

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
JORNALISMO

**DA TÉCNICA AO ARTESANAL,  
DO ISOLAMENTO AO COLABORACIONISMO:  
OS EFEITOS DA MODERNIDADE NO MUNDO  
CONTEMPORÂNEO**

**ISADORA DE VILHENA BARRETTO**

RIO DE JANEIRO

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
JORNALISMO

**DA TÉCNICA AO ARTESANAL,  
DO ISOLAMENTO AO COLABORACIONISMO:  
OS EFEITOS DA MODERNIDADE NO MUNDO  
CONTEMPORÂNEO**

Monografia submetida à Banca de  
Graduação como requisito para obtenção  
do diploma de  
Comunicação Social/ Jornalismo.

**ISADORA DE VILHENA BARRETTO**

**Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral**

RIO DE JANEIRO  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

**TERMO DE APROVAÇÃO**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **Da técnica ao artesanal, do isolamento ao colaboracionismo: os efeitos da modernidade no mundo contemporâneo**, elaborada por Isadora de Vilhena Barretto.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, no dia ...../...../.....

Comissão Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral  
Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Paris V Sorbonne Sciences Humaines

Profa. Beatriz Jaguaribe de Mattos  
Pós-doutorado em Comunicação pela Universidade de Buenos Aires

Prof. Paulo Roberto Gibaldi Vaz  
Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Illinois, Chicago

RIO DE JANEIRO

2014

## FICHA CATALOGRÁFICA

BARRETTO, Isadora de Vilhena.

Da técnica ao artesanal, do isolamento ao colaboracionismo: os efeitos da modernidade no mundo contemporâneo. Rio de Janeiro, 2014.

Monografia (Graduação em Comunicação Social/ Jornalismo) –  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação  
– ECO.

Orientador: Marcio Tavares d’Amaral

BARRETTO, Isadora de Vilhena. **Da técnica ao artesanal, do isolamento ao colaboracionismo: os efeitos da modernidade no mundo contemporâneo.**  
Orientador: Marcio Tavares d'Amaral. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO. Monografia em Jornalismo.

## RESUMO

A percepção de que, apesar dos progressos advindos da civilização e do desenvolvimento da técnica, algo ainda falta ao ser humano, é o que se constitui como base desta monografia. Dessa forma, a partir de uma pesquisa de cunho filosófico e sociológico, procuro neste trabalho compreender o mal estar nas sociedades modernas, suas origens, características e conseqüências. A partir dos pensamentos de Sigmund Freud, Michel Foucault, Georg Simmel, Walter Benjamin e Villém Flusser, analiso as bases ontológicas fundadoras das civilizações, abordo os mecanismos de funcionamento do modelo civilizacional moderno dos séculos XIX e XX, suas características e efeitos-colaterais na vida do indivíduo, refletindo, finalmente, sobre as forças reativas de movimentação que vão em direção oposta à modernidade, compreendendo seus anseios e direcionamentos. Exemplos de manifestações sócio-culturais contemporâneas são expostos ao final do trabalho, com foco para o movimento *Do it yourself* e suas reverberações.

*A todos aqueles que ainda buscam.*

*Porque leio este artigo? E esta revista? E qualquer outra coisa escrita?  
E por que e para que foi escrito este artigo, e todos os artigos nesta revista,  
e toda coisa jamais escrita?  
Villém Flusser*

## ÍNDICE

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>p. 9</b>
<b>2. NATUREZA.....</b>	<b>p. 13</b>
2.1 O PROBLEMA DA FELICIDADE.....	p. 13
2.2 A NATUREZA, O CORPO E O HOMEM.....	p. 16
<b>3. CULTURA.....</b>	<b>p. 22</b>
3.1 A TÉCNICA DA VIDA.....	p. 23
3.2 A CIDADE E O ESPÍRITO.....	p. 28
3.3 A EXPERIÊNCIA.....	p. 33
3.4 A AURA E O ESPANTO.....	p. 37
<b>4. CONTRA-CULTURA.....</b>	<b>p. 41</b>
4.1 O MOVIMENTO <i>DO IT YOURSELF</i> .....	p. 45
4.2 REVERBERAÇÕES – OS <i>HISTERS</i> E OS <i>MAKERS</i> .....	p. 48
4.3 TENDÊNCIAS E EXEMPLOS NA ATUALIDADE.....	p. 51
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>p. 55</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>p. 57</b>



