

A Sociedade do Espetáculo como linguagem¹

José Isaías VENERA²

Universidade da Região de Joinville e Universidade do Vale do Itajaí, SC

Resumo

Este estudo parte da leitura de Giorgio Agamben sobre a noção de *sociedade do espetáculo*, conceito de Guy Debord. Desenvolve-se, sobretudo, o *espetáculo* como linguagem destacando sua relação com o fetiche da mercadoria. A importância desse conceito pode ser também observada no debate de Bauman sobre a *sociedade de consumidores*. Em outro momento, são estabelecidas as relações do *espetáculo* com o conceito de Império, de Hardt e Negri. Além desses conceitos, que operam sobre uma mesma realidade, a noção de Outro, em Lacan, funciona como instância onipresente na constituição subjetiva. O que se busca neste artigo é estabelecer uma análise da contemporaneidade tendo como ponto central Debord, autor importante para o campo das *Teorias da Comunicação*.

Palavras-chave: Linguagem; sociedade do espetáculo; fetiche da mercadoria; subjetividade; Outro.

“Não somente, vinte anos depois de *A sociedade do espetáculo*, os *Comentários* (1988) puderam registrar em todos os âmbitos a exatidão dos diagnósticos e das previsões; mas, nesse ínterim, o curso dos acontecimentos se acelerou em toda parte tão uniformemente na mesma direção que, apenas dois anos depois da publicação do livro, se diria que a política mundial não é, hoje, nada mais do que uma apressada e paródica encenação do roteiro que ele trazia”

Agamben – *Meios sem fim*.

A vida por se fazer

O filósofo Renato Janine Ribeiro faz uma observação sobre a *sociedade do espetáculo*, conceito de Guy Debord, que quebra a dicotomia simplista entre representação e vida, ou da substituição do contato com “a vida” pela mediação dos simulacros.

¹ Trabalho apresentado no GP Teorias da Comunicação, XV Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando em Ciências da Linguagem pela Unisul. E-mail: j.i.venera@gmail.com.

Ele [Debord] pressupõe que exista uma vida autêntica que é inatingível na sociedade moderna, capitalista. Mas essa autenticidade não existiu antes e, talvez, jamais tenha existido. Por isso, ao contrário de outros franceses de sua época, ‘heideggerianos de esquerda’, que valorizavam as sociedades não-européias e o pré-capitalismo, Debord deixa clara sua opção por uma história entendida como progresso. A vida autêntica está por se fazer (RIBEIRO, 1997, p. 5).

O que Ribeiro adverte é que, em vez de resumir seu debate na mediação incessante de simulacros, no qual a televisão teria destaque, Debord pensa o espetáculo a partir do fetichismo da mercadoria. Ou seja, o que passa a ser foco é a linguagem que define o valor de troca e sua sobredeterminação na vida. Nesse sentido, a crítica ao *espetáculo* é uma exaltação da vida por ser fazer – é afirmação da vida.

O que se pode observar no debate de Debord é que a vida é algo positivo e que se desenvolve em oposição aos simulacros. Por perceber a importância de Guy Debord para as Teorias da Comunicação, é que se desenvolve neste artigo uma análise da nossa contemporaneidade. Por isso, a articulação com outros autores como Agamben, Lacan, Bauman, Hardt e Negri, com objetivo de abrir caminhos para uma nova reflexão sobre o campo da comunicação que dê destaque para os processos comunicacionais que escapam ao *espetáculo*, que desafiam o Império (Hardt e Negri) e que fragilizem o grande Outro (Lacan).

O espetáculo é a linguagem

Em 1990, Agamben publica *La comunità che viene* e, em 1996, *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Nas duas obras, *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord, publicada em 1967, ganha centralidade. Não por acaso *Meios sem fim* é dedicado a Debord. O que o filósofo italiano observa é que “[...] o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade e o ser linguístico do homem” (AGAMBEN, 2015, p. 79).

Em cena, no (anarco)marxismo muito próprio de Debord, a crítica

[...] é integrada no sentido de que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava voltada somente à expropriação da produtividade, mas também e, sobretudo, à alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem, daquele *logos* no qual um fragmento de Heráclito identifica o Comum. A forma extrema dessa expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política na qual vivemos. Mas isso significa também que, no espetáculo, é a nossa própria natureza linguística que vem ao encontro invertida (AGAMBEN, 2015, p. 79).

As considerações levam para uma questão difícil, a da linguagem enquanto dispositivo de alienação, mas não, simplesmente, do discurso ideológico que falseia uma

dada realidade para capturar a subjetividade alheia (assujeitamento). Para além, a linguagem aqui é tomada como constituidora do sujeito de tal forma que o único modo de desalienar-se é, ao mesmo tempo, dessubjetivar-se. O caminho seria por meio de um gesto político de combater a linguagem na sua função de captura do sujeito, fazendo, dela própria, não uma inversão de um mundo já dado que se estende sobre a paisagem do nosso ser, mas, ao contrário, um desdobrar-se em ato de um novo evento que deixa à lógica do *espetáculo* nauseada, como nos sucessivos protestos de junho de 2013, quando a grande mídia teve dificuldade de assimilar o que estava acontecendo.

Ora, dizer que o espetáculo é a “própria natureza linguística que chega até nós invertida” coloca-nos na posição de *meio sem fim* que reverbera o *espetáculo*. Podemos, então, entender a Tese 12, que afirma que, no *espetáculo*, “o que aparece é bom, o que é bom aparece” (DEBORD, 1997, p. 16-17), na medida em que toda a extensão subjetiva é assujeitada pela aparência mediada.

É evidente que a onipresença da televisão estava no olho do furacão, assim como a internet está na atualidade. Aqui não cabe o debate “do sexo dos anjos” - se é a televisão que forma os telespectadores, ou se é ela que se adequa ao gosto das massas. Não é do conteúdo de que se fala, mas da pura aparência como regulador do que é bom.

Juremir Machado dos Santos, na abertura do Intercom Sul 2015, ao citar a Tese 12 da *Sociedade do Espetáculo*, fez referência às mudanças recentes do *Jornal Nacional*, da Rede Globo, para aumentar o IBOPE: Willian Bonner agora se levanta e caminha para frente da bancada, de onde conversa com a moça do tempo, a Maju. Não houve mudança de conteúdo, mas isso foi suficiente para alavancar o IBOPE. Pura aparência que não se encerra neste duplo (jornal e espectador), mas se estende em comentários na imprensa, nas redes sociais etc.

Com isso, podemos inverter o axioma de Descartes de que “penso logo existo” para “sou visto logo existo”, o que atribui maior importância às 221 Teses sobre o *espetáculo* de Debord. O conteúdo perdeu toda sua importância. Sobrou somente a aparência que chega até nós invertida. É a aniquilação da potência.

Na advertência de *Meio sem fim*, Agamben, ao citar o campo de concentração como zona de indiferença entre público e privado, percebe que esse modelo acaba por funcionar como “matriz escondida do espaço político em que vivemos” (AGAMBEN, 2015, p. 79).

Não há mais separação do público e do privado, do fora e do dentro; é a espetacularização das sociedades democráticas como fim do espaço privado.

O fetiche é uma linguagem pervertida

A conhecida Tese 4 da *Sociedade do Espetáculo* tem a mesma estrutura do fetiche da mercadoria, desenvolvida por Kal Marx. “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (DEBORD, 1997, p. 14), enquanto a fetichização da mercadoria é “determinada relação social entre os próprios homens que para eles [...] assume a forma fantasiosa de uma relação entre coisas” (MARX, 1996, p. 198).

Não é de estranhar que, em “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, de *O Capital*, Marx estabeleça um deslocamento para o mundo da religião, na medida em que, no sagrado, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (MARX, 1996, p. 198).

A análise de Marx, ao prever esse deslocamento, soa para nós, hoje, como profética. Agamben, em entrevista concedida a Peppe Salvá³, soube observar, a partir de Walter Benjamin, esse caráter messiânico: “O capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro”. E, ainda, afirma: “Deus não morreu, ele se tornou dinheiro”.

A premissa parte do “caráter místico”, como o próprio Agamben aponta em *Estâncias*:

[...] o produto do trabalho adquire logo depois que assume a forma mercadoria, depende, segundo Marx, de um deslocamento essencial na relação com o objeto, pelo qual ele já não representa apenas o valor de uso (ou seja, a sua aptidão para satisfazer uma determinada necessidade humana), mas tal valor de uso é, ao mesmo tempo, o suporte material de algo diferente que é seu valor de troca (AGAMBEN, 2007a, p. 67).

O ponto nevrálgico no debate marxista é que o valor de troca sobrepõe o valor de uso. Esse valor é simbólico e instaura um corte em relação ao uso normal do objeto. Nessa

³ A entrevista foi publicada por Ragusa News em 16 de agosto de 2012. Tradução de Silvino J. Assmann para o portal Instituto Humanitas Unisinos: Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

divisão, abre-se uma fissura pela qual se forma o “caráter místico”. Essa sobreposição do valor simbólico caracteriza a perversão do objeto e a posição pervertida do fetichista.

E assim como o fetichista nunca consegue possuir integralmente o seu fetiche, por ser o signo de duas realidades contraditórias, assim o possuidor da mercadoria nunca poderá gozar completamente enquanto objeto de uso e enquanto valor; ele poderá manipular de todas as maneiras possíveis o corpo material em que ela se manifesta, poderá até alterar-se materialmente chegando a destruí-lo, mas, nesse desaparecimento, a mercadoria voltará a afirmar mais uma vez a sua inapreensibilidade. (AGAMBEN, 2007a, p. 67).

Em síntese, poderíamos dizer que, em Marx, toda relação é sempre social (entre pessoas), mas a fetichização cria a ilusão (aliena) de que o sujeito estabelece uma relação individual com a mercadoria. Nessa ilusão, o sujeito vive a experiência de não se satisfazer com a mercadoria que adquiriu, já que seu desejo foi mobilizado pelo conteúdo simbólico, que oculta a divisão entre o valor de troca (os modos de produção) e o de uso.

A mesma percepção de Agamben sobre a alienação da própria linguagem, como um passo a mais da expropriação da atividade produtiva, serve para a Tese 4. As representações, ou o espetáculo, destituídas de experiências mobilizam as relações sociais.

Temos nessa fissura aberta entre o valor de troca e o valor de uso a conhecida fala de Lacan, desenvolvida por Žižek (1996): a de que Marx, e não Freud, foi quem inventou o sintoma. Žižek estabelece as relações do marxismo com a psicanálise:

O entendimento teórico da forma dos sonhos não consiste em desvendar, a partir do conteúdo manifesto, seu ‘cerne oculto’, os pensamentos latentes do sonho; consiste na resposta à pergunta: por que os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, por que foram transpostos para a forma de um sonho? O mesmo acontece com as mercadorias: o verdadeiro problema não é penetrar no ‘cerne oculto’ da mercadoria – na determinação de seu valor pela quantidade de trabalho consumida em sua produção –, mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto (1996, p. 297).

O trabalho, como aponta Žižek, afirma-se no valor simbólico da mercadoria. Ao mesmo tempo, foi o próprio Marx que identificou que o trabalhador já não se reconhece mais no que produz – o trabalhador não se realiza em seu trabalho. Estamos de volta ao âmago da fissura que desencadeia as “patologias” do social. Ou seja, nem o sonhador se reconhece no sonho, por isso o analista ocupa o lugar de “suposto saber” (expressão de Lacan); nem o trabalhador se reconhece no que produz, por isso o sindicato ocupa (ou ocupava) esse lugar de saber sobre os direitos da classe. Nesse desalinhamento, o sujeito constitui-se fragmentado, descentralizado.

Esse é o ponto que serve para compreender, e aqui é a aposta, porque a subjetividade fragmentada identifica-se tanto com o *espetáculo*. No final da Tese 17, quando Debord afirma que toda a realidade individual tornou-se dependente da realidade social, encontramos: “Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é*” (DEBORD, 1997, p. 18). Não é o mesmo que dizer que a experiência individual é sobredeterminada pelas representações (unificada pelo *espetáculo*), como se o sujeito fosse constituído neste fora de si que caracteriza o *espetáculo*? Na Tese 3, Debord entende que “por se algo separado, ele [o espetáculo] é o foco do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza não é outra coisa senão a linguagem da separação generalizada” (DEBORD, 1997, p. 14).

A lógica remete-nos ao grande Outro lacaniano como instância especular de unificação do sujeito – o Outro na cadeia significante: o pai, a escola, a igreja, o estado etc. O que se pode observar no estágio de domínio do valor de troca, ou da vida subordinada à mercadoria, é que o capital recobriu todas as figuras de autoridade. O *espetáculo* tornou-se o Outro. O que isso implica? Que as figuras de autoridade foram substituídas pelas imagens mediadas que se constroem sobre a vida e que, no processo de interação, formam a consciência (por isso Debord fala de falta de consciência) entre as pessoas.

Um bom exemplo vem de uma campanha publicitária da Folha de S. Paulo, que circulou a partir de agosto em 2014, coincidindo com o período da campanha eleitoral. Ocupando uma página inteira do jornal, uma imagem de uma mulher negra e sobre seu peito a afirmação: “A Folha é contra as cotas raciais. Eu também”. Quem é esse sujeito oculto – “Eu também” – na campanha da Folha intitulada *Sistema de cotas: o que a Folha pensa*, que circulou em diferentes mídias? Não teria aí uma versão irônica da Folha se colocando onipresente no imaginário social? Não seria esse o foco do olhar iludido e da falsa consciência? E, aqui, podemos retomar o debate marxista de que a ilusão advém do desconhecimento dos modos de produção.

Em lacanês, a Folha reivindicaria para si o lugar semelhante ao de grande Outro, só que, ao invés de um Outro que fala por meio do sujeito, é a Folha, em um gesto publicitário – usando a modelo Carol Prazeres como interlocutora –, que se apresenta como o superego do leitor ausente.

Em seguida, outra frase, agora entre aspas: “Não deve haver reserva de vagas a partir de critérios raciais, seja na educação, seja no serviço público. São bem-vindas, porém, experiências baseadas em critérios sociais objetivos, como renda ou escola de origem”.

Qual a função das aspas, já que, no lugar do autor, lê-se: “Essa é a posição da Folha”. Ora, para quem desconhece a função das tipologias discursivas, confunde-se facilmente o enunciado como sendo a opinião da modelo da imagem. Poderíamos arriscar que o Outro presente no discurso da Folha é o que sustenta a moral burguesa.

Com isso, chegamos ao destinatário da mensagem da Folha. “Eu também” funciona na mesma posição discursiva da frase entre aspas, cuja mensagem adquire sua reversibilidade, como se fosse a expressão de um desejo mobilizado pelo Outro. Lacan percebeu no Seminário *A carta roubada* (1998) que “uma carta sempre chega ao seu destino”, mesmo quando extraviada. A quem então se destina a peça publicitária? Ao Outro, mas não de carne e osso, mas a esse Outro pelo qual sustentamos nosso imaginário, ancoramos nossas crenças. O que a Folha faz, mais do que tomar partido em período eleitoral, é afirmar sua posição para este Outro que sustenta o imaginário do grupo e que está na genealogia do Estado moderno.

Não é de hoje que se ouve que as instituições clássicas da modernidade, como a família, a igreja, o sindicato, o partido, o Estado, estão enfraquecidas. Mas qual instância funciona na nossa atualidade como unificadora do sujeito fragmentado? O *espetáculo* ou a afirmação da aparência (valor simbólico) como afirmação do capitalismo. O *espetáculo* deslizando nas séries metonímicas da cadeia significativa. Ou, para torcer mais ainda a lógica, todas as instâncias do Outro estão sob a égide do *espetáculo*.

Podemos então compreender a Tese 10, quando Debord considera que o “[...] espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana – isto é, social, como simples aparência” (DEBORD, 1997, p. 16). Enquanto afirmação da aparência na vida – por meio da unificação do social (só há unificação na linguagem) –, o sujeito tem sua potência aniquilada, tornando-se meio sem fim do *espetáculo*.

Para sair do *espetáculo* é preciso *profanar* as imagens construídas sobre o social. Como exemplo, a leitura de Paulo Arantes, a partir de um artigo de Silvo Mieli sobre os protestos de junho de 2013, que aponta que “[...] a insurgência de um corpo social caracterizou-se por ‘uma série de atos profanatórios’” (ARANTES, 2014, p. 390). As insurgências de junho teriam levado parte do país a profanar no sentido que Agamben dá ao termo: “Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2007b, p. 59).

Como mostra Agamben, “*Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos” (2007b, p. 59). A profanação vem como gesto de subverter a manutenção do capitalismo por meio do trabalho social separado de si mesmo na forma-mercadoria.

Dessa forma, a crítica, e aqui referindo-se, em especial, à *sociedade do espetáculo* feita por Debord, equivaleria à profanação. Em Agamben, a passagem do sagrado ao profano dá-se por meio de um uso totalmente incongruente. O caminho que o filósofo usa são os jogos de brincadeira, seguindo as pistas de Walter Benjamin.

O paradoxo do tempo no gesto de consumir

A análise da modernidade como “sociedade do espetáculo” difere do esclarecimento como mistificação das massas, desenvolvido por Adorno e Horkheimer (1985) como “indústria cultural”. Adorno e Horkheimer supervalorizam a arte moderna em detrimento da arte para reprodução, bem diferente da posição pessimista de Debord, que não vê saída do espetáculo. No entanto, há um ponto que aproxima as críticas: a subordinação da cultura ao valor de troca, que pode ser observada no “[...] momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social” (DEBORD, 1997, p. 42).

No fim, o que está sempre em questão é um velho espectro que ronda a filosofia desde Platão: a dualidade entre ser e aparência. Contudo, essa dualidade aos moldes de Marx, ou seja, a aparência como encobridora das condições materiais de produção e, ao mesmo tempo, produtora de relações fetichizadas.

Nessa cisão, há um paradoxo que se inicia com um dos símbolos da modernidade: o tempo controlado pelo relógio. O tempo que controla a produção e a força de trabalho e a mercadoria que satisfaz parcialmente o consumidor. Essa abordagem é desenvolvida pelo sociólogo Zygmunt Bauman (2008) em *Vida para o consumo*, no qual o tempo na passagem da *sociedade de produtores* para a *sociedade de consumidores* é a chave para compreender o debate.

É no domínio da técnica, na produção de bens e do capital simbólico mobilizando desejos que um certo ritmo dá plasticidade às formas de habitar na modernidade (*sociedade de produtores*). Ritmo que se acelera na pós-modernidade (*sociedade de consumidores*). O desejo não mais ancorado na crença de satisfação no ter (em uma certa duração de tempo

que o sujeito se satisfaria com a mercadoria), mas no próprio movimento do desejo de desejar, que encontra seu equivalente do gesto incessante de consumir.

Para Bauman, a sociedade de consumo (equivalente à *sociedade do espetáculo*) se diferencia da sociedade de produtores na medida em que o “consumo prospera enquanto consegue tornar perpétua a não-satisfação de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)” (BAUMAN, 2008, p. 60).

O que caracteriza uma sociedade de consumidores não é o fato de realizar a compra de mercadorias, mas sim o movimento compulsivo de consumir e a busca constante do novo, quase como se estivéssemos à deriva e puxássemos a âncora antes mesmo que ela chegasse ao fundo do mar (em uma versão psicanalítica, não haveria fundo, apenas um vazio que se expressa enquanto falta). É o que Bauman chama de “eterno recomeço”.

Essa noção já aparece com Debord:

[...] a fase atual [anos 60], 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 (DEBORD, 1997, p. 18).

Extrair o prestígio imediato não estaria relacionado ao grau zero do tempo? O aqui e o agora? É o equivalente ao que Bauman identifica como o motor do consumismo – a “perpétua não satisfação” –, já que ela só pode ser parcialmente satisfeita neste instante, neste gesto que caracteriza o próprio consumismo.

Diante da tese de que a sociedade de consumo (ou do *espetáculo*) tem como movimento central o gesto de consumir, o que no plano subjetivo seria o desejo de desejar, busca-se na sequência trabalhar com o conceito de Império, que reforça a hipótese de Marx de que o capitalismo caminha para a sua realização universal.

O espetáculo é a afirmação do Império

As Teses de Debord sobre a *sociedade do espetáculo* apontam para o domínio do valor simbólico sobredeterminado às relações sociais - sobredeterminação como realização plena do capital. O “declínio do Estado-nação é, num sentido profundo, a plena realização da relação entre o Estado e o capital” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 256). Seguindo as pistas de Marx, os autores de *Império* analisam um movimento imanente de expansão do próprio capital, na direção de sua realização universal.

Para dar conta de um movimento descentralizado e desterritorializado, Hardt e Negri (2004) criam um novo conceito, o de Império, a partir de um problema contemporâneo – a configuração de uma “nova ordem mundial” como expressão do declínio do Estado enquanto unidade fundamental. Essa aparente unidade já não ocupa mais o lugar de pertencimento de uma “comunidade imaginária” (ANDERSON, 2008), o que, no paradigma da modernidade, seria responsável pela instituição de uma ordem simbólica.

Em certa medida, Hardt e Negri (2004) desenvolvem suas análises a partir dos acontecimentos da última década do século XX para destacar uma nova ordem mundial, principalmente com as guerras do Golfo e de Kosovo. Entretanto, de forma quase visionária, a obra se tornou ainda mais atual com os atentados de 11 de setembro de 2001, nos EUA, que resultam, primeiro, na guerra no Afeganistão e, depois, na invasão ao Iraque. Poderíamos ainda agregar os esforços, em 2013, do presidente estadunidense Barack Obama em aprovar, no encontro (04/09) do G20, em São Petersburgo, na Rússia, o ataque à Síria após suspeitas de uso de armamento químico pelo governo no conflito social de 21 de agosto de 2013. Entre os argumentos para um ataque militar, justifica-se que o uso de armamento químico violaria o direito internacional.

No entanto, o Império não é um processo para outorgar representações da ONU ou do G20, mas se constitui nas relações de forças que querem dominar e não querem ser dominadas. Se o Império se movimenta em uma plasticidade para universalizar o capital, ele se expande no confronto com as forças da Multidão, outro conceito desenvolvido posteriormente e que corresponde, sobretudo, ao fluxo molecular, das intensidades, dos devires. É nesse fluxo sem coordenadas da energia da Multidão que deixou a grande mídia, com boa parte dos especialistas sem chão para analisar os protestos de junho, algo bem diferente dos protestos que se seguiram em 2014 e 2015, os quais, nitidamente, estavam sob o foco do olhar iludido – para retomar a expressão de Debord.

O Império, enquanto conceito, opera a partir das relações de poder em escala globalizada, alterando as funções do Estado em relação aos fluxos de produção e troca⁴. “Através das transformações contemporâneas, os controles políticos, as funções do Estado, e os mecanismos reguladores continuaram a determinar o reino da produção e da permuta econômica e social” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 12).

⁴ Um exemplo recente foram as alterações das leis no Brasil para a realização da Copa do Mundo, entre elas a liberação para consumo de bebidas alcoólicas dentro dos estádios.

A mudança impõe uma nova relação do Estado-nação com o que Hardt e Negri chamam de Império. As relações de poder são constituídas a partir de um outro sem território, sem fronteiras, sem homogeneidade, mas que faz funcionar o mundo da produção e da troca, produzindo novas subjetividades. O Império é descentralizado e seu fluxo molar é da ordem da biopolítica (Foucault), ao passo que seu fluxo molecular é da ordem da Multidão.

Essa dimensão desterritorializada do Império não funciona no mesmo território conceitual do *espetáculo*, nessa dimensão do valor de troca, por isso a plena realização do capital?

A potência da multidão como vida por se fazer

“A multidão é o único sujeito social capaz de realizar a democracia, ou seja, o governo de todos por todos” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 141). Enquanto no Império os autores formularam um novo conceito para dar conta das linhas que tecem uma nova cartografia política da contemporaneidade, em *Multidão* (2005) a diferença aparece sobretudo na substituição do proletariado pela Multidão que se move na direção de uma democracia global (como resistência ao Império, ao mesmo tempo em que é parte integrante). Contraditoriamente a uma democracia global, a Multidão não se reduz a uma unidade. Ela é múltipla. “A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única [...]” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12). Nada mais pertinente do que as imagens das ruas tomadas pela multidão nos protestos de junho de 2013 com uma infinidade de cartazes levantados, mas as temáticas se multiplicavam tanto quanto os cartazes – definitivamente, não havia unidade.

A Multidão também difere do povo, que pressupõe representantes. A Multidão constitui-se nesse novo arranjo de enfraquecimento da democracia representada, podendo culminar em um devir revolucionário; a democracia direta. “O ‘povo’ é único. A multidão, em contrapartida, é múltipla” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12).

Considerações

A sobredeterminação do *espetáculo* nas relações sociais faz com que o próprio *espetáculo* torne-se necessário. A Tese 21 de Debord sintetiza bem que “o espetáculo é o

sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só expressa afinal o seu desejo de dormir” (DEBORD, 1997, p. 19). O que se buscou neste artigo é mostrar uma leitura que, ao mesmo tempo em que coloca Debord no centro do debate com seu tom pessimista, há nele mesmo um gesto de afirmação da vida, de uma vida por se fazer fora do *espetáculo*.

Ancorado no debate marxista, sobretudo do fetiche da mercadoria, o *espetáculo* representaria o estágio de plena realização do capital. Nesse sentido que se buscou estabelecer relações com o conceito de Império de Hardt e Negri, que apontam para o enfraquecimento do Estado-nação como sendo também a plena realização entre o Estado e o capital.

Essas mudanças observadas já nos anos 60 do século passado fez do livro *A sociedade do espetáculo* uma das principais referências nos acontecimentos de maio de 1968. Enquanto há uma mudança em curso, seja na dimensão do *espetáculo* ou do Império afetando as relações sociais, há, por outro lado, alterações na produção de subjetividades.

Referências

AGAMBEN, G. **Estância**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: UFMG, 2007a.

_____. **Meio sem fim**: notas sobre política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007b.

ARANTES, P. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAUMAN, Z. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HART, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____; _____. **Multidão**: Guerra e Democracia na era do Império. São Paulo: Record, 2005.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

RIBEIRO, R. J. Feitiçarias do capital. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 17 ago. 1997. Especial para a Folha. Caderno Mais!, p. 6.

ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: _____ (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-330.