ao mesmo tempo dá-lo. Era uma parte do enigma do dom que era assim resolvida. Além disso, o interesse de Annette Weiner pelos objetos que não se podem dar, as coisas sagradas, unia-se ao meu. Foi então que se produziu o estalo e eu decidi realmente retomar o

dossiê do dom à luz desse fato fundamental de que existem coisas que não se devem dar, e que também não se devem vender.

Foi desse ângulo que reli Mauss, Lévi-Strauss e vários outros autores. E foi então que me pareceu evidente a seguinte hipótese: não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para os indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidades subtraídas (provisória mas duravelmente) às trocas de dons ou às trocas mercantis. Quais são estas realidades? Trata-se somente dos objetos sagrados presentes em todas as religiões? Não haveria uma relação geral entre o poder político e algo que é chamado de sagrado, e isto até mesmo nas sociedades laicas, onde o poder não emana dos deuses, mas dos próprios homens que as fundaram, dando-lhe uma Constituição? Mas o que há em um objeto sagrado? Quem o "deu"? Enfim, toda a análise deslocou-se das coisas que se dão para aquelas que se guardam, e nesse movimento vimos esclarecida a natureza desta coisa tão familiar que parece ameaçar a prática do dom e penetrar no domínio do sagrado apenas para profaná-lo e destruí-lo: o dinheiro. Estranho itinerário que nos permitiu remontar até estas coisas recalçadas, cujo recalçamento talvez seja para todos a condição de uma existência social. A viagem foi difícil. Começamos, portanto, por Mauss e tentemos avaliar seu legado.

### Notas

1. Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme e raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année sociologique*, nova série, 1, 1925, in id., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 258.

2. Ibid., p. 270.

3. Ibid., p.148.

4. Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Mauss", in *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., p.XXXVIII.

5. Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982. Nova edição, 1996.

6. Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

1º capítulo do livro O Enigma do Dom, de Maurice Godelier, editora [Civilização Brasileira](#).

Fonte: Coojornal - Cooperativa Jornalística Digital ([www.riototal.com.br/coojornal/](http://www.riototal.com.br/coojornal/)).

## O FIM DO ESPETÁCULO

José Bragança de Miranda

Com o suicídio terminou a luta de Guy Debord com a «sociedade do espetáculo». Se fosse verdadeira a tese de que o espetáculo impera, e impera absolutamente, com este gesto consumir-se-ia a sua entrada no espetáculo, agora na cena e já não no público. Algo de indefinido faz com que Debord escape a este destino, no momento mesmo em que parece que a sua aceitação é geral. É certo que Debord gozara sempre de uma fama subterrânea, a que sempre se pretendeu furtar. Mas o eclipse voluntário, antecipando uma espécie de suicídio, desperta atenções. Aliás, depois de durante anos ter editado em editoras marginais e pequenas revistas, já em 1990 começou a ser publicado pela Gallimard, essa editora dos Grandes nomes da cultura. Para alguns, inseridos na tradição da Internacional Situacionista, de que fora um dos membros mais influentes, esse é um resultado longamente preparado, e esperado. É o caso do grupo que se oculta sob o «nome coletivo» de Luther Blissett, que fala na consumação da «deborodom» (reino da chatice) como um gesto preparado por «Guy The Bore» (Guy o chato). Também Régis Debray, que se prepara para lhe ocupar o lugar com a sua inefável midiologia, insiste no paradoxo: «Não existe atualmente um publicitário, um responsável pelo programa televisivo, um conselheiro de comunicação, um arrivista da cultura que não passe por aí com A Sociedade do espetáculo debaixo do braço». Debord está noutra lugar, escapando-lhes a estes que o atacam e aos outros que o defendem, com o seu humor muito especial. Sabe-se que nos seus filmes recorre abundantemente à voz off, e a sua voz continua fora destas pequenas

paixões. Num desses filmes, talvez o mais importante, *Hurléments à faveur de Sade*, uma voz dizia: «A ambiguidade é a perfeição do suicídio». Debord é essa ambiguidade feita pessoa. Ocultando-se infinitamente, quando aparece fá-lo com frases que não ficam nada a dever à megalomania de Nietzsche. No roteiro de *Im Girum imus nocte* mostra-se convencido de que a sua obra terá «acabado por sacudir a ordem do mundo». Mas aqui o mais grave não é a pseudo-temática da recuperação que alimentava o ressentimento dos anos 60, nem mesmo que os *media* o usem por aquele abuso característico que é o de aquecer as máquinas com algumas paixões postizas, como sejam as provocadas pela morte dos outros. O mais preocupante é que, pelo menos desde há 20 anos se tem vindo a fazer com Debord o que já tinha sido feito a McLhuan. A sua redução a uma fórmula: a sociedade do espetáculo, metonímia de Debord, como o TIDE é a metonímia dos detergentes. Por mim estou convencido que por trás desta fórmula havia algo de novo, que ainda está bem vivo e atuante. Escolho por isso a via de analisar este conceito de espetáculo, de modo a determinar da sua utilidade para a vida. Ou da sua inutilidade. Mas também de desinseri-lo das cadeias com que foi amarrado pelo saber, pelos *media*. Para evitar, em suma, o seu anestesiamiento pela cultura contemporânea. Não por Debord, mas por nós. Antes de mais seria preciso distinguir entre a fórmula do «espetáculo» e as potencialidades da obra de Debord. Aparentando confundir-se, há entre ambos aspectos uma tensão apreciável. Algumas das críticas a Debord provêm desta confusão. É o caso de Régis Débray que reduz Debord a um pequeno acontecimento de reciclagem do marxismo e das análises do fetichismo da mercadoria. As frases famosas sobre a mundo como uma «imensa acumulação de espetáculos», ou então que «o espetáculo não é conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas mediadas por

imagens... » , traz a marca dessa ambiguidade. A oposição entre espetáculo e vida é inquietante, pois pressupõe que deverá existir uma apresentação direta da vida, e que toda a representação ou imagem implica uma negação dessa mesma vida. Nós, herdeiros do barroco mediterrânico, temos razões para suspeitar de uma crítica que recusa a mediação, como momento de divisão, de separação. Como disse um dia Beckett, arrancadas todas as máscaras, por trás estaria o vazio ou a morte. Aparentando Debord estar a prosseguir a crítica marxista ao valor abstrato, à ideologia, etc., elemento que está nitidamente presente na sua obra magna, faz mais do que isso. Pretendendo recorrer à mediação para a recusar, ao mesmo tempo ele revela que a mediação e a imagem são o novo do nosso tempo. Mais ainda, que não se trata de algo abstrato, antes palpável, existencialmente pertinente. O que faz dele um autor essencial, junto a Walter Benjamin e a McLuhan. Isso sobrealça o fato de continuar a funcionar dentro do esquema da dialética hegeliana, corrigida pela teoria da alienação do neo-marxismo de Lefèvbre, Marcuse, Gabel. A maior debilidade provém, contudo, daí: o espetáculo é visto como uma imagem invertida da «realidade social», que se separou da sociedade para se voltar contra os homens. Daí a sensação de que Debord se deixa apanhar pela patologia apocalíptica, denunciando incansavelmente tudo e todos, levando-o a recusar a negatividade, a divisão, a separação, em suma, a finitude do homem moderno. Se virmos a sua prática política na Internacional Situacionista, baseada na permanente divisão do movimento, por uma necessidade que parece advir de uma necessidade absoluta do seu pensamento, se refletirmos no tipo de cinema que praticava, verificamos que existe um outro Debord, que nos pode interessar bem mais que o Debord básico da fórmula da «sociedade do espetáculo». A ambiguidade é então a seguinte: ele que recorria a

procedimentos de negação que foram dos mais radicais deste século, e ao mesmo tempo recusa-os na teoria, sacrificando-os a uma história de reconciliação final, da comunidade humana realizada e «sem história». Tudo indica que Debord é verdadeiramente radical no momento da criação, que a própria criação revela uma política nova, capaz de aceitar gestos únicos e irrepetíveis que mais do que se legitimarem pela «humanidade do homem» são toda a humanidade em si. Mas, por outro lado, a sua teoria do espetáculo, e mais ainda, a sua concepção nostálgica da história em busca de uma unicidade perdida, é antitética de tudo isso. É preciso reativar este diferendo interno da gesta de Debord. No fundo esta necessidade estava implícita na tese de que o espetáculo se disseminara absolutamente, estendendo-se a toda a experiência. A ser assim, então já não haveria um não-espetáculo, a própria divisão entre o ator ativo, e o espectador passivo, desapareceria. Não fora este resultado já previsto por Nietzsche quando, no Crepúsculo dos Ídolos, mostra que a revelação de que tudo é aparência, leva a abolir a própria distinção entre aparência e verdade (ou não-aparência)? Não nos faz isso mais responsáveis pelas imagens que inventamos, sem a ilusão de que alguns são os proprietários da imagem da verdade? Quando o espetáculo emerge como espetáculo no estado puro, o que surge é a experiência como meio absoluto. Contrariamente ao que pressupunha Debord o problema não é a divisão nem a separação, mas a fusão, a indiferenciação. Tanto mais grave quanto o nosso meio dá ao virtual um suporte tecnologicamente estável. A atual discussão em torno de Debord é bem sintomática. A sua superação por Régis Débray (nos Manifestes Médiologiques) em busca de uma nova ciência, pesadamente inútil; a sua radicalização por Giorgio Agamben (na Comunidade que Vem) que identifica o espetáculo com a perda da linguagem e, portanto, da política humana; a

sua dulcificação pelo filósofo americano Mark Taylor (em Imagologies) que nele um dos antecipadores do «pós-moderno», em que «o poder se tornou imaginário» e em que «ninguém está no controle», revela que há algo de excessivo em Debord, que escapa à apreensão. É esse «algo» que deve ser voltado contra o próprio Debord. Por mim suspeito que é na luta contra o controle que tudo se joga. Hoje está em causa não apenas o controle dos homens, mas o controle do controle, que alimenta a ilusão de dominar a tecnologia, apenas a potenciando. O novo espaço cibernético tende a inscrever na sua estrutura virtual o espaço da vida, todos os locais, como o espaço da visão e das paixões. A tendência à fusão das máquinas com as paixões, a todos amarrando pela imagem mostra que é a resposta passa pela divisão, pela desagregação, pelos pequenos vincos que possamos fazer nessa superfície extensa e ligada que é a da mediação. A categoria de espetáculo pressupunha ainda uma distancia, uma separação, entre o que era espetáculo e o que não o era. A sua aplicação é mínima, pouco se podendo esperar dela. É interessante verificar que Debord tem afinidades secretas com um dos grandes gênios do nosso século, William Burroughs, que teve a vantagem de extrair dos seus procedimentos artísticos toda a filosofia e política de que precisava. Num pequeno texto, Quick Fix, Burroughs está já a anos-luz da pesada dialética do espetáculo. Numa frase aparentemente enigmática diz-se: «The theater is closed» («o teatro fechou»). E, sem qualquer argumento, somos arrastados por outras frases que refulgem uma sobre outras, acentuando que já não há lugar fora do teatro, tudo ocorre no mundo, que estamos divididos nesse mundo, que não há lugar para onde escapar, que tudo se resume a cortar as «linhas» das palavras e dos sentimentos com as máquinas. E a injunção que, no fundo, estou convencido, fazia mexer Debord: «Smash the control machine»

("Destrua a máquina de controle"). Esse é o desafio estético e político do nosso tempo. A famosa noção de espetáculo revela-se como aquilo que é: um efeito da máquina de controle. Neste sentido é preciso lutar contra ela. E podemos contar com Debord, que nos fala em voz off, como no seu cinema, para essa luta. Apesar de todas as ambiguidades...

COPYRIGHT: José Bragança de Miranda (1995). O texto pode ser lido e reproduzido livremente para uso pessoal. Para outras finalidades que não as estritamente pessoais, o texto não pode ser publicado ou reproduzido sob nenhum meio, sem autorização prévia do autor.

Fonte: Home-Page de José Bragança de Miranda

<http://ubista.ubi.pt/~socom/Jbmtxts.html>

**(Arquivo Rizoma)**

## O PAPEL DE POTLATCH, ONTEM E HOJE

Guy Debord

*Potlatch* # 30 ( 15 de julho de 1959)

*Potlatch* era o nome do boletim informativo da Internacional Letrista, do qual 29 números foram produzidos entre junho de 1954 e novembro de 1957. Um instrumento de propaganda durante um período de transição das tentativas falhas e insuficientes dos vanguardistas do pós-guerra, para a organização da revolução cultural que os situacionistas agora iniciaram sistematicamente, *Potlatch* era sem dúvida a mais radical expressão de seu tempo, o que significa dizer a mais avançada busca por uma nova cultura e uma nova vida.

Seja qual for a sorte que nossa atividade tenha tido, *Potlatch* sozinho preencheu o vazio nas idéias culturais de uma era, essa evidente lacuna no ambiente dos anos 50. Já é certo que a história vai vê-lo não como uma testemunha da fidelidade do espírito moderno durante o reinado da paródia reacionária, mas como um documento da pesquisa experimental que vai ser o interesse central do futuro. Mas este futuro está aqui - o jogo de todas as nossas vidas. O verdadeiro sucesso que deve ser atribuído a *Potlatch* é ter servido para unir o movimento situacionista, num novo e mais amplo terreno.

*Potlatch* tirou seu nome da palavra dos índios norte-americanos para uma forma pré-comercial de circulação de bens, fundada na reciprocidade de presentes suntuosos. Os bens não-vendíveis que essa livre comunicação podia distribuir, isto é, desejos e problemas interditos; e sua profundidade para os outros podia por si só constituir, em troca, um presente. Isto explica por que o intercâmbio de experiência no *Potlatch* era constantemente compensado como uma troca de insultos, o tipo de insultos que devemos para aqueles cuja idéia de vida é menor que a nossa própria.

Desde a conferência fundadora da IS\* em Cosio D'Arrosio, *Potlatch* tem pertencido aos situacionistas, que suspenderam sua publicação quase imediatamente. No entanto, a conferência situacionista de Munique adotou, conforme sugestão de (Maurice) Wyckaert, a meta de publicação de uma nova série de *Potlatch*, desta vez servindo somente como a ligação interior entre as seções da IS. A edição e produção de *Potlatch* foi colocada sob o controle da seção holandesa.

A nova tarefa de *Potlatch*, num contexto diferente, é tão importante quanto a antiga. Nós nos mudamos, e então cresceram nossas dificuldades e nossos riscos de contribuir para uma finalidade completamente diferente da pretendida. Nós vivemos - tal como devemos, os verdadeiros inovadores até a deposição de todas as condições dominantes da cultura - nesta contradição central: somos ao mesmo tempo uma presença e uma contestação nas assim chamadas artes "modernas". Nós devemos preservar e vencer esta negatividade, com sua superação num terreno cultural superior. Mas não podemos extrair nossos métodos dos meios de "expressão" estética dado, nem dos gostos que os alimentam. A IS pode ser um bom instrumento para a superação deste mundo sólido e risível; ou poderia se congelar num obstáculo maior: um "novo estilo". É a nossa intenção levar isso tão longe quanto pudermos. É nossa intenção que *Potlatch* contribua para esta finalidade.

\* IS - Internacional Situacionista.

Tradução do inglês por Ricardo Rosas.

Texto extraído do site de psicogeografia inglês - [www.psychogeography.co.uk](http://www.psychogeography.co.uk). (Para encontrar textos não disponíveis no momento pesquise o site no Archive - [www.archive.org](http://www.archive.org)).



## DESTRUIÇÃO: O PUNK EDIFICADO EM GUY DEBORD

[Cristiano Bastos](#)

Talvez o vocábulo que melhor defina uma paternidade musical para o Punk seja "inextricável". Um timbre com essas qualidades, ainda que o Sex Pistols não tivesse sido forjado e lucrado as maiores condecorações do levante, em 1977, inevitavelmente teria se imposto através do legado sônico de grupos seminais como New York Dolls, The Kinks, The Stooges, The Who, Velvet Underground e muitos outros. No plano da contestação de cânones artísticos e da retórica política, contudo, a genealogia do Punk tem outra ascendência. Uma análise que remonta as primeiras vanguardas de revolta contra a arte no século XX, os chamados "Ismos": Futurismo, Dadaísmo e o obscuro - mas de significação estética decisiva - Situacionismo.

Na Itália, o Futurismo de Felippo Marinetti desencadeia uma nova vanguarda de revolução contra os moldes impostos pela inteligência produtora de arte no início do século, fundindo, num só expediente, a dinâmica pintura-poesia-música-moda-política e arquitetura. Entusiastas da publicidade, o Primeiro Manifesto, redigido por Marinetti, em 1909, louvava a juventude, as máquinas, o movimento, a energia, a guerra e a velocidade. Um incontestável pendor juvenil, que muito remete ao Punk, pela semelhança de atitudes e o ímpeto de reinventar.

O elemento destruir é o amálgama entre Punk e Futurismo; a dicotomia está no "o que" precisamente destruir. O Futurismo almejava dizimar modelos artísticos senis, imbuído em uma rearquitectura da arte. Um dos núcleos da rebelião Punk é a insubordinação contra os estandartes que levaram o Rock

à monotonia e à opulência semi-erudita, e conflagraram, *in loco*, seu acontecimento.

Se o Futurismo havia se maravilhado com a possibilidade estética da guerra (algo "ruidoso, veloz e teatral"), antes de ela ocorrer, o Dadaísmo insurgiu-se em oposição às fascinações desta ordem. Ainda que partilhassem da mesma revolta a determinado tipo de realização artística, os dadaístas estavam em dissonância face à definição de arte. Surgido em 1916, em Zurique, na Suíça, ao inverso do Futurismo, o Dadaísmo não era de um movimento propriamente artístico, sendo mais atitude do que estilo.

Erigido por uma linhagem de "artistas" avessos ao trabalho, que acreditavam estar alienados muito além das belas-artes, dos quais os mais loquazes expoentes são o poeta Tristan Tzara e o artista plástico Marcel Duchamp, o Dadá agiu com atos subconscientes e formulações extravagantes nas investidas de sua plataforma utópica. A arte, segundo o credo dadaísta, é mera falsificação imposta pela sociedade burguesa, uma válvula de segurança moral, idêntica ao trabalho.

Duchamp, o qual declarava-se anti-artista, dizia que "aqueles que olham é que fazem os quadros". Seu próprio caso é bastante elucidativo nesse sentido. A contribuição de Duchamp para dessacralização da aura de gênio ostentada pelos artistas, uma reminiscência herdada do romantismo, ajudou a solucionar o enigma fantástico do átimo criativo. Ao utilizar em obras objetos manufaturados, modificados ou não, Duchamp inaugura os *ready-mades*. A peça *Fontaine*, de sua autoria, um mictório elevado ao estatuto de arte, é exemplo dessa possibilidade

Embora o *street punk* londrino tenha origens não-intelectuais, absorvidas de ferozes slogans de torcidas de futebol, como o Streetford End of Manchestere United ("Nós Odiamos os Humanos!" era o grito de guerra entoado) e a literatura skinhead de Richard Allen, alguns protopunks politizados, egressos das academias de arte britânicas, como os membros da banda The Clash e o empresário Malcom McLaren, posteriormente retomaram doutrinas futuristas e dadaístas. A absorção do conteúdo anarquista das duas escolas, um dia vanguardas, talvez tenha ocorrido justamente pelo caráter monolítico dessas instituições de ensino. Nos anos sessenta, McLaren era estudante da Croydon Art School, onde tornou-se colega de Jamie Reid, futuro designer do Sex Pistols que, entre outros grafismos, foi responsável pela capa do *single* anti-jubileu "God Save The Queen". "Eu aprendi política e entendi o mundo através da história da arte", rejubilava-se McLaren.

A temática anti-arte-antilabor dos dadaístas é retomada de forma mais contundente, na década de 50, na Itália, pela Internacional Situacionista, sob a luz de Guy Debord. O termo "situacionismo", que numa significação estrita remete a posições políticas reacionárias, conforme o panfleto número 9 da Internacional Situacionista, de 9 de agosto de 1964, "é uma palavra que contém em si mesma sua própria crítica; uma atividade que pretende fazer as situações e não as examina em função de um valor explicativo ou qualquer outro". Foi desse filão intelectual, na não-reconhecida seção inglesa situacionista intitulada *King Mob*, que Malcom McLaren usurparia idéias e emblemáticos slogans para o estopim da Blank Generation em 1977 - outro lampejo alheio, vislumbrado pelo protótipo *punkster* Richard Hell. Elementos visuais da cultura *underground* nova-iorquina, a comitiva Pop Art reunida em torno de Andy Warhol na

Factory e a banda New York Dolls, tiveram assimilação de natureza distinta nessa gênese, assim como o extemporâneo crossover envolvendo Pop Music, Power, Motherfuckers, White Panthers e a banda protopunk MC5. A filosofia professada por McLaren era mais ou menos a seguinte: "se você não roubar as coisas que percebe a sua volta, só porque elas a inspiraram, então você é um estúpido. O mundo é feito de plágios."

Guy Debord, filósofo, agitador social, cineasta e autêntico misantropo de sua práxis, teve uma trajetória envolta em legítimos desastres do destino, o que torna a confrontação com Sid Vicious, baixista dos Sex Pistols, e o americano Darby Crash, vocalista do grupo The Germs (ambos mortos tragicamente em razão do estilo de vida Punk), uma extravagante coincidência. Autor da desdenhada obra *A Sociedade do Espetáculo*, em 1967, mas de vital importância para alas extremistas em maio de 68, Debord viveu no auto-isolamento, sendo ignorado tanto pela imprensa como por lumpem-intelectuais. Desprezo que talvez encontre explicação no fato de ele mesmo intitular-se "doutor em nada"; nunca freqüentou bancos acadêmicos, tampouco abandonou as teorias que formulou. Retratos seus são raros e jamais concedeu uma entrevista sequer em toda vida. Aumenta nele a mácula de maldito o pai ter exaurido a fortuna da família, acumulada durante gerações, e ter sido implicado no assassinato do amigo e editor Gérard Lebovici, em 1984, em Paris, incidente que justifica como "uma emboscada não explicada".

Debord publicou *A Sociedade do Espetáculo* com o objetivo de legar um apêndice teórico plausível aos situacionistas, até então órfãos de um, e obteve alguma repercussão nos meios intelectuais e estudantis franceses. Através de uma aleatória compilação de conceitos de concisão aforística

sobre a lógica de funcionamento do império midiático, o livro perfila uma acurada análise acerca da moderna sociedade de consumo. O desdobramento de imagens manufaturadas, transmitidas no feitiço de eventos palpáveis de política e de cultura, como substitutas da veemente ação criadora, é a principal insígnia situacionista contra a sociedade espetacular análoga à arte. Tal sociedade, no horizonte vislumbrado por Debord, fincada nos alicerces do espetáculo, é "o capital em tal grau de acumulação que se personifica em imagem".

No artigo de 1988, "Comentários sobre a Sociedade Espetacular" - com dedicatória a Lebovici -, Debord revela ter suprimido de A Sociedade do Espetáculo inúmeras conclusões relevantes. O intuito, segundo ele, foi privar os agentes do espetáculo de conhecerem detalhes sobre o organismo desta sociedade e gerar, deliberadamente, o ruído que produz a desinformação.

No mesmo ensaio, Debord acautela-se: "É preciso levar em consideração que, dessa elite que vai se interessar pelo texto, quase metade é formada pelos que se esforçam para manter o sistema de dominação espetacular, e a outra metade por aqueles que se obstinam em agir em sentido oposto. Como devo levar em conta leitores muito atentos e de tendências diversas, é evidente que não posso falar com inteira liberdade. Devo ter cautela para não ensinar demais". Mas o protecionismo de informações de Debord justifica-se, levando em conta que Malcom McLaren certamente deveria ser um desses leitores bastante atentos.

O homem que "inventou o Punk", egresso da *King Mob*, abandonou a causa revolucionária situacionista e transformou a crítica anticapitalista e antiarte

numa forma de encher os bolsos de dinheiro. A *King Mob*, na verdade, apesar da retórica situacionista, tinha sua ascensão de outros grupos. McLaren, por exemplo, vinha da cena *freak* anarquista em Notting Hill, oeste de Londres. "Não há limites à nossa total ausência de lei", promulgavam eles no volante impresso *King Mob Echo*.

Da *King Mob*, McLaren deu prosseguimento à farsa ao encampar frases de efeito da cartilha situacionista e aplicá-las aos Sex Pistols, dando-lhes semântica e alvos novos. "Fique Puto, Destrua!" (Get Pissed, Destroy!), de "Anarchy In the UK" (Anarquia no Reino Unido) - banida das rádios - e "Sem Futuro!" (No Future!), da música homônima, epistemologicamente, muito traduzem o apocalipse situacionista da arte, a qual, para ser realizada, deve ser destruída. Debord e seu séquito, contudo, não estavam nem um pouco interessados quanto à representação da *King Mob* em solo britânico. Um comentário realizado na Internacional Situacionista 12 evidenciava a aversão dos debordistas à fração britânica: "uma trupe chamada *King Mob*...passa-se, de maneira bastante errônea, por ligeiramente pró-situacionista".

Para Debord, o espetáculo é apenas o aspecto mais visível e superficial de uma verdadeira maquinaria de manipulações que fragmenta a vida cotidiana em imagens. Essa imagética, veiculada pelos meios de comunicação, induz os indivíduos a consumir, passivamente, tudo o que efetivamente lhes falta na vida real. Para Debord, o espetáculo é administrado pelo próprio espetáculo, uma entidade viva governando a sociedade. Esse fenômeno, fruto independente de sua cognição, é uma artimanha, espécie de conluio maligno engendrado pelas sociedades

capitalistas, que tornaram a economia um fim e a alienação, subsidiada pelo espetáculo, uma forma de domínio. Debord critica até mesmo os metadebates realizados sobre o espetáculo, atribuindo-lhes o epíteto de "discussões vazias". As diretrizes dessas discussões também são ditadas pelo espetáculo, a fim de que não revelem absolutamente nada sobre sua pragmática.

Algumas teorizações envolvendo a Internacional Situacionista e o Punk, porém, estão inventariadas em análises de que se depreende um certo nonsense ao concatenar as duas unidades. O jornalista americano Greil Marcus, utilizando o método de livre associação no livro *Lipstick Traces* (Marcas de Batom), de 1990, faz interligações genealógicas que culminam em fatos referentes a ambos. Por exemplo: a semelhança fonética entre John of Leyden (pertencente à tradição do Livre Espírito das heresias medievais) e Johnny Lydon (pseudônimo de Johnny Rotten, vocalista dos Sex Pistols), é encarada por Marcus como uma "releitura radical e extravagante da história". Marcus, entre outras considerações, postula que "a Internacional Situacionista foi uma bomba, que passou despercebida no seu tempo, e iria explodir décadas depois sob a forma de 'Anarchy In The UK' e 'Holydays In The Sun'". O autor credita a McLaren a conexão entre os dois movimentos.

O ideário faça-você-mesmo, todavia, praticado singularmente pelo Punk, cuja principal alavanca foi McLaren, na encarnação do Sex Pistols, já é semeado pelos situacionistas em 1960. Na Internacional Situacionista 4, de 17 de maio, o papel do sujeito comum - imberbe e roufenho nas grandes massas - pode ser o de realizador artístico e o nascimento da máxima faça-

você-mesmo fica visivelmente perceptível. "Inauguramos agora o que será, historicamente, o último dos ofícios. O papel de situacionista, de amador-profissional, de anti-especialista, é ainda uma especialização até o momento da abundância econômica e mental no qual todo mundo se tornará 'artista', num sentido que os artistas não alcançaram: a construção da própria vida".

E a questão da erudição sonora proposta pelos praticantes do chamado Rock Progressivo (que reinou despoticamente em respeitável parte dos anos 70 e terminou por desencadear outra legítima revolta Punk), é homóloga ao desgosto tanto de punks quanto de situacionistas, na figura de Debord, ao caráter experimental da música. Johnny Rotten celebrou-se ao vestir uma camiseta com os enfáticos dizeres "I Hate Pink Floyd" (Eu odeio Pink Floyd) na época em que a banda era a divindade intocada da geração progressiva e gigante da música pop de então.

Em 1967, às vésperas de o Pink Floyd lançar o primogênito álbum *The Pipers Gates of Dawn*, o baixista Roger Waters escreveu uma espécie de minimanifesto, distribuído pela gravadora inglesa EMI como parte da estratégia de divulgação. Nessa época, o rótulo "Rock Progressivo" nem havia sido cunhado e o sistema nervoso da banda ainda era Syd Barret, que vitimado de outra modalidade de misantropia, a lisérgica, foi literalmente segregado da banda no disco seguinte, *The Saucerful of Secrets*. Waters parece escarnecer do sentido "anti" do qual certos movimentos se revestem. O que pronuncia no manifesto soa como uma réplica à negação da música experimentalista que Debord tanto execrava e um anticorpo à aversão e o ódio dos punks ao Rock Sinfônico de exatamente 10 anos depois. "Tocamos como queremos e o que achamos de novo. Somos a

orquestra do movimento alternativo porque tocamos o que as pessoas livres querem ouvir. Não somos um anti-grupo, não somos anarquistas: somos a favor da liberdade, da criatividade e da beleza."

O caso envolvendo a música - talvez a única ramificação das artes que possa se dar ao luxo de renegar padrões rígidos de educação ¼ também foi a fagulha de desencontros ideológicos na Internacional Situacionista. Dicotomias internas, envolvendo conceitos díspares de um mesmo credo, deixaram à mostra a ausência de dinâmica interna. Um desses embates sucedeu-se entre Debord e o músico situacionista Walter Olmo, que apresentou um texto chamado "Por um Conceito de Música Experimental". O escrito, radicalmente rechaçado por Debord, onde Olmo relatava suas pesquisas musicais referentes a construções de ambiências, é relegado à "atitude típica do pensamento de direita". O ensaio custou a expulsão sumária de Olmo da Internacional Situacionista. Outra polêmica de Olmo em torno das experimentações é relacionada à invenção do tereminófono, uma traquitana emissora de notas, variáveis conforme o ir e vir de pessoas em uma galeria de arte.

No cerne dos situacionistas, nova incompatibilidade é denotada pela ala de Munique, representada pela revista *Spur* (traço ou caminho), editada pelo grupo *Spur*, em 1960. O *Spur* apostava na produção coletiva e não-competitiva da arte, contrastando com os arraigados objetivos de supressão propostos por Debord. "A arte não tem nada a ver com verdade. A verdade está entre entidades. Querer ser objetivo é ser parcial. Ser parcial é pedante e entediante...NÓS EXIGIMOS O *KITSCH*, A SUJEIRA, A GOSMA PRIMORDIAL, O DESERTO. A arte é o monte de excremento no qual o *kitsch* cresce. Em vez

de idealismo abstrato, queremos niilismo honesto", atestava a reclamatória de 1961, publicada no periódico.

Em 1978, o ativista situacionista David W., centrado em Guy Debord, no texto "The End of Music", reprova o trabalho do programador visual do Sex Pistols, Jamie Reid. O designer era colaborador de um veículo oficial dos situacionistas, o Point Blank, e utilizou algumas das imagens que produziu na capa do *single* "Pretty Vacant". Pelo ponto de vista de W., Reid estava suprindo a renegada King Mob de trabalhos pertencentes à Internacional Situacionista. "Malcon McLaren", protesta ele, "empresário dos Sex Pistols, foi amigo de indivíduos versados na crítica situacionista na Inglaterra e se apropriou de alguns dos slogans e atitudes daquele ambiente...O EP 'Pretty Vacant' foi promovido por um pôster com fotos cortadas de dois ônibus indo na direção das palavras TÉDIO e LUGAR NENHUM - imagem tirada direto das páginas de Point Blank".

Quando, em 1989, Debord publicou um dos seus últimos escritos, "Comentários sobre a Sociedade Espetacular", argüindo que as premonições feitas 1967 tornaram-se verdades, fez apenas uma ressalva: a sociedade espetacular, no mundo contemporâneo, transmutou-se numa nova forma, definitivamente integrada ao espetáculo. De maneira análoga ao Punk, Debord privilegiou um estilo de vida às margens dos oficialismos; das artes, da política e das instituições. Em dezembro de 1994, contando então 64 anos e vivendo no mais restrito isolamento, Debord escolhe pelo suicídio. A imprensa francesa, que o havia repudiado durante mais de quarenta anos, de maneira absurdamente irônica, constrói sobre ele o estereótipo de celebridade "hollywoodiana", reprocessando seu libelo, de pífio subproduto cultural, a objeto de culto em diversos países. Tal como ocorreu com o Punk,

à medida em que, de *underground*, passou a *top of the pops*. A Sociedade Espetacular, contra a qual Debord e o Punk se debateram a vida inteira, não concedeu indulgências nem mesmo aos seus maiores visionários.

\* Cristiano Bastos é jornalista de Porto Alegre e seu texto "Destruição: O Punk Edificado em Guy Debord", já foi publicado na Revista *Mondo Bizarre*, em Portugal.

**(Arquivo**

**Rizoma)**

**POTLATCH:****UMA DEFINIÇÃO ENCICLOPÉDICA**

Leonel Moura

1.  
De origem índia, a palavra "potlatch" significa dom na linguagem nootka. Os etnólogos americanos descobriram-na e descreveram-na largamente nos fins do século XIX, mas foi o sociólogo francês Marcel Mauss que deu sobre ela a teoria mais completa no seu "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». Identificada na vida social das tribos índias do Nordeste americano, que forneceram o seu modelo mais notável, a prática do "potlatch" foi encontrada um pouco por todo o lado nas tribos primitivas, sob formas variadas.
2.  
O "potlatch" é uma cerimônia com caráter de festa, no decurso da qual um chefe oferece ostensivamente uma quantidade enorme de riquezas a um rival. para o humilhar ou desafiar. Este último, para apagar a humilhação e contrariar o desafio tem de dar satisfação à obrigação moral que reconheceu ao aceitar o dom. Assim, deve mais tarde ser organizado um novo "potlatch", mais importante que o primeiro, onde se mostrará mais generoso que o anterior doador. Por outras palavras, deve dar sem usura. Praticado no decurso de uma iniciação, de um casamento, de funerais ou de ascensão ao poder, o "potlatch" muda de forma segundo as tribos e segundo a importância de quem o organiza.
3.  
Os etnólogos que observaram o "potlatch" entre os Tlingit, os Haida, os Tsimshian e os Kwakiutl puderam verificar que o dom não constituía a sua forma exclusiva. O "potlatch" consiste muitas vezes numa destruição espetacular de enormes riquezas. Os índios da costa nordeste chegam a incendiar as suas aldeias, destruir as canoas ou lançar para o mar lingotes de cobre de grande valor. Neste caso, o "potlatch" evoca as formas religiosas e míticas do sacrifício.
4.  
Excluindo qualquer regateio, o "potlatch" é ao mesmo tempo, paradoxalmente, perda e aquisição. O dom das riquezas equivale à aquisição de prestígio, de poder. Destruir e dar resulta afinal numa afirmação do poder de destruir e de dar. Mas estas duas operações só têm sentido se forem praticadas diante do outro. "O ideal", escreve Marcel Mauss, "seria oferecer um "potlatch" que não fosse pago na mesma moeda".
5.  
É também uma forma primitiva de troca e de concorrência. Um meio de circulação de riquezas que se manifesta sob a forma ritual de uma demonstração de generosidade em que há um vencedor e um vencido.
6.  
O "potlatch" parece ter atingido o seu apogeu na expressão do luxo, da ostentação e da exuberância entre os Kwakiutl, nos começos do século XX. Considerado por alguns como uma instituição característica das sociedades de transição entre o comunismo primitivo e uma espécie de feudalismo mercantil, o "potlatch" atraiu profundamente os surrealistas e as correntes

da vanguarda artística revolucionária como negação da troca mercantil, fundamento das sociedades modernas, e como expressão do dom desinteressado que propicia o estabelecimento de relações humanas livres.

Texto extraído da revista portuguesa Babel ([www.lxxl.pt/babel/](http://www.lxxl.pt/babel/)).



## **PRELIMINARES PARA UMA DEFINIÇÃO DA UNIDADE DE UM PROGRAMA REVOLUCIONÁRIO**

P. Canjuers, G. E. Debord

*Este documento foi originalmente redigido em 1960 como plataforma para a ação comum da Internacional Situacionista e do grupo marxista «Socialismo ou Barbárie». Mesmo sem ter sido colocado em prática nem inaugurado uma ação comum entre esses dois grupos, explica o novo rumo adotado pela I.S. nos anos 60, e alerta para a necessidade de um novo espaço de ação revolucionária sobre a cultura. Essa tradução é baseada no texto em espanhol de Toni Malagrida publicado no nº 28 dos folhetos Etcétera.*

.....

### **I. Capitalismo, a sociedade sem cultura**

1- Pode-se definir a cultura como o conjunto de instrumentos mediante os quais uma sociedade pensa e manifesta a si mesma; inclusive levando em conta todos os aspectos do emprego de sua mais-valia disponível, ou seja, a organização de tudo o que ultrapassa as necessidades imediatas para sua reprodução.

Todas as formas de sociedade capitalista aparecem hoje fundadas em última instancia sobre a divisão estável e generalizada -- no plano das massas -- entre dirigentes e executantes. Transplantada ao plano da cultura, esta caracterização implica na separação entre o “compreender” e o “fazer”, e na incapacidade de organizar (sobre a base de uma exploração permanente) para qualquer finalidade o movimento sempre acelerado da dominação da natureza.

Com efeito, dominar a produção para a classe capitalista significa obrigatoriamente monopolizar a compreensão da atividade produtiva do

trabalho. Para lográ-lo, o trabalho é, por um lado, cada vez mais segmentado, ou seja, torna-se incompreensível para quem o leva a cabo; por outro lado, é reconstituído como uma unidade por um órgão especializado. Mas este órgão é subordinado à direção propriamente dita, que é a única que teoricamente possui a compreensão do conjunto e que impõe sentido à produção, sob a forma de objetivos gerais. Não obstante, esta compreensão e esses objetivos são por si mesmos permeados pelo arbitrário, separados da prática e de todos os conhecimentos realistas, que não tem interesse em transmitir.

A atividade social global é dessa forma dividida em três níveis: a oficina, o escritório, a administração.

A cultura, no sentido da compreensão ativa e prática da sociedade, é de igual maneira cortada nesses três momentos. De fato a unidade não mais se recompõe pela permanente ingerência de alguns homens que estão fora da esfera limitada pela organização social, ou seja, de uma maneira clandestina e parcial.

2 - O mecanismo de constituição da cultura se dirige assim a uma reificação das atividades humanas, que assegura a fixação do ativo e sua transmissão sobre o modelo da transmissão de bens; que se esforça por garantir uma dominação do passado sobre o futuro.

Uma dinâmica cultural como esta entra em contradição com o imperativo constante do capitalismo, que é o de obter a adesão dos homens e apelar o tempo todo para sua atividade criativa, dentro da estreita margem onde estão aprisionados. Em suma, a ordem capitalista vive sob a condição de projetar continuamente diante dele um passado novo. Isto pode ser comprovado particularmente no setor propriamente cultural, onde toda publicidade periódica é dedicada ao lançamento de novidades.

3 - O trabalho tende dessa forma a ser conduzido à pura execução, e convertido em absurdo. Na medida em que a técnica avança, sua evolução é diluída, o trabalho é simplificado, e seu absurdo se aprofunda.

Mas este absurdo se estende às resoluções e aos laboratórios: as determinações finais de sua atividade se encontram fora deles, na esfera política da direção do conjunto da sociedade.

Por outro lado, na medida em que a atividade dos despachos e dos laboratórios se integra ao funcionamento conjunto do capitalismo, o imperativo de uma recuperação desta atividade lhe obriga a introduzir a divisão capitalista do trabalho, ou seja, a segmentação e a hierarquização. O problema lógico da síntese científica é então amplificado com o problema social da centralização. O resultado destas transformações é, contra o que possa parecer, uma incultura generalizada em todos os níveis do conhecimento: a síntese científica já não mais se efetua, a ciência já não mais compreende a si mesma. A ciência já não proporciona para os homens um esclarecimento veraz no que diz respeito à sua relação com o mundo; destruiu as antigas representações, sem ser capaz de aportar outras novas. O mundo se torna ilegível enquanto unidade; apenas os especialistas possuem alguns fragmentos de racionalidade, mas se vêem incapazes de transmiti-los.

4 - Este estado produz, de fato, um certo número de conflitos. Existe, por um lado, um conflito entre a técnica, a lógica própria de desenvolvimento de métodos materiais (e também mais amplamente a lógica do desenvolvimento das ciências), e por outro lado, a tecnologia como uma aplicação rigorosamente selecionada para as necessidades da exploração dos trabalhadores e a frustração de sua resistência. Existe um conflito entre

os imperativos capitalistas e as necessidades elementares dos homens. Dessa forma a contradição entre as práticas nucleares atuais e o gosto pela vida plena encontra eco em alguns aspectos até mesmo nos protestos moralizantes, mas as modificações que o homem pode exercer sobre sua própria natureza (que vai desde cirurgia estética às mutações genéticas dirigidas) exigem também uma sociedade controlada por ela mesma, a abolição de todos os dirigentes especializados em todas partes, a vastidão das novas possibilidades nos coloca ante esta alternativa estimulante: a solução revolucionária ou a barbárie da ficção científica. O compromisso representado pela sociedade atual não pode viver mais na forma de um *status quo* que se lhe escapa por todas as partes, de forma incessante.

5 - O conjunto da cultura atual pode ser qualificado de alienado no sentido de que toda atividade, todo instante da vida, toda idéia, todo comportamento não encontra seu sentido senão fora de si, em um além longínquo que, embora não seja mais o céu, não deixa por isso de ser menos insensato -- a utopia, no sentido próprio da palavra, domina de fato a vida do mundo moderno.

6 - O capitalismo havendo esvaziado, da oficina ao laboratório, a atividade produtiva de toda significação própria, tem-se esforçado por situar o sentido da vida no ócio e de reorientar a partir dali a atividade produtiva. Para a moral que prevalece, ao ser a produção o inferno, o consumo seria agora a verdadeira vida; o uso dos bens.

Por isso os bens, em sua maioria, não têm outro uso que o de satisfazer algumas necessidades privadas, hipertrofiadas por ter que responder às necessidades do mercado. O consumo capitalista impõe um movimento de redução dos desejos pela regularidade da satisfação de necessidades artificiais, que permanecem como necessidades sem haver sido jamais desejos -- sendo os desejos autênticos obrigados a permanecer em um

estado de não-realização (ou compensados em forma de espetáculos). Moral e psicologicamente, o consumidor é na realidade consumido pelo mercado. Ademais, esses bens carecem de um emprego social, porque o horizonte social está obstruído pela fábrica; fora da fábrica tudo está disposto como um deserto (a cidade-dormitório, a rodovia, o estacionamento...). O lugar do consumo é o deserto.

Não obstante, a sociedade constituída em fábrica domina zelosamente este deserto. O verdadeiro uso das mercadorias é simplesmente um adorno social, todos os sinais de prestígio e diferenciação adquiridos se tornam obrigatórios para todos, como tendência fatal da mercadoria industrial. A fábrica se reproduz nos momentos de ócio sob a forma de sinais, sempre com uma margem de transposição possível, suficiente para que permita compensar algumas frustrações. O mundo do consumo é na realidade a performance do espetáculo de todos para todos, ou seja, da divisão, do estranhamento e da não-participação de todos. A esfera diretiva é o severo diretor de cena deste espetáculo, composto automática e pobremente em função de imperativos exteriores à sociedade, traduzidos em valores absurdos (e os diretores também, embora homens vivos, podem ser considerados também como vítimas desse diretor de cena autômato).

7 - Fora do trabalho, o espetáculo é a forma dominante de relacionar os homens entre si. É somente através do espetáculo que os homens adquirem um conhecimento -- falseado -- de alguns aspectos do conjunto da vida social, desde as proezas científicas ou técnicas até os modos de conduta reinantes, passando pelos cômputos dos Grandes. A relação entre autores e espectadores não é mais que uma transposição da relação fundamental entre dirigentes e executantes. Esta responde perfeitamente às necessidades de uma cultura reificada e alienada: a relação que se estabelece no momento do espetáculo é, por si mesma, portadora irredutível da ordem capitalista. A ambigüidade de toda "arte

revolucionária" é tal que o caráter revolucionário de um espetáculo é sempre solapado por aquilo que há de reacionário em todo espetáculo.

Essa é a razão pela qual o aperfeiçoamento da sociedade capitalista implica, em alto grau, na melhoria do mecanismo de exibição do espetáculo. Mecanismo complexo, evidentemente, pois se ele deve ser em primeiro lugar o difusor da ordem capitalista, não pode aparecer em público como o delírio do capitalismo: deve alcançar o público integrando elementos da representação que correspondam -- por fragmentos -- com a racionalidade social. Deve falsificar\* os desejos cuja satisfação a ordem dominante proíbe. Por exemplo, o turismo moderno de massas mostra cidades ou paisagens não para satisfazer o desejo autêntico de viver em tais locais (humanos e geográficos) mas para oferecê-los como um puro espetáculo veloz e superficial (e finalmente para permitir fazer coleções de lembranças de tais espetáculos, como uma forma de valor social). O strip-tease é a forma mais clara de erotismo degradado em mero espetáculo.

8 - A evolução, e a conservação da arte tem sido requeridas por estas linhas de força. Por um lado, a arte é pura e simplesmente recuperada pelo capitalismo como meio de condicionamento da população. Por outro lado, tem se beneficiado da aprovação pelo capitalismo de uma concessão perpétua e privilegiada: a de ser uma atividade criativa pura, limitada pela alienação de todas as outras atividades (o que lhe converte de fato no mais caro de todos os adornos sociais). Mas ao mesmo tempo, a esfera reservada à "atividade criativa" é a única que delinea praticamente, em toda sua amplitude, a questão do emprego profundo da vida, a questão da comunicação. Aqui se fundam, na arte, os antagonismos entre partidários e adversários das razões para viver oficialmente ditadas. Ao sem sentido e à separação estabelecida, corresponde a crise geral dos procedimentos artísticos tradicionais, crise que se une à experiência ou à reivindicação de experimentar outros usos da vida. Os artistas revolucionários são aqueles

que chamam à intervenção, e que intervêm eles mesmos no espetáculo para perturbá-lo e destruí-lo.

## II. a política revolucionária e a cultura

1 - O movimento revolucionário não pode ser outra coisa a não ser a luta do proletariado pela dominação efetiva, e a transformação deliberada, de todos os aspectos da vida social; e em primeiro lugar pela gestão da produção e a direção do trabalho pelos trabalhadores que assumem diretamente a totalidade das decisões. Uma mudança tal implica, imediatamente, na transformação radical da natureza do trabalho, e a constituição de uma tecnologia nova que tenda a assegurar a dominação dos trabalhadores sobre as máquinas.

Se trata de uma autêntica inversão do significado do trabalho que entranhará numerosas conseqüências, dentre as quais a principal é sem dúvida o deslocamento do centro de interesse da vida, desde o ócio passivo até a atividade produtiva de um novo tipo. Isto não significa que, de um dia para outro, todas as atividades produtivas se tornem apaixonantes. Mas trabalhar por torná-las apaixonantes, por uma reconversão geral e permanente dos fins assim como dos meios do trabalho industrial, será em todo caso a paixão mínima de uma sociedade livre.

Todas as atividades tenderão a fundir-se em um curso único, mas infinitamente diversificado, eliminando a separação entre ócio e trabalho. A produção e o consumo se anularão pelo uso criativo dos bens da sociedade.

2 - Um programa tal não propõe aos homens outra razão de viver além da construção por eles mesmos de sua própria vida. Isto supõe, não apenas que os homens sejam objetivamente fartos de necessidades reais (fome, etc.), mas sobretudo que comecem a projetar diante de si seus desejos -- em vez

das atuais compensações -- que rechacem todas as condutas ditadas por outros para reinventar sempre sua realização única, que não considerem a vida apenas como a conservação de um certo equilíbrio, mas que aspirem a um enriquecimento sem limite de seus atos.

3 - A base de tais reivindicações hoje não é uma utopia qualquer. É em primeiro lugar a luta do proletariado, em todos os níveis, pela desestabilização da sociedade dominante, e toda forma de rechaço explícito ou de indiferença profunda deve ser combatida constantemente, por todos os meios. É também a lição do fracasso essencial de todas as tentativas de mudanças menos radicais. E é enfim a exigência que se torna realidade em certos comportamentos extremos da juventude (onde a vestimenta se mostra como a menos eficaz) e em alguns meios artísticos, neste momento.

Mas esta base contém também a utopia, enquanto invenção e experimentação de soluções aos problemas atuais sem que para isso importe saber se as condições para sua realização já estão dadas (admoeste-se a ciência moderna para que faça de agora em diante um uso central desta experimentação utópica). Esta utopia momentânea, histórica, é legítima; e é necessária, pois é nela que se alimenta a projeção de desejos sem os quais a vida livre estaria vazia de conteúdo. Tal utopia é inseparável da necessidade de dissolver a ideologia atual da vida cotidiana, e dos laços de sua opressão, para que a classe revolucionária descubra, sem enganos, os usos existentes e as liberdades possíveis.

A prática da utopia não pode sem embargo manter seu sentido sem unir-se estreitamente à prática da luta revolucionária. E esta não pode prescindir da utopia sem risco de esterilidade. Os pesquisadores de uma cultura experimental não podem esperar realizá-la sem o triunfo do movimento revolucionário, que não poderá ele mesmo instaurar as condições revolucionárias autênticas sem retomar os esforços da linha de frente

cultural desde a crítica da vida cotidiana até sua livre reconstrução.

4 - a política revolucionária tem então por conteúdo a totalidade dos problemas da sociedade. Tem por forma uma prática experimental da vida livre através da luta organizada contra a ordem capitalista. O movimento revolucionário deve dessa forma chegar a ser um movimento experimental. No presente, onde quer que exista, deve desenvolver e resolver de forma tão profunda quanto possível os problemas de uma micro-sociedade revolucionária. Esta política completa culmina no momento da ação revolucionária, quando as massas intervêm bruscamente para fazer a história, e descobrem também sua ação como experiência direta e como festa. Iniciam então uma construção consciente e coletiva da vida cotidiana que, um dia, já não mais será detida.

Em 20 de julho de 1960.

\*Também traduzido como tergiversar (N. do Rizoma).

Fonte: Arquivo Situacionista Brasileiro  
([www.geocities.com/projetoperiferia5/asb.htm](http://www.geocities.com/projetoperiferia5/asb.htm)).

## SITUACIONISMO

(escrito/compilado por Karen Eliot )

A Internacional Situacionista (IS) foi formada em 1957 por uma aliança entre a Internacional letrista de Guy Debord e o Movimento Internacional por uma Bauhaus imaginista ( MIBI ), dois grupos artísticos do pós-guerra continental. O MIBI podia clamar descendência do grupo COBRA. Um terceiro grupo artístico, a Sociedade Psicogeográfica de Londres, foi dito ter participado à época mas foi inventada para adicionar os clamores internacionalistas da IS.

No começo de sua existência a IS continuou o trabalho artístico da Internacional Letrista, mas passou a ser um grupo de teóricos políticos e agitadores seguindo um racha em 1962. A IS faz parte de uma tradição de anti-arte utópica que remonta ao Futurismo, Dada e Surrealismo.



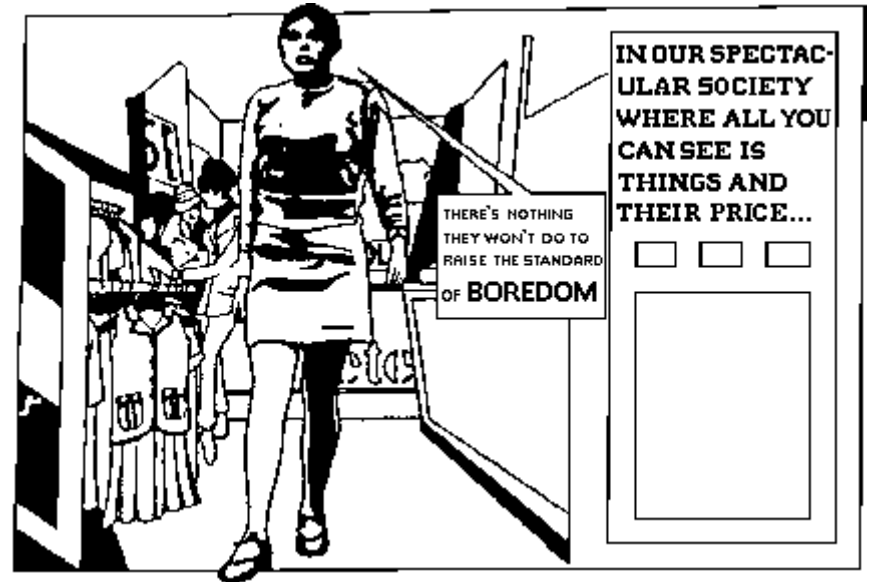
mais que entre 10 e 20.

O grupo teve aproximadamente 70 membros ao longo de sua história, mas devido a frequentes expulsões o número de membros em qualquer momento nunca foi

A IS tem a reputação de escândalo e subversão. Suas teorias políticas tornadas populares pelo rock punk eram uma mescla de Marxismo e

anarquismo. Apesar disso, a IS condenava tanto o comunismo como o anarquismo por seus fracassos. Eles criticavam a sociedade consumista moderna por alienar as pessoas e transformar suas vidas em superficiais buscas de mercadorias.

A IS durou até 1972 quando foi deixada com apenas dois membros, e foram publicados 12 números de seu jornal "Internationale Situationiste" . Guy Debord foi o único membro a estar com o grupo por toda sua existência.



Quadrinho detornado pelos situacionistas

### A Fase Artística da IS

A primeira ação importante da IS foi seu ataque na Assembléia Internacional de Críticos de Arte na Bélgica. Esse ataque tomou forma interrompendo a conferência de imprensa e distribuindo folhetos abusivos, uma tática que vinha servido tão bem para eles quanto para a Internacional Letrista, quando eles interromperam uma conferência de imprensa de Charles Chaplin e quando um membro, vestido como um padre, denunciou Deus e a igreja do púlpito da catedral de Notre Dame.

A primeira exibição de "pintura industrial" da IS aconteceu em Turim em maio de 1958. Desenvolvida por Giuseppe Pinot-Gallizio e seu filho Giors Melanotte, Pintura Industrial era pintura no estilo do expressionismo abstrato em gigantescos rolos de tela com 12, 14 e 70 metros de comprimento. O nome foi pensado para ressaltar a escala de produção das pinturas como oposta a seus métodos de produção, que permaneciam tradicionais. Os rolos de tela eram vendidos pela jarda e estavam destinados a serem vendidos em lojas de retalhos. Na primeira exposição de Pintura Industrial modelos estavam usando vestidos feitos da tela.

A IS fez três exposições em prestigiosas galerias em 1959, uma de Pintura Industrial, uma de pinturas de Kitsch Deturnado de Asger Jorn e uma dos modelos arquiteturais de Constant. Estes faziam uso das teorias da IS sobre urbanismo unitário e eram modelos para edifícios suspensos por fios. Constant também fez planos para uma cidade formada de um único e labiríntico edifício, um modelo para um acampamento cigano e para uma sala de concertos de música eletrônica. Algumas das teorias artísticas da IS são discutidas abaixo.



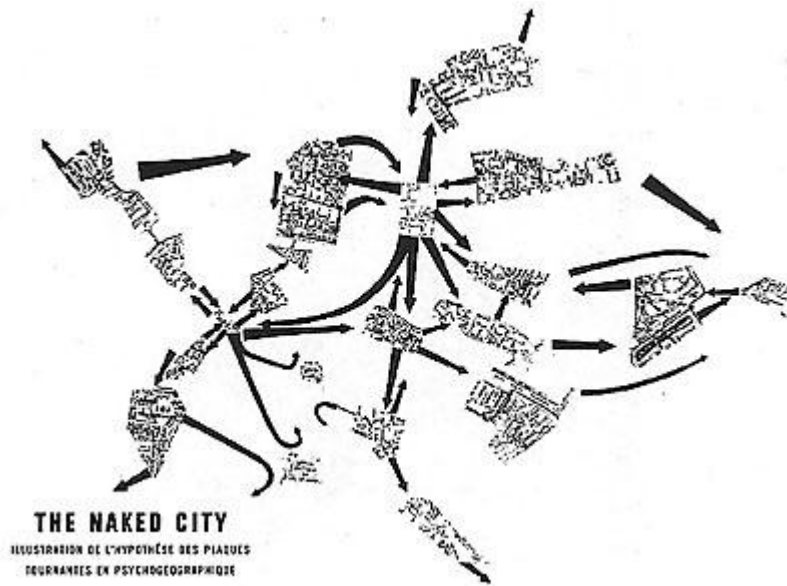
Pintura deturnada de Asger Jorn

### **Psicogeografia, Urbanismo Unitário e Teoria da Deriva**

As teorias de urbanismo e arquitetura originam de um ensaio do Letrista Ivan Chitchevlov chamado "Formulário Para Um Novo Urbanismo". Neste Chitchevlov imagina que uma nova forma de vida urbana pode ser criada, uma nova cidade construída - ' nós estamos entediados na cidade, não há mais nenhum templo para o sol ' - ' você nunca verá a Hacienda. Ela não existe. A Hacienda deve ser construída '. Nesta nova cidade, ' cada homem viverá em sua própria catedral ' e ' a principal atividade dos habitantes será

a contínua deriva ' através de zonas destinadas a alterar humores e percepções dos habitantes.

Os Situacionistas cunharam a expressão urbanismo unitário para descrever seus experimentos para criar uma nova cidade que permitiria os habitantes de jogar e realizar seus desejos. Arquitetura, colagens deturnadas de mapas, instalações de arte e a deriva eram todas usadas pela IS nestes experimentos. A deriva era uma prática experimental de urbanismo unitário. A prática é efetivamente vagar sem objetivo e sem destinação através da cidade, explorando suas ambiências. A Psicogeografia foi usada para descrever o estudo dos efeitos do meio ambiente urbano na psique. A IS produziu relatórios psicogeográficos baseados nos resultados de suas derivas.



Mapa de uma deriva situacionista

### Métodos de *Detournement*

*Detournement* é normalmente traduzido para o português como desvio\* e era o método de criação artística usado pelos situacionistas. Era, com efeito, um plágio onde tanto a forma como o significado da obra original eram subvertidos para criar uma nova obra. Nas próprias palavras da IS: " Não há arte situacionista, só usos situacionistas da arte ". Detournamento é distinto do plágio " de roubo ", que apenas subverte a forma do material e do plágio pós-moderno de citação irônica, que apenas subverte o significado do material, a forma se tornando o significado. A IS usou detournamento em filmes, arte, material gráfico para seu jornal e em pôsters que detornavam quadrinhos durante os eventos de Maio 68. Grant Morrison, em seus quadrinhos Os Invisíveis ano 2 nº 13, imita o estilo destes pôsters, apesar de que o estilo é mais de "citação irônica" acentuada pela



referência ao herói anarquista arquetípico. Ele está tirando um sarro de si mesmo por perpetuar este arquetipo, uma idéia tirada de " A Sociedade do espetáculo".

Outro detournamento por



Asger Jorn

### O Racha e a Segunda IS

As causas do racha na IS datam da quarta conferência em Londres quando a facção alemã, Gruppe Spur atacou as facções francesas e belgas quanto a suas crenças políticas. Gruppe Spur tinha participado da IS na terceira conferência em Munique em 59, tendo sido descoberta por Asger Jorn em 1958. Asger Jorn se desligou em 1961, o que deixou o controle da IS unicamente nas mãos de Debord. Também em 61 Raoul Vaneigem se afiliou, o que incrementou a atmosfera radical da facção francesa. A questão das tendências políticas da IS veio à tona novamente na quinta conferência em Göteborg, Suécia, em 1961, quando debates na conferência degeneraram para insultos pessoais. Como um resultado disso, a facção francesa tentou impor seus próprios editores para o jornal do Gruppe Spur, e quando o Gruppe Spur lançou um número sem o consentimento dos editores designados, eles foram excluídos. O racha na IS aconteceu em Março de 1962 quando os seis membros da facção artística abandonaram a facção mais politicamente orientada de Debord, Vaneigem e Michele Bernstein (esposa de Debord). A facção artística foi excluída em seguida e formou a segunda IS, trabalhando com o agora independente Gruppe Spur. A segunda IS continuou o trabalho artístico da IS e é conhecida por espalhar grafites em Copenhague e decapitar uma estátua da pequena sereia na orla de Copenhague.

\* Desvio também é traduzido como pilhagem, plágio alterado, alteração ou tergiversação, daí optarmos pelo neologismo mais específico de "deturramento". (N. do Trad.)

Tradução de Ricardo Rosas

### Links para sites sobre os situacionistas:

[www.bopsecrets.org/](http://www.bopsecrets.org/) - O Bureau of Public Secrets tem toneladas de textos situacionistas, não deixe de entrar!

[www.geocities.com/autonomiabvr/](http://www.geocities.com/autonomiabvr/) - A Biblioteca Virtual Revolucionária é um site básico pra quem queira entender o Situacionismo e outros movimentos libertários, com muitos textos clássicos em língua portuguesa.

[www.cat.org.au/spectacular/](http://www.cat.org.au/spectacular/) - Página com imagens e textos do jornal situacionista inglês Spectacular Times, que misturava textos, cut-ups e deturamentos.

[www.nothingness.org](http://www.nothingness.org) - Site situacionista por excelência, com textos de Debord, Vaneigem e muitas raridades.

[www.geocities.com/SoHo/Lofts/7136/](http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/7136/) - O Absoluto tem vários textos situacionistas em espanhol e português.

[www.spunk.org/](http://www.spunk.org/) - O site da Spunk Press tem vários textos de Debord e uma bibliografia situacionista.

[www.geocities.com/debordiana/](http://www.geocities.com/debordiana/) - Mais textos de Debord em português.

[www.sindominio.net/ash/](http://www.sindominio.net/ash/) - Site do Archivo Situacionista Hispano.

[www.notbored.org](http://www.notbored.org) - Not Bored é um coletivo de pro-situs americanos com muitos textos, traduções de escritos situacionistas para o inglês e muitas imagens.

## TESES SOBRE A REVOLUÇÃO CULTURAL

Publicado no # 1 de Internacionale Situacioniste (1-VI-1958).

Tradução para o espanhol por Luis Navarro. Traduzido do espanhol.

1

O objetivo tradicional da estética é fazer sentir, na privação e na ausência, alguns elementos passados da vida que escapariam da confusão das aparências através da arte, posto que é a aparência que sofre o reinado do tempo. O alcance do estético se mede pela beleza inseparável da duração e tende sempre a reclamar a eternidade. O ideal situacionista é a participação imediata em uma abundância apaixonante de vida mediante a mudança de momentos efêmeros conscientemente dispostos. O logro destes momentos só pode ser seu efeito passageiro. Os situacionistas consideram a realidade, desde o ponto de vista da totalidade, como um método de construção experimental da vida quotidiana, que pode desdobrar-se permanentemente com a extensão do ócio e com a desapareição da divisão do trabalho (começando pelo trabalho artístico).

2

A arte pode deixar de ser uma relação de sensações e ser uma organização direta de sensações mais elevadas: a questão é produzirmos a nós mesmos e não coisas que nos dominem.

3

Mascolo está certo ao dizer ("Le Communisme") que a redução da jornada de trabalho pela ditadura do proletariado é "a melhor prova que pode

oferecer sobre sua autenticidade revolucionária". Com efeito, "se o homem é uma mercadoria, se é tratado como um objeto, se as relações gerais entre os homens estão coisificadas, é porque é possível comprar seu tempo". Todavia, Mascolo se apressa ao concluir "que o tempo de um homem livremente empregado" se emprega sempre bem e que "o comércio do tempo é o único mal". Não há liberdade no emprego do tempo sem a posse dos instrumentos modernos para construção da vida quotidiana. O uso de tais instrumentos marcará o salto de uma arte revolucionária utópica para uma arte revolucionária experimental.

4

Uma associação internacional de situacionistas pode tomar-se como uma união de trabalhadores em um setor avançado da cultura, ou mais precisamente como uma união de todos aqueles que reclamam o direito a um trabalho agora impedido pelas condições sociais. Portanto como um intento de organização de revolucionários profissionais da cultura.

5

Na prática, nos encontramos separados do controle real dos poderes materiais acumulados em nosso tempo. A revolução comunista não aconteceu e nos achamos ainda dentro da estrutura de decomposição das velhas superestruturas culturais. Henri Lefebvre entende corretamente que esta contradição está no coração de uma discordância especificamente moderna entre o indivíduo progressista e o mundo, e chama de romântico-revolucionária à tendência cultural baseada nesta discordância. O defeito na concepção de Lefebvre reside em fazer com que a simples expressão de desacordo seja um critério suficiente para uma ação revolucionária dentro da cultura. Lefebvre renuncia de antemão a qualquer experimento tendente

a uma mudança cultural profunda e fica satisfeito com um conteúdo: a consciência do (ainda demasiado remoto) impossível-possível, que pode ser expresso sem importar que forma tome dentro da estrutura de decomposição.

6

Quem quer superar a ordem estabelecida em todos os seus aspectos não pode ligar-se a desordem presente, inclusive na esfera da cultura. Deve lutar e não esperar, também no campo cultural, para fazer com que a ordem móvel do futuro seja uma aparição concreta. Esta possibilidade sua, presente já entre nós, desacredita toda expressão dentro das formas culturais conhecidas. Devem ser levadas todas as formas de pseudocomunicação até sua completa destruição para chegar um dia à comunicação real e direta (em nossa hipótese de trabalho de uma cultura mais elevada significa: a situação construída). A vitória pertencerá a quem for capaz de criar a desordem sem amá-la.

7

No mundo da decomposição cultural podemos provar nossas forças, mas não empregá-las. A tarefa prática de superar nosso desacordo com o mundo, ou seja, de vencer a decomposição mediante construções mais elevadas, não é romântica. Seremos "revolucionários românticos", no sentido de Lefebvre, na medida precisa de nosso fracasso.

Texto tirado da Biblioteca Virtual Revolucionária

([www.geocities.com/autonomiabvr/](http://www.geocities.com/autonomiabvr/))

**(Arquivo Rizoma)**

## **PERSPECTIVAS DA TRANSFORMAÇÃO CONSCIENTE DA VIDA QUOTIDIANA**

Guy Debord

*Esta exposição foi apresentada em 17 de maio de 1961 em fita magnética diante do Grupo de Investigações sobre a vida quotidiana, reunido por H. Lefebvre no Centre d'études sociologiques del C.N.R.S.. Foi publicado no número 6 de Internacionalle Situationiste (agosto-1961). Tradução para o espanhol de Eduardo Subirats - publicada no caderno Textos situacionistas sobre arte e urbanismo (Anagrama, 1973) e na internet pelo Archivo Situacionista Hispano. Traduzido do espanhol.*

.....

Estudar a vida quotidiana seria uma empresa perfeitamente ridícula e, além disso, condenada desde o princípio a perder de vista seu próprio objeto, se não se propusesse explicitamente o estudo dessa vida quotidiana com o fim de transformá-la.

A própria conferência, a exposição de determinadas considerações intelectuais diante de um auditório, como forma extremamente banal de relações humanas em um setor bastante amplo da sociedade, também ela se insere na crítica da vida quotidiana.

Os sociólogos, por exemplo, tendem a se separar da vida quotidiana e lançar paras as esferas chamadas superiores tudo que lhes acontece a cada instante. É o hábito, começando pelo de manejar certos conceitos *profissionais* - produzidos pela divisão do trabalho - que sob todas as suas

formas mascara assim a realidade por trás das condições privilegiadas.

Por conseguinte, é oportuno mostrar que se deslocamos ligeiramente as fórmulas correntes descobrimos aqui mesmo a vida quotidiana. É claro que a difusão destas palavras mediante um toca-fitas não pretende precisamente ilustrar a integração das técnicas a esta vida quotidiana que está à margem do mundo técnico, mas de aproveitar a ocasião mais simples para romper com as aparências de pseudocolaboração, de diálogo fictício, que se instituem entre o conferente "de corpo presente" e seus espectadores. Esta pequena ruptura do conforto rotineiro pode servir para trazer esta mesma conferência diretamente para o campo da crítica da vida quotidiana (crítica que de outro modo resultaria completamente abstrata), como tantas outras disposições do emprego do tempo e das coisas, que, à força de considerá-las "normais", já não se discernem e que, fundamentalmente, nos condicionam. A propósito desse detalhe, como a propósito do conjunto mesmo da vida quotidiana, a modificação constitui sempre a condição necessária e suficiente para fazer aparecer experimentalmente o objeto de nosso estudo, cuja ausência o converteria em algo duvidoso, e ao qual se não trata apenas de estudar, mas de modificar

Acabo de dizer que a realidade de um conjunto observável que se designaria pelo termo "vida quotidiana" corre o risco de ser hipotética para muitas pessoas. Com efeito, desde que se constituiu este grupo de investigação, o traço mais destacável não é evidentemente que ainda não haja descoberto nada, mas que desde o primeiro momento se tenha estabelecido a questão da própria existência da vida quotidiana, e não tenha deixado de nela se

aprofundar de sessão em sessão. A maioria das intervenções que até agora se puderam escutar nesta discussão procediam de pessoas nada convencidas de que a vida quotidiana exista, pois não a encontraram em nenhum lugar. Um grupo de investigação sobre a vida quotidiana, animado com semelhante espírito é comparável em todos os seus aspectos a um grupo que partisse em busca do abominável homem das neves e cuja investigação poderia desembocar perfeitamente na conclusão de que na realidade não se tratava mais que de uma piada folclórica.

Entretanto, todo mundo está de acordo em que determinados gestos repetidos cada dia, como abrir as portas ou encher os vasos, são plenamente reais; mas estes gestos se encontram em um nível tão trivial da realidade que com razão se põe em dúvida seu possível interesse para justificar uma nova especialização da investigação sociológica. E certo número de sociólogos parece pouco inclinado a imaginar outros aspectos da vida quotidiana a partir da definição proposta por Henri Lefebvre, isto é, "o que subsiste quando se subtrai do vivido todas as atividades especializadas". Aqui descobrimos que a maioria dos sociólogos - e já sabemos a satisfação que sentem em suas atividades especializadas, justamente, e o quanto de ordinário lhe consagram uma fé cega - a maioria dos sociólogos, digo, reconhecem atividades especializadas em todos os lugares, e a vida quotidiana em lugar nenhum. A vida quotidiana se encontra sempre em outra parte, entre os outros, e em todo caso, entre as classes não-sociólogas da população. Alguém disse aqui que os trabalhadores constituíam um interessante objeto de estudo, por se tratarem de cobaias provavelmente inoculadas com esse vírus da vida quotidiana, pois não tendo acesso às atividades especializadas, tampouco podem viver outra coisa que a vida

quotidiana. Não deixa de ser surpreendente esta maneira de pegar o povo em busca de um longínquo primitivismo do quotidiano e, sobretudo, esta complacência declarada e sem rodeios, esta ingênua arrogância de participar de uma cultura cuja categórica decadência, bem como sua incapacidade radical de compreender o mundo que a produz, ninguém pode ocultar.

Existe uma vontade manifesta de abrigar-se por baixo de uma formação do pensamento baseada na separação artificial de campos fragmentários, a fim de recusar o conceito inútil, vulgar e nojento de "vida quotidiana". Semelhante conceito encobre um resíduo da realidade catalogada e classificada com o qual alguns não desejam enfrentar, pois constitui, ao mesmo tempo, o ponto de vista da totalidade e implicaria a necessidade de um juízo global, de uma política. Certos intelectuais parecem se vangloriar assim de uma ilusória participação pessoal no setor dominante da sociedade, através da posse de uma ou mais especializações culturais, o que os situa na melhor posição para se dar conta de que o conjunto desta cultura dominante está sensivelmente desgastado. Mas qualquer que seja o juízo que se pronuncie sobre a coerência dessa cultura ou sobre o interesse de seus aspectos, a alienação que ela impôs aos intelectuais em questão consiste em fazê-los crer, desde sua privilegiada posição sociológica, que se encontram completamente fora da vida quotidiana de qualquer povo, ou situados num lugar por demais elevado na escala dos poderes humanos, como se eles mesmos não fossem igualmente *pobres*.

Não há dúvida de que as atividades especializadas têm uma existência; em uma dada época adquirem inclusive um uso geral que deve reconhecer-se

sempre de uma forma desmistificada. A vida quotidiana não o é totalmente. Certamente, existe uma osmose entre esta e as atividades especializadas, e até o extremo que, desde determinado ponto de vista, nunca nos encontramos fora da vida quotidiana. Mas caso se recorra à fácil imagem de uma representação espacial das atividades, a vida quotidiana deve se situar, além do mais, no centro de tudo. Cada projeto em parte e cada realização tomam dela sua nova significação e sobre ela a projetam. A vida quotidiana é a medida de todas as coisas: do cumprimento, ou melhor, do descumprimento das relações humanas, do uso do tempo vivido, das buscas da arte, da política revolucionária.

Não basta recordar que o tipo de velha imagem de Epinal\*, científica, do observador desinteressado, é falaz em todos os casos. Deve-se sublinhar que a observação desinteressada ainda é menos factível aqui que em qualquer outro lugar. E a dificuldade inclusive de reconhecer um terreno da vida quotidiana não reside unicamente em que este constituiria o ponto de convergência de uma sociologia empírica e de uma elaboração conceitual, mas também no fato de que esse mesmo momento suporia a atualização de toda renovação revolucionária da cultura e da política.

A vida quotidiana não criticada implica neste momento a prolongação das formas atuais, profundamente degradadas, da cultura e da política, formas cuja crise extremamente avançada, sobretudo nos países mais modernos, se traduz em uma despolitização e um neo-analfabetismo generalizados. Pelo contrário, a crítica radical, atuando sobre a vida quotidiana dada pode levar a uma superação da cultura e da política no sentido tradicional, isto é, em um nível superior de intervenção na vida.

Não obstante, se dirá: Como é que a importância da vida quotidiana, que para mim constitui a única vida real, pode ser tão completa e imediatamente desprezada por pessoas que não têm, apesar de tudo, nenhum interesse direto em fazê-lo, e se muitas delas não são nada hostis a qualquer renovação do movimento revolucionário?

Creio que isso é devido ao fato de que a vida quotidiana está organizada dentro dos limites de uma pobreza escandalosa. E, sobretudo, porque essa pobreza da vida quotidiana não tem nada de acidental: é uma pobreza imposta em cada instante pela força e a violência de uma sociedade dividida em classes; uma pobreza historicamente organizada de acordo com as necessidades históricas da exploração.

O uso da vida quotidiana, no sentido de um consumo do tempo vivido está condenado pelo reino da carência : carência de tempo livre; e carência dos possíveis usos deste tempo livre.

Assim como a história de nossa época é a história da acumulação da industrialização, também o atraso da vida quotidiana, sua tendência ao imobilismo, são os produtos das leis e interesses que presidiram essa industrialização. Efetivamente, a vida quotidiana apresenta, até nossos dias, uma resistência ao histórico. Isso *põe em questão, em primeiro lugar, o histórico mesmo*, enquanto herança e projeto de uma sociedade exploradora.

A pobreza extrema da organização consciente, da criatividade das pessoas na vida quotidiana, traduz a necessidade fundamental da inconsciência e da mistificação em uma sociedade exploradora, em uma sociedade de

alienação.

Neste ponto, Henri Lefebvre aplicou extensamente o conceito de desenvolvimento desigual para caracterizar a vida quotidiana, desatada mas não desgarrada da historicidade, como um setor atrasado. Creio que inclusive pode-se qualificar este nível da vida quotidiana como setor colonizado. Na escala da economia mundial, se comprovou que o subdesenvolvimento e a colonização são dois fatores em interação. Pois bem, tudo nos faz pensar que no nível da formação econômico-social, da práxis, vem a acontecer o mesmo.

A vida quotidiana, mistificada por todos os meios e controlada policialmente, é uma espécie de reserva para os bons selvagens que, sem sabê-lo, fazem marchar a sociedade moderna no compasso do rápido crescimento dos poderes técnicos e da expansão forçada de seu mercado. A história - isto é, a transformação do real - não pode ser utilizada atualmente na vida quotidiana uma vez que o homem da vida quotidiana é produto de uma história sobre a qual não tem nenhum controle. Evidentemente, é ele mesmo que faz esta história, mas não livremente.

A sociedade moderna está constituída por fragmentos especializados, mais ou menos intransmissíveis, e a vida quotidiana, onde todas as questões correm o risco de serem postas de uma maneira unitária, é por isso mesmo o domínio da ignorância.

Através de sua produção industrial, esta sociedade usurpou todo sentido dos gestos do trabalho. E não existe nenhum modelo de conduta humana que conservou uma verdadeira atualidade no quotidiano.

Esta sociedade tende a atomizar as pessoas convertendo-as em consumidores isolados, e a impedir toda comunicação. A vida quotidiana se torna vida privada, domínio da separação e do espetáculo.

Desse modo, a vida quotidiana se torna também a esfera da demissão dos especialistas. É daí, por exemplo, que um dos poucos indivíduos capazes de compreender a mais recente imagem científica do universo, se converte num estúpido, e pondera longamente sobre as teorias artísticas de Alain Robbe-Grillet, ou então manda petições ao presidente da república com a pretensão de mudar sua política. É a esfera do desarme, do reconhecimento da incapacidade de viver.

Por conseguinte, o subdesenvolvimento da vida quotidiana não pode se caracterizar somente por sua relativa incapacidade de integrar algumas técnicas. Este traço é um produto importante, mas ainda parcial, do conjunto da alienação quotidiana que se poderia definir como a incapacidade de inventar uma técnica de libertação do quotidiano.

E de fato, existem muitas técnicas que modificam mais ou menos nitidamente certos aspectos da vida quotidiana: as artes domésticas, como já se disse aqui, mas também o telefone, a televisão, a gravação musical em discos de vinil, as viagens aéreas populares, etc. Estes elementos intervêm anarquicamente, ao acaso, sem que ninguém tenha previsto nem suas conexões nem suas conseqüências. Mas não há dúvida de que, em seu conjunto, este movimento de introdução de certas técnicas no interior da vida quotidiana, estando em última instância marcado pela racionalidade do capitalismo moderno burocratizado, adquire mais precisamente o sentido

de uma limitação da independência e da criatividade das pessoas. Assim, as novas cidades de nossos dias demonstram claramente a tendência totalitária de organização da vida pelo capitalismo moderno: nelas os indivíduos isolados (geralmente isolados na estrutura da célula familiar) vêem suas vidas se reduzirem à pura trivialidade do repetitivo, combinada com a absorção obrigatória de um espetáculo igualmente repetitivo.

Devemos acreditar, por conseguinte, que a censura que as pessoas exercem sobre as questões relativas a sua própria vida quotidiana se explica pela consciência de sua insustentável miséria, e ao mesmo tempo, pela sensação, talvez inconfessa, mas inevitavelmente experimentada algum dia, de que todas as possibilidades verdadeiras, todos os desejos bloqueados pelo funcionamento da vida social, residiam precisamente nela, e de modo nenhum nas atividades ou distrações especializadas. Isto é, o conhecimento da riqueza profunda, da energia abandonada na vida quotidiana é inseparável do conhecimento da miséria da organização dominante desta vida: só a existência perceptível dessa riqueza inexplorada leva a definir, por contraste, a vida cotidiana como miséria e como prisão; portanto, em um mesmo movimento, nos leva a negar o problema.

Nestas condições, mascarar a questão política que a miséria da vida quotidiana estabelece significa mascarar a profundidade das reivindicações da riqueza possível desta vida; reivindicações que levariam a nada menos que à reinvenção da revolução. É claro que eludir uma política a este nível não é de modo algum contraditório com o fato de militar no Partido Socialista Unificado, por exemplo, ou de ler *L'Humanité* inocentemente.

Efetivamente, tudo depende do nível em que se coloca o seguinte

problema: como se vive? Como alguém se satisfaz? Como não se satisfaz? E isso sem se deixar intimidar nem por um único instante pelos diversos anúncios que pretendem nos persuadir de que se pode ser feliz graças à existência de Deus, do creme dental Colgate ou do Centro Nacional de Pesquisa Científica\*\*.

Considero que o termo "crítica da vida quotidiana" também poderia ou deveria ser entendido com a seguinte inversão: a crítica que a vida quotidiana exercerá soberanamente a tudo o que lhe seja exterior.

O problema do emprego dos meios técnicos, tanto na vida quotidiana como fora dela, não é nada mais que um problema político (e entre todos os meios técnicos utilizáveis, só se pôs em prática aqueles que foram autenticamente selecionados conforme o objetivo de conservar o domínio de uma classe). Quando se considera a hipótese de um futuro, tal como se admite na literatura de ficção científica, onde as aventuras interestelares coexistiriam com um vida quotidiana conservada nesta terra sob a mesma indigência material e o mesmo moralismo arcaico, subentende-se com isso, exatamente, que continuaria existindo uma classe de dirigentes especializados mantendo a seu serviço as massas proletárias das fábricas e escritórios; e que as aventuras interestelares não seriam nada mais que a empresa escolhida por estes dirigentes, a melhor maneira que teriam encontrado para desenvolver sua economia irracional, o auge da atividade especializada.

Nos perguntam: a vida privada está privada de que? Muito simples: da vida, que está cruelmente ausente. A gente está privada de comunicação e da realização de si mesmos até os limites do possível. Deveria-se dizer: privada



de fazer pessoalmente sua própria história. As hipóteses que pretendem responder positivamente à questão sobre a natureza da privação não poderiam ser enunciadas, por conseguinte, senão sob a forma de projetos de enriquecimento; projeto de outro estilo de vida; em fim, de um estilo... Ou melhor, caso se considere que a vida quotidiana se encontra nos limites entre o setor dominado e o setor não-dominado da vida, ou seja, no lugar do aleatório, será preciso chegar a substituir o gueto atual por alguns limites constantemente móveis; trabalhar permanentemente na organização de novas possibilidades.

A questão da intensidade do vivido se coloca atualmente, a propósito, por exemplo, do uso dos estupefacientes, nos termos em que a sociedade da alienação é capaz de colocar qualquer questão: quero dizer, nos termos do falso reconhecimento de um projeto falsificado, em termos de fixação e de petrificação. Também convém recalcar até que ponto a imagem do amor elaborada e difundida nesta sociedade se assemelha com a droga. Nela, a paixão é reconhecida em primeiro como recusa de todas as demais paixões, mas só para impedi-la posteriormente, até que por fim já não se reencontre mais a não ser nas compensações do espetáculo reinante. La Rochefoucauld escreveu: "O que freqüentemente nos impede de abandonar um único vício é que temos vários". Eis aqui uma constatação muito positiva se, descartando seus pressupostos moralistas, a colocamos sobre seus pés, como base de um programa de realização das capacidades humanas.

Todos esses problemas estão na ordem do dia em uma época claramente dominada pela aparição do projeto - cujo porta-voz é a classe trabalhadora - de abolir toda a sociedade de classes e começar a história humana; e

dominada, como corolário, pela encarniçada resistência a este projeto, e pelas distorções e fracassos que tem sofrido até os nossos dias.

A crise atual da vida quotidiana se inscreve nas novas formas de crises do capitalismo, formas que passam despercebidas por quem se obstina em calcular em função do vencimento clássico das próximas crises cíclicas da economia.

A desaparecimento de todos os antigos valores, de todas as referências da comunicação anterior ao capitalismo desenvolvido, e a impossibilidade de substituí-los por outros, quaisquer que sejam, sem conseguir previamente o domínio racional, tanto na vida quotidiana como em qualquer outro lugar, das novas forças industriais que cada vez mais escapam mais a nosso controle; estes fatos não só engendram a insatisfação quase oficial de nossa época, insatisfação particularmente aguda na juventude, mas ainda mais no movimento de auto-negação da arte. A atividade artística sempre foi a única que prestou contas dos problemas clandestinos da vida quotidiana, mas de uma maneira oculta, deformada, parcialmente ilusória. Diante de nossos olhos, já existe o testemunho de uma destruição de toda expressão artística: é a arte moderna.

Se consideramos em toda sua extensão a crise da sociedade contemporânea, não parece que o tempo de ócio pode ser considerado ainda como uma negação do quotidiano. Admitiu-se aqui a necessidade de "estudar o tempo perdido". Mas vejamos o movimento recente dessa idéia de tempo perdido. Para o capitalismo clássico, o tempo perdido é o tempo exterior à produção, à acumulação e à economia. A moral laica que se ensina nas escolas da burguesia implantou essa norma de vida. Entretanto

por um ardil inesperado, o capitalismo moderno necessita acrescentar o consumo, "elevar o nível de vida" (tendo em mente que esta expressão carece rigorosamente de sentido). E dado que, ao mesmo tempo, as condições de produção, compartimentada e cronometrada até um grau extremo, se tornaram completamente insustentáveis, a moral que já abriu passagem na publicidade, na propaganda e em formas do espetáculo dominante, admite francamente que o tempo perdido é o tempo de trabalho, que já unicamente se justifica pelos diversos graus de lucro que procura, o qual permite comprar o repouso, o consumo, o tempo de ócio - ou seja, uma passividade quotidiana fabricada e controlada pelo capitalismo.

Se agora consideramos a artificialidade das necessidades de consumo que cria e estimula incessantemente a indústria moderna - caso se conheça o vazio do ócio e a impossibilidade do repouso -, podemos colocar a questão em termos mais realistas: Que não seria o tempo perdido? Dito de outro modo: O desenvolvimento da sociedade da abundância deveria desembocar na abundância de quê?

Evidentemente, isto pode servir como pedra de toque para muitos pontos de vistas. Por exemplo, num dos jornais que dão mostra da inconsistência teórica dessas pessoas as quais se chama intelectuais de esquerda - me refiro ao *France-Observateur* -, se anuncia algo assim como "O automóvel utilitário no assalto ao socialismo", para encabeçar um artigo em que se diz que nestes tempos, os russos já perseguem individualmente um consumo privado de bens no estilo americano, começando naturalmente, pelos automóveis; quando lemos coisas deste estilo não podemos evitar a

reflexão de que não é necessário ter assimilado, depois de Hegel, toda a obra de Marx, para advertir pelo menos que um socialismo que retrocede diante da invasão do mercado por automóveis utilitários não é de modo algum o socialismo pelo qual o movimento dos trabalhadores luta. Desse modo, a oposição contra a burocracia dirigente da Rússia não deve partir de uma análise qualquer de sua tática ou de seu dogmatismo, mas sim do princípio de que o sentido da vida dos indivíduos realmente não mudou. E não se trata aqui da obscura fatalidade da vida quotidiana, destinada a permanecer sendo reacionária. É uma fatalidade imposta desde o exterior da vida quotidiana pela esfera reacionária dos dirigentes especializados, qualquer que seja a etiqueta sob a qual a planificam a miséria, em todos os seus aspectos.

Por isso a despolitização atual de muitos dos antigos militantes da esquerda, seu abandono de uma certa alienação para cair nos braços de outra, a da vida privada, não tem o sentido de um retorno à privacidade como um refúgio contra as "responsabilidades da historicidade", mas sim o de um alheamento do setor político especializado, e, por conseguinte, sempre manipulado por outros, em que a única responsabilidade que se assume verdadeiramente com isso é a de abandonar todas as responsabilidades a chefes incontrolados. É aí que se burlou e se escamoteou o projeto comunista. Não se pode opor em bloco a vida privada à vida pública sem se perguntar: o que é vida privada? O que é vida pública? (pois a vida privada carrega os fatores de sua própria negação e superação, assim como a ação revolucionária coletiva pôde alimentar os fatores de sua degeneração). Mas do mesmo modo seria um erro fazer o balanço de uma alienação dos indivíduos na política revolucionária, quando do que se tratava era da

alienação da política revolucionária. Dialectizar o problema da alienação, assinalar as possibilidades de alienação que constantemente aparecem no seio da mesma luta contra a alienação, tudo isso constitui uma tarefa legítima, mas devemos sublinhar, ao mesmo tempo, que semelhante tarefa deve ser levada a cabo no nível mais elevado da investigação (por exemplo, na filosofia da alienação em seu conjunto), e não no plano do stalinismo, cuja explicação, desgraçadamente, é mais grosseira.

Em nenhum lugar se superou ainda a civilização capitalista, embora ela mesma continue a engendrar seus inimigos. A próxima ascensão do movimento revolucionário, radicalizado pela experiência das derrotas precedentes, deverá enriquecer seu programa reivindicativo até o nível dos poderes práticos da sociedade moderna, poderes que a partir do presente constituem virtualmente a base material que faltava às correntes do socialismo chamadas utópicas; esta próxima tentativa de contestação total do capitalismo saberá inventar e propor um uso distinto da vida quotidiana, e se apoiará imediatamente nas novas práticas quotidianas, em novos tipos de relações humanas (não mais ignorando que toda conservação no seio da própria organização revolucionária das relações dominantes na sociedade existente conduz inevitavelmente à restauração, com diversas variantes, desta mesma sociedade).

Assim como antigamente a burguesia, em sua fase ascendente, teve que liquidar implacavelmente tudo que estava além da vida terrena (o céu, a eternidade), assim também o proletariado revolucionário - que jamais pode reconhecer um passado ou um modelo, a menos que deixe de existir como tal - deverá renunciar a tudo que exceda à vida quotidiana. Ou melhor, a tudo que pretende excedê-la: o espetáculo, o gesto ou a frase "históricos", a

"grandeza" dos dirigentes, o mistério das especializações, a "imortalidade" da arte e sua importância exterior à vida. O que quer dizer: renunciar a todos os subprodutos da eternidade que sobreviveram como armas do mundo dos dirigentes.

A revolução na vida quotidiana, na medida em que destrói sua atual resistência ao histórico (e a todo tipo de mudança), criará as condições que farão possível "*a dominação do presente sobre o passado*", e nas quais a criatividade predominará sobre a repetição. Deve-se esperar, portanto, que o lado da vida quotidiana expresso pelos conceitos da ambigüidade - mal-entendido, compromisso ou abuso - perca amplamente sua importância em proveito de seus contrários, a eleição consciente ou o risco.

A atual crítica artística da linguagem, contemporânea desta metalinguagem das máquinas que não é outra coisa que a linguagem burocratizada da burocracia no poder, será superada então por formas superiores de comunicação. A noção presente de texto social decifrável deverá dar origem a novos procedimentos de escrita de tal texto social, seguindo a direção das investigações atuais de meus companheiros situacionistas sobre o urbanismo unitário e sobre o esboço de um comportamento experimental. A produção central de um trabalho industrial completamente transformado será a criação de novas configurações da vida quotidiana, a criação livre dos acontecimentos.

A crítica e a recriação perpétuas da totalidade da vida quotidiana, antes de ser efetuada de uma forma natural por todos os homens, deve ser empreendida sob as condições da opressão total, e com o objetivo de arruinar tal opressão.

Entretanto, não é um movimento cultural de vanguarda que pode cumprir semelhante programa, por maior que sejam suas simpatias revolucionárias. E tampouco pode realizá-lo um partido revolucionário de molde tradicional, por muito que conceda um lugar primordial à crítica da cultura (entendendo este termo como o conjunto de instrumentos artísticos ou conceituais mediante os quais uma sociedade se explica a si mesma, estabelecendo objetivos para a vida). Uma e outra, esta cultura e esta política, já estão esgotadas, por isso não é de se estranhar que a maior parte das pessoas se sintam indiferentes a elas. A transformação revolucionária da vida quotidiana, que não está reservada a um futuro vago, mas imediatamente posta à nossa frente pelo desenvolvimento do capitalismo e seus insustentáveis imperativos, não tendo outra alternativa senão a perpetuação da escravidão moderna, esta transformação assinalará o fim de toda expressão artística unilateral e armazenada sob a forma de mercadoria, ao mesmo tempo que o fim de toda política especializada.

Esta será a tarefa de uma nova organização revolucionária, que começará a partir de sua própria formação.

1961

\* A "Imagem" está muitas vezes associada à cidade de Epinal, onde se fazia o fabrico de imagens séculos atrás, embora hoje esta locução familiar exprime quase sempre de um modo pejorativo uma situação ou uma idéia simplista ou estereotipada. No entanto, durante o século XIX, as "imagens" de Epinal constituíram o que certos historiadores chamam o 4º poder, pela sua faculdade de comunicação, de informação e de propaganda. No plano técnico, a imagem é impressa na horizontal por meio de uma prensa vertical

chamada "Gutemberg", a partir de um *cliché* gravado numa placa de madeira. Em 1914, começa o declínio de sua produção, com a guerra, a diminuição do analfabetismo e o aparecimento dos *media* (N. do Rizoma).

\*\* C.N.R.S. (Centre National de la Recherche Scientifique) é um centro de pesquisas em tecnologias muito importante na França (N. do Rizoma).

Fonte: Biblioteca Virtual Revolucionária

([www.geocities.com/autonomiabvr](http://www.geocities.com/autonomiabvr)).

**TROCA E DOM\***

Raoul Vaneigem

1

*Este é o oitavo capítulo do livro A Arte de viver para as Novas Gerações, mais conhecido nos países de língua inglesa como A Revolução da Vida Cotidiana (The Revolution of Everyday Life), e recém lançado no Brasil. Vaneigem é grande pensador libertário da linhagem de Fourier, Reich, e outros filósofos do prazer como força subversiva. Situacionista histórico e amigo de Debord, Vaneigem aqui contrapõe a troca capitalista ao dom, também conhecido como dádiva, brinde, presente ou doação, que é a essência da prática do potlatch. De 1967, o texto é por vezes profético, ecoando tanto as noções de doação high-tech (tal como estudadas por Richard Barbrook em seus estudos sobre a napsterização da informação), dos movimentos copyleft e anti-copyright, como os circuitos alternativos de consumo "Faça-você-mesmo" dos criadores pós-midia.*

.....

A nobreza e o proletariado concebem as relações humanas pelo modelo do *dom*, mas o dom segundo o proletariado é a superação do dom feudal. A burguesia, ou classe das trocas, é a alavanca que permite o derrubamento do projeto feudal e a sua superação na longa revolução [1]. – A história é a transformação permanente da alienação natural em alienação social, mas o movimento de desalienação histórica atinge por sua vez a alienação social e denuncia a sua magia fundamental. Essa magia deve-se à aprovação primitiva. Exprime-se pelo sacrifício. O sacrifício é a forma arcaica da troca. A extrema quantificação das trocas reduz o homem a um puro objeto. Desse ponto zero pode nascer um novo tipo de relações humanas sem troca nem sacrifícios [2].

A burguesia administra um interregno precário e pouco glorioso entre a hierarquia sagrada dos feudais e a ordem anárquica das futuras sociedades sem classes. Com ela a *no man's land*\* das trocas torna-se o lugar inabitável que separa o velho prazer doentio de dom de si, ao qual se entregavam os aristocratas, e o prazer de dar por amor de si, ao qual se dão pouco a pouco as novas gerações de proletários.

O toma lá dá cá é a redundância favorita do capitalismo e dos seus prolongamentos antagonistas. A U.R.S.S. "oferece" hospitais e técnicos, como os E.U.A. "oferecem" investimentos e intervenção conciliatória, como as pastas Moles "oferecem" presentes-surpresa.

A verdade é que o sentido do dom foi extirpado da mentalidade, dos sentimentos, dos gestos. Pense-se em Breton e seus amigos oferecendo uma rosa a cada bela transeunte da avenida de Poissonnière e suscitando imediatamente a desconfiança e a animosidade do público.

O apodrecimento das relações humanas pela troca e pela contrapartida está evidentemente ligado à existência da burguesia. Que a troca persista numa parte do mundo em que a sociedade sem classes se teria realizado, como se diz, atesta pelo menos que a sombra da burguesia continua a remar aos pés da bandeira vermelha. Tanto mais que por toda parte onde vive uma população industrial, o prazer de dar delimita muito claramente a fronteira entre o mundo do cálculo e o mundo da exuberância, da festa. O modo de dar não deixa de sobressair do dom de prestígio tal como o praticava a nobreza, irremediavelmente prisioneira da noção do sacrifício. Na verdade, o proletariado traz consigo o projeto de plenitude humana, de vida total. Esse projeto, a aristocracia só tinha conseguido levá-lo ao seu mais rico

fracasso. Reconheçamos pelo menos que um tal futuro se torna acessível ao proletariado pela presença histórica da burguesia, e por seu intermédio. Não é graças ao progresso técnico e às forças produtivas desenvolvidas pelo capitalismo que o proletariado se dispõe a realizar, no projeto cientificamente elaborado de uma sociedade nova, os sonhos igualitários, as utopias de onipotência, a vontade de viver sem tempos mortos? Tudo confirma hoje a missão, ou melhor, a oportunidade histórica do proletariado: a ele pertence destruir a feudalidade, superando-a. E fá-lo-á calcando aos pés a burguesia destinada a representar apenas, no desenvolvimento do homem, uma etapa transitória, mas uma etapa transitória sem a qual nenhuma superação do projeto feudal se poderia conceber, portanto uma etapa essencial, que criou a alavanca indispensável sem uma etapa essencial, que criou a alavanca indispensável sem a qual o poder unitário jamais teria sido derrubado; e sobretudo jamais teria sido invertido e corrigido no sentido do homem total. O poder unitário era já, como atesta a invenção de Deus, um mundo para o homem total, para um homem total que marcha sobre a cabeça. Apenas faltava inverter o sentido.

Não existe libertação possível para aquém do econômico; apenas existe, sob o reinado do econômico, uma hipotética economia de sobrevivência. É sob o aguilhão dessas duas verdades que a burguesia empurra os homens para uma superação do econômico, para um além da história. Ter colocado a técnica a serviço de uma poesia nova não terá sido o seu menor mérito. Nunca a burguesia terá sido tão grande como em seu desaparecer.

## 2

A troca está ligada à sobrevivência das hordas primitivas, pela mesma razão que a apropriação primitiva; ambas constituem o postulado sobre o qual se construiu a história dos homens até os nossos dias.

Proporcionando aos primeiros homens uma segurança maior contra a natureza hostil, a formação de reservas de caça lançava as bases de uma organização social que ainda continua a aprisionar-nos. (Cf. Raoul e Laura Makarios, *Totem e exogamia*). A unidade do homem primitivo e da natureza é de essência mágica. O homem só se separa verdadeiramente da natureza transformando-a pela técnica e, transformando-a, dessacraliza-a. Ora, o emprego da técnica está subordinado a uma organização social. A sociedade nasce com o utensílio. Mais ainda, a organização é a primeira técnica coerente de luta contra a natureza. A organização social – hierarquizada já que baseada na apropriação privativa – destrói pouco a pouco o laço mágico existente entre o homem e a natureza mas carrega-se por sua vez de magia, cria entre ela e os homens uma unidade mítica decalcada na sua participação no mistério da natureza. Enquadrada pelas relações “naturais” do homem pré-histórico, ela vai dissolver lentamente esse quadro que a define e a aprisiona. Desse ponto de vista, a história não passa da transformação da alienação natural em alienação social: uma desalienação torna-se alienação social, um movimento libertador afrouxa até que, tornando-se essa travagem vitoriosa, a vontade de emancipação humana ataca diretamente o conjunto dos mecanismos paralisantes, ou seja, a organização social fundada na apropriação privativa. Esse é o movimento de desalienação que vai desfazer a história, realizá-la em novos modos de vida.

Com efeito, o acesso da burguesia ao poder anuncia a vitória do homem sobre as forças naturais. Do mesmo lance, a organização social hierarquizada, nascida das necessidades da luta contra a fome, a doença, o desconforto..., perde justificação e tem que endossar a responsabilidade do desassossego nas civilizações industriais. Hoje os homens já não atribuem a sua miséria à hostilidade da natureza, mas à tirania de uma forma social perfeitamente inadequada, perfeitamente anacrônica. Destruindo o poder mágico dos feudais, a burguesia condenou a magia do poder hierarquizado. O proletariado executará a sentença. O que a burguesia começou pela

história vai agora realizar-se contra a sua estreita concepção da história. E será uma vez mais uma luta histórica, uma luta de classes que *realizará* a história.

O princípio hierárquico é o princípio mágico que resistiu à emancipação dos homens e às suas lutas históricas pela liberdade. Nenhuma revolução será de agora em diante digna desse nome se não implicar pelo menos a eliminação radical de toda a hierarquia.

\*

A partir do momento em que os membros de uma horda delimitam uma reserva de caça, a partir do momento portanto em que garantem a propriedade dela a título privado, encontram-se confrontados a um tipo de hostilidade que já não é a hostilidade das feras, do clima, das regiões não hospitaleiras, da doença, mas a dos grupos humanos excluídos da utilização do terreno de caça. O gênio do homem vai permitir-lhe escapar à alternativa do reino animal: ou esmagar o grupo rival ou ser esmagado por ele. O pacto, o contrato, a troca fundamenta as oportunidades de existência das comunidades primitivas. A sobrevivência dos clãs anteriores às sociedades agrícolas, e posteriores às hordas do chamado período de “colheita”, passa necessariamente por uma troca tripla: troca das mulheres, troca de alimentos, troca de sangue. Participando da mentalidade mágica, a operação pressupõe um ordenador supremo, um senhor das trocas, uma potência situada para além e acima dos contratantes. O nascimento dos deuses coincide com o nascimento gêmeo do mito sagrado e do poder hierarquizado.

A troca está longe de dar aos dois clãs uma vantagem igual. Não se trata antes de tudo de garantir a neutralidade dos excluídos sem nunca lhes

permitir o acesso à reserva? A tática aperfeiçoa-se no estádio das sociedades agrícolas. Fazendeiros antes de serem escravos, os excluídos entram no grupo dos possuidores, não como proprietários, mas como seu reflexo degradado (o famoso mito da Queda original), como mediação entre a terra e os seus senhores. Como se efetua a submissão dos excluídos? Pelo domínio coerente de um mito que dissimula – não por vontade deliberada dos senhores, pois isso seria supor que eles possuem uma racionalidade que lhes era ainda estranha – a astúcia das trocas, o desequilíbrio dos sacrifícios consentidos por um e outro lado. Ao proprietário, os excluídos sacrificam *realmente* uma fração importante da vida: aceitam a sua autoridade e trabalham para ele. Aos dominados, o senhor sacrifica *miticamente* a sua autoridade e o seu poder de proprietário: ele está pronto a pagar pela salvação comum do povo. Deus é o fiador da troca e o guardião do mito. Ele pune as falhas ao contrato e recompensa conferindo poder: um poder mítico para aqueles que se sacrificam realmente, um poder real para aqueles que se sacrificam miticamente. (Os fatos históricos e mitológicos atestam que o sacrifício do senhor ao princípio mítico pode ir até a morte. Pagar o preço da alienação que ele impunha aos outros reforçava aliás o caráter divino do senhor. Mas desde muito cedo, ao que parece, uma morte encenada ou por substituição alivia o senhor de uma contra-partida tão terrível. O Deus dos cristãos que delega o seu filho na terra dá a muitas gerações de dirigentes uma cópia conforme, à qual bastará fazer referência para autenticar o seu sacrifício.

O sacrifício é a forma arcaica da troca. Trata-se de uma troca mágica, não quantificada, não racional. Domina as relações humanas, incluindo as relações comerciais, até que o capitalismo mercantil e o seu dinheiro medida-de-todas-as-coisas tenham tomado tal extensão no quadro escavagista, feudal, e depois burguês, que a economia apareça como uma zona particular, um domínio separado da vida. O que havia de troca no dom feudal leva a melhor desde o aparecimento da moeda. O dom-sacrifício, o

*potlatch*, - esse jogo de troca e de quem-perde-ganha no qual vastidão do sacrifício aumenta o peso do prestígio - não tinha lugar numa economia de troca racionalizada. Expulso dos setores dominados pelos imperativos econômicos, vai encontrar-se reinvestido em valores tais como a hospitalidade, a amizade e o amor, oficialmente condenados a desaparecer, à medida que a ditadura da troca quantificada (o valor mercantil) coloniza a vida quotidiana e a transforma em mercado.

O capitalismo mercantil e o capitalismo industrial aceleram a quantificação das trocas. O dom feudal racionaliza-se segundo o modelo rigoroso das trocas comerciais. O jogo sobre a troca cessa de ser um jogo, torna-se cálculo. O lúdico presidia à promessa romana de imolar um galo aos deuses em troca de uma viagem feliz. As disparidades das matérias trocadas escapava à medida mercantil. Compreende-se que exista, numa época em que Fouquet se arruína para brilhar mais aos olhos dos seus contemporâneos e de Luís, o mais ilustre deles, uma poesia que o nosso tempo já não conhece, acostumado como está a tomar por modelo de relações humanas a troca de 12,80 francos contra um bife de 750 gramas.

Por conseguinte, chegou-se a quantificar o sacrifício, a racionalizá-lo, a pesá-lo, a cotá-lo na bolsa. Mas que é feito da magia do sacrifício no reino dos valores mercantis? E o que é feito da magia do poder, o terror sagrado que leva o empregado modelo a saudar respeitosamente o chefe de serviço?

Numa sociedade em que a quantidade de *gadgets* e de ideologias traduz a quantidade de poder consumida, assumida, despendida, as relações mágicas evaporam-se, deixando o poder hierarquizado no centro da contestação. A queda do último bastião sagrado será o fim de um mundo ou o fim do mundo. Trata-se de derrubá-lo antes que ele arraste a humanidade na queda.

Rigorosamente quantificado (pelo dinheiro e depois pela quantidade de poder, por aquilo a que poderíamos chamar "unidades sociométricas de poder"), a troca emporcalha todas as relações humanas, todos os sentimentos, todos os pensamentos. Onde quer que domine, só restam coisas em presença; um mundo de homens-objetos petrificados nos organogramas do poder cibernético em instâncias de reinar; o mundo da reificação. Mas é também, contraditoriamente, a oportunidade de uma reestruturação radical dos nossos esquemas de vida e de pensamento. Um ponto zero em que *tudo* pode verdadeiramente começar.

\*

A mentalidade feudal concebia aparentemente o dom como uma espécie de recusa ativa da troca, uma vontade de negar o intercambiável. A recusa ia de par com o desprezo do dinheiro e da medida comum. É verdade que o sacrifício exclui o dom puro mas muitas vezes tal foi o império do jogo, do gratuito, do humano, que a desumanidade, a religião, a seriedade puderam passar por acessórias nas preocupações como na guerra, no amor, na amizade, no serviço de hospitalidade.

Pelo dom de si, a nobreza selava o seu poder à totalidade das forças cósmicas e pretendia do mesmo lance o controle da totalidade sacralizada pelo mito. Trocando o *ser* contra o *haver*, o poder burguês perde a unidade mítica do ser e do mundo; a totalidade esmigalha-se. A troca semi-racional da produção igualiza implicitamente a criatividade reduzida à força de trabalho e a uma taxa de salário horária. A troca semi-racional do consumo igualiza implicitamente o vivido consumível (a vida reduzida à atividade do consumo) e uma soma de poder suscetível de indexar o consumidor no organograma hierárquico. Ao sacrifício do senhor sucede o estágio último do sacrifício, o sacrifício do especialista. Para consumir, o especialista mandará consumir segundo um programa cibernético no qual a hiper-



racionalidade das trocas suprimirá o sacrifício. E o homem no mesmo lance! Se a troca pura regular um dia as modalidades de existência dos cidadãos robôs da democracia cibernética, o sacrifício deixará de existir. Para obedecer, os objetos não tem necessidade de justificação. O sacrifício está excluído do programa das máquinas como do seu projeto antagônico, o projeto do homem total.

\*

O esboroamento dos valores humanos assumidos pelos mecanismos de troca arrasta o esboroamento da própria troca. A insuficiência do dom aristocrático convida a fundar novas relações humanas sobre o dom puro. É necessário reencontrar o prazer de dar; dar por excesso de riqueza; dar porque se possui em superabundância. Que belos *potlatches* sem contrapartida vai suscitar a sociedade do bem-estar, a bem ou a mal, quando a exuberância das gerações novas descobrir o dom puro! (A paixão, cada vez mais espalhada entre os jovens, de roubar livros, casacos, bolsas, armas e jóias, pelo único prazer de as oferecer deixa felizmente pressagiar o emprego que a vontade de viver reserva à sociedade de consumo).

Às necessidades pré-fabricadas responde a necessidade unitária de um novo estilo de vida. A arte, essa economia dos momentos vividos, foi absorvida pelo mercado dos negócios. Os desejos e os sonhos trabalham para o *marketing*. A vida quotidiana esboroa-se numa sequência de instantes intercambiáveis como os *gadgets* que lhe correspondem (mixer, Hi-Fi, pêsseiro\*\*\*, eufórímetro, sonífero). Em toda a parte, parcelas iguais entre si agitam-se na luz equitativamente repartida do poder. Igualdade, justiça. Troca de nada, de limites e de proibições. A única sucessão existente é a dos tempos mortos.

É necessário reatar com a imperfeição feudal, não para a perfazer mas para a superar. É necessário reatar com a harmonia da sociedade unitária libertando-a do fantasma divino e da hierarquia sagrada. a nova inocência não está tão longe dos ordálios e dos juízos de Deus; a desigualdade do sangue está, mais que a igualdade burguesa, próxima da igualdade de indivíduos livres e irredutíveis uns aos outros. O estilo constrangido da nobreza não passa de um esboço grosseiro do grande estilo que hão de conhecer os senhores sem escravos. Mas que abismo entre um estilo de vida e o mundo de sobrevivência que destroça tantas existências contemporâneas!

\* Terra de ninguém

\*\* Aparelho usado para contenção de órgão pélvico, como o dil, também usado como anticoncepcional.

Texto digitado a partir da tradução portuguesa de José Carlos Marques ( A Arte de Viver para a Geração Nova, Afrontamento, Porto, 1974).

## UIVOS SITUACIONISTAS - THE (INTERNATIONAL) NOISE CONSPIRACY

Raquel Pinheiro



Depois dos Refused que, assinaram com "The Shape Of Punk To Come", um dos mais interessantes discos punk europeus dos anos 90, Denis Luxzen formou os The (International) Noise Conspiracy. Apostados em destruir o mundo em nome do rock e munidos de artilharia cultural do calibre de Debord, Chomsky ou do som dos MC5, são uma das mais emotivas bandas do momento.

No video de "New Noise", dos Refused, quatro cavalheiros vestidos como se tivessem saído de uma tertúlia da Internacional Situacionista ou dos turbulentos tempos do Maio de 68, saltam, dão pontapés no ar e atiram-se

furiosamente à música. Nas imagens que acompanham "Smash It Up" dos T(I)NC, cinco personagens de impecáveis fatos claros gingham ao som de uma canção virulenta e caótica. A imagem é tão importante como a música e as palavras permitindo uma empatia imediata entre a violência do discurso e a atitude do grupo. Esse cuidado estende-se ao *booklet* de "Survival Sickness" onde são descritas as ideias por trás de cada canção e apresentados os vários elementos que servem de manifesto ao grupo.

Se, a nível sonoro os T(I)NC se situam muito próximos da linha de Detroit, a sua combinação de rock, subversão cultural e vontade de mudar o mundo (em nome do rock e da revolução) está próxima da dos Manic Street Preachers. Se os galeses juntaram ao punk a pose glam e as canções em forma de hino bem ao jeito do hard rock FM, os Suecos continuaram a linha punk rock clássica dos MC5. Ambas as bandas tem Guy Debord e Noam Chomsky como velhos companheiros de viagem. Os slogans de "Smash It Up" são parecidos com os que surgem em "You Love Us", "Revolt" ou "A Design For Life". Uns chegaram ao primeiro lugar do top inglês com uma canção que abre com uma citação de Chomsky, ou outros permanecem, por ora, confinados a um universo mais restrito. Mas não é por isso que a sua força é menor. Muito pelo contrário. "Survival Sickness" é um disco armadilhado de canções apontadas para o âmago do sistema capitalista. As palavras e as idéias, próprias e as deturadas - esse utilizar de ideias expressas por outros fora do seu contexto original ou como parte da nossa própria arte é outra herança situacionista - são servidas embrulhadas numa manta sonora certa que não deixa tempo para suspiros ou reticências. Tudo é direto e atirado à cara de quem ouve. Não sendo um disco punk ao nível sonoro de uns Sex Pistols ou Dead Kennedys, "Survival Sickness" é tão "in your face" como "Never Mind The Bullocks" ou "Bed Times For Democracy".

Num mundo, como o definiu Debord, em que todos somos parte da Sociedade do Espectáculo, os T(I)NC são um dos seus membros mais críticos. Mas como ser-se uma prostituta cultural é o que está reservado a todos que tornam o seu trabalho público, à banda só resta continuar a ser uma puta de luxo.

(Mondo Bizarre # 4)

Fonte: Revista Mondo Bizarre ([www.mondobizarre.com](http://www.mondobizarre.com)).

Visite o site oficial da banda : <http://www.internationalnoise.com>