## 1. INTRODUÇÃO

“Por que é tão difícil para os homens serem felizes” (FREUD, 2011, p. 30), pergunta-nos Freud, em dado momento de seu livro sobre o mal-estar na civilização, publicado em 1930. É este questionamento o qual tomo como base e guia para o início desta dissertação. Inserido dentro do contexto do pós-Primeira Guerra Mundial, com o anti-semitismo em ascensão e um câncer de mandíbula a não deixá-lo escapar à morte, o pai da psicanálise refere-se ainda aos dilemas da Modernidade. Passado quase um século, contudo, mesmo a crise das Instituições e da Verdade, a emergência de novos sistemas sociais e o surgimento da internet não foram suficientes para solucionar os fantasmas do passado. A pergunta aqui proposta, assim, permanece.

A percepção de que, apesar dos progressos advindos da civilização e do desenvolvimento da técnica, algo ainda falta ao ser humano, é o que se constitui como motivação inicial desta monografia. Sob a suspeita de que a procura pela felicidade seja o motor de grande parte de nossa produção humana – a energia de movimento da subjetividade – procuraremos compreender como ela - e seu oposto, o mal-estar - tanto direciona a produção de padrões sociais quanto propulsiona a aparição de formas alternativas de experiência da realidade. Entender que mecanismos desencadeiam cada um desses caminhos, delimitar o que buscam, como se desempenham e se problematizam, e, finalmente, localizar seus lugares e possibilidades dentro do mundo contemporâneo é o que pretendo nesta monografia. Para isso, farei uso de alguns dos teóricos que pensaram o século XX, em especial, Sigmund Freud, Michel Foucault, Georg Simmel, Walter Benjamin e Villém Flusser.

Embora venhamos a constatar, ao longo do texto, que a falta é um fator constitutivo e constituinte do ser humano, que o estado de felicidade é impossível de ser alcançado em sua completude e que, por isso, a insatisfação é um dado constante na vida do homem, os objetos que desencadeiam o sentimento de mal-estar e suas formas de manifestação variam de acordo com o tempo e direcionam a atitudes específicas distintas seguindo as características de cada momento histórico-cultural. Identificando a contemporaneidade como uma época cujas influências e soluções respondem a construções e apelos de tempos passados, a apreensão da modernidade revela-se como uma das chaves para o mapeamento de tendências futuras no campo da cultura, assim como para a compreensão do que está ocorrendo hoje no campo da comunicação. O

objetivo, aqui, portanto, é o de reter conteúdo relevante sob a justificativa de entendimento de nosso momento atual.

Percebendo, então, a importância de limitarmos nossa pesquisa a dado contexto espaço-temporal, pensaremos a partir da chamada época Moderna, momento histórico que definiu o que entendemos hoje como sociedades moderna e contemporânea. O corte aqui se dará no estudo das culturas urbanas industriais dos séculos XIX e XX e de suas respectivas forças de contracultura, compreendendo que características, efeitos-colaterais e anseios os mecanismos de funcionamento da modernidade causaram na vida e comportamento dos homens. Tornar-se-á claro que o desenvolvimento da civilização e o progresso da técnica geraram, com eles, a automatização e a dessacralização das coisas, da vida e das relações. Isto posto, destacaremos ao final, a nostalgia e o desejo de resgate de práticas artesanais e da experiência coletiva como posturas conseqüentes, exemplificando-as a partir do estudo de caso da cultura *Do it yourself* (ou, em português, “Faça você mesmo”) e de suas reverberações na atualidade.

A monografia será dividida em três capítulos: *Natureza*, *Cultura* e *Contra-cultura*, sendo o primeiro uma abordagem psicanalítica e sociológica a respeito do surgimento das civilizações; o segundo, um estudo sobre a época Moderna feita a partir de um recorte de temas específicos tratados por teóricos da filosofia, da sociologia e da literatura do final do século XIX e início do século XX; e o terceiro, uma reflexão pessoal sobre os efeitos da modernidade à luz dos teóricos tratados no segundo capítulo, seguida de uma análise prática e expositiva do movimento *Do it yourself*, e suas influências na cultura contemporânea. O tema, assim, será abordado a partir de uma lógica em que sua disposição seguirá uma ordem decrescente tanto em relação à delimitação quanto em relação à densidade teórica. Começando com uma visão ampla, abstrata e estritamente conceitual, entenderemos a modernidade a partir de uma junção entre teoria e prática para, enfim, num momento final, centrarmos-nos em um estudo de caso.

No primeiro capítulo, o surgimento das civilizações e seus mecanismos de funcionamento serão abordados tomando a busca pela felicidade como motivador central. Na tentativa humana para seu alcance, serão apresentados dois tipos de comportamentos distintos: um positivo, que a procura na vivência de prazeres; e outro negativo, que se direciona a ações que evitem o desprazer. Este último será constatado como a base de construção da modernidade, que se apoiou nas técnicas de exclusão e

controle de ameaças de desprazer para sua solidificação. Localizando a natureza, o corpo e o homem como fontes principais de sofrimento humano, a relação entre indivíduo e sociedade será posta em análise, assim como a dicotomia entre os sentimentos de segurança e liberdade e o movimento pendular da civilização feito a seu respeito. Ao final, definiremos a segurança como o sentimento principal que caracteriza a época Moderna, usando como embasamento teórico os escritos do psicanalista Sigmund Freud e do sociólogo Zygmunt Bauman.

No Segundo capítulo, delimitando o tema, estudaremos alguns dos aspectos que caracterizaram a modernidade em seu processo de estruturação como sociedade, e o que, nela, falhou. A análise das conseqüências da Revolução Industrial e do processo de urbanização e desenvolvimento das cidades são, aqui, fatores-chave para nossa compreensão, e evidenciarão os fatores geradores mal-estar. Para isso, primeiro abordaremos, a partir da obra de Michel Foucault, o aparecimento das estruturas sociais disciplinares padronizantes, a biopolítica e os mecanismos que possibilitaram a gestão calculista da vida. Em seguida, sob o olhar de Georg Simmel, falaremos sobre o funcionamento da vida na cidade grande, o fenômeno da multidão, o excesso de estímulos, o isolamento dos indivíduos, a fragmentação das relações e o surgimento da figura do “sujeito blasé”, cujo modelo comportamental é retratado pela impessoalidade, insensibilidade, individualismo e por uma espécie de “espírito contábil”. Nos dois tópicos restantes, finalmente, utilizando o pensamentos de Walter Benjamin e Villém Flusser, constataremos o depauperamento da experiência coletiva, a perda da aura e a incapacidade para o espanto como efeitos-colaterais da modernidade.

Compilando o conhecimento adquirido na pesquisa realizada nos dois primeiros capítulos, refletiremos enfim sobre as forças reativas de movimentação que vão em direção oposta à modernidade, compreendendo seus anseios e direcionamentos na contemporaneidade. Um sentimento de nostalgia e de volta ao passado, e uma filosofia de resgate às práticas artesanais e colaboracionistas serão evidenciados. Por tal razão, tomaremos como estudo de caso o *Do it yourself*, movimento que tem como princípio básico a idéia de que qualquer pessoa pode fazer ou produzir qualquer coisa sem a necessidade de recorrer às estruturas industriais ou dominantes. Começaremos por localizar seus princípios ético-filosóficos, apresentaremos sua trajetória histórica e associaremos suas bases a movimentos culturais contemporâneos e à cultura da internet, incitando tendências contemporâneas que tenham ligação – direta ou indireta – com sua

filosofia.

Apesar do *Do it yourself* não ser o objeto fundamental de estudo desta monografia, e funcionar mais como um exemplo que ilustra uma tendência social maior de reação às bases da modernidade, percebo que a escolha na análise desse movimento específico é o que promove certa singularidade ao meu trabalho. Alguns, assim, podem me perguntar por que decidi-me por ele. Digo que a motivação foi de viés puramente pessoal e afetivo. Quatro anos atrás, quando ainda era estudante de Design na Escola Superior de Desenho Industrial da UERJ (ESDI/UERJ), participei da coordenação de um workshop de *pinhole* cuja metodologia se baseava na lógica DIY<sup>1</sup>, no Festival Pavão, evento cultural que ocorre anualmente dentro da faculdade. Na oficina, os alunos teriam que produzir manualmente algumas câmeras analógicas primitivas, e, posteriormente, daria a eles tempo para sair e fotografar ao redor. O objetivo inicial era o de ensinar os mecanismos de funcionamento de uma câmera fotográfica, utilizando para isso um método bastante simples: fazer com que as pessoas produzissem seu próprio equipamento, percebendo através de sua montagem as atribuições de cada elemento dentro do todo.

Apesar de ter concebido o workshop como uma aula voltada para o ensinamento técnico da fotografia, surpreendi-me com o maravilhamento dos alunos no processo. Ao terem eles próprios manufaturado suas câmeras, lançaram imediatamente outro olhar sobre um produto que já possuíam e usavam, embora, de maneira absolutamente automática. Havia naquela experiência do fazer algo além do mero conhecimento pela prática. Mais do que aprender, as pessoas criaram verdadeiros laços afetivos com os objetos que produziram, gerando outra significação e relação tanto com a câmera quanto com as fotos que tiraram pelo bairro da Lapa. Ali, acabei percebendo que as coisas, elas não eram somente coisas... Tal experiência na minha vida, experiência baseada numa prática artesanal e colaboracionista – a mesma experiência que apareceu, para mim, na época, como um exercício simples e desprezioso - foi o que acabou se revelando, nesta monografia, o meu grande pote de ouro.

---

<sup>1</sup> O termo “DIY” refere-se às letras iniciais da expressão *Do it yourself*, funcionando como uma abreviação da mesma.

## 2. NATUREZA

**natureza** (ê). [De *natura* + - *eza*.] **S.f.** **1.** Todos os seres que constituem o Universo. **2.** Força ativa que estabeleceu e conserva a ordem natural de tudo quanto existe. **3.** Índole do indivíduo; temperamento, caráter. **4.** Espécie, qualidade: *Vive cheio de toda a natureza*. **5.** A condição do homem anteriormente à civilização. **6.** As partes genitais do homem ou da mulher (especialmente as do homem). **7.** *Filos.* Essência (5). **8.** *Filos.* O mundo visível, em oposição às idéias, sentimentos, emoções, etc. **9.** *Filos.* Conjunto do que se produz no Universo independentemente de intervenção refletida ou consciente. **10.** *Bras. S. Pop.* Terra natal. **Natureza humana.** **1.** *Antrop.* O conjunto das características físicas e orgânicas, mentais, psicológicas, afetivas, etc., que, nos seres humanos, são supostamente comuns a toda a espécie e invariáveis, isto é, independentes da influência das sociedades ou culturas específicas em que os indivíduos nascem e se desenvolvem. **2.** *Filos.* O conjunto das qualidades percebidas como idênticas, imutáveis e comuns a todos os seres humanos, e que seria suficiente para caracteriza-los como tais. [grifos do autor]<sup>2</sup> (FERREIRA, 2004, p. 1388)

### 2.1 O PROBLEMA DA FELICIDADE

“O que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar?” (FREUD, 2011, p. 19). Diante da impossibilidade de resposta para tais perguntas, Sigmund Freud, em seu livro “O mal-estar na civilização”, desloca a questão para algo mais basilar: qual seria o objetivo, para os homens, de uma finalidade para a vida? O que buscam eles, enfim? Aqui, a felicidade aparece. Ele estabelece o princípio de prazer – o desejo de gratificação imediata - como aquilo que domina o aparelho psíquico, e percebe nas tentativas para o alcance da felicidade duas formas de comportamento. Uma, positiva, procura-a na vivência de fortes prazeres, enquanto a outra, negativa, se direciona para ações que tem como meta evitar a dor e o desprazer. Embora somente a primeira possa chegar ao objeto proposto, ela somente ocorre a partir da realização repentina de necessidades represadas e, por natureza, é apenas possível ser vivenciada como situação episódica (FREUD, 2011, p. 19). Consequentemente, nossas possibilidades de felicidade, para o autor, são limitadas à segunda opção.

É possível fugir do desprazer, segundo Freud, a partir de alguns métodos, como por exemplo a auto-intoxicação, a renúncia aos instintos, o deslocamento da libido para

---

<sup>2</sup> Referência do dicionário Aurélio.

o trabalho intelectual – a sublimação –, as fantasias e ilusões, até o rompimento total com a realidade. Em todos eles, podemos perceber a intenção de independência em relação a um mundo exterior que nos ameaça em diferentes frentes. Para Freud, essa sensação de fragilidade – o desamparo - se apresenta para ele desde o nascimento, a partir da separação entre o bebê e o ventre materno. Nesse momento, um estado de plenitude advindo de uma relação de fusão e indissociação vivenciado no período de gestação é traumaticamente quebrado, gerando a cisão primeira entre o ser e seu ambiente externo. O bebê, assim, em sua prematuridade, se vê despreparado para lidar com a imensidão de estímulos que o ambiente externo oferece a ele, sentindo suas excitações como avassaladoras. A separação entre o mundo exterior e o interior se desenvolve por meio de um longo período de amadurecimento, em que as sensações de desprazer tendem a serem jogadas para fora de um “Eu”.

O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte de sensações que lhe sobrevêm. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. Deve impressioná-lo muito que várias das fontes de excitação, em que depois reconhecerá órgãos de seu corpo, possam enviar-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras – entre elas a mais desejada, o peito materno – furtam-se temporariamente a ele, e são trazidas apenas por um grito requisitando ajuda. É assim que ao Eu se contrapõe inicialmente um “objeto”, como algo que se acha fora e somente através de uma ação particular é obrigado a aparecer. Um outro incentivo para que o Eu se desprenda da massa de sensações, para que reconheça um “fora”, um mundo exterior, é dado pelas freqüentes, variadas, inevitáveis sensações de dor e desprazer que, em sua ilimitada vigência, o princípio de prazer busca eliminar e evitar. Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, um ameaçador “fora”. (FREUD, 2011, p. 10)

Diante disso, podemos fazer duas observações importantes. A primeira é que, na visão do pensador, o desamparo traz o desprazer como parte de uma condição humana, dado constituinte e constitutivo do ser humano. Evitar o sofrimento é, portanto, um objetivo estruturalmente inalcançável em sua completude. No entanto, é justamente sua impossibilidade de realização o que faz com que os sentimentos de mal-estar e insaciabilidade resultantes sirvam de combustível para as ações humanas e para o processo de desenvolvimento cultural.

O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é

irrealizável, mas não nos é permitido – ou melhor, não somos capazes de – abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. Nisso há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum desses caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos.  
(FREUD, 2011, p. 28)

Embora nos tempos atuais, a chamada contemporaneidade, seja possível perceber – pelo menos, em parte - um direcionamento que aponte para a busca de prazer, o movimento pelo qual a civilização – e, dessa forma, a Modernidade - foi construída baseou-se no conteúdo negativo da meta da felicidade, ou seja, na constante tentativa de se liquidar com as fontes do sofrer. A segunda observação encontra aqui seu contexto. O sofrimento pode até advir de um motivador interno, mas é reconhecido e posicionado psicologicamente – ou, no caso, sociologicamente - como um elemento externo. Isso faz com que compreendamos alguns dos elementos a partir dos quais se desenvolveu a construção da sociedade moderna.

Embora, como já mencionado, o sofrimento seja inevitável, seu desvio é um movimento constante e ininterrupto do ser humano, e se dá, para Freud, na oposição do desprazer a partir dos mecanismos de “compulsão”, “regulação”, “supressão” e “renúncia forçada”, ou seja, a partir da exclusão e do controle. No viés social, como no caso da Modernidade, podemos perceber um movimento correlato com os mecanismos de localização, delimitação, controle e exclusão de fatores que ameacem o campo social. Isso posiciona o sofrimento como um “outro”, como algo externo, fazendo com que a ele aparentemente não se tenha mais acesso, ou, na pior das hipóteses, conseguindo que ele seja apaziguado. Aqui, a limitação se coloca como fundamental, proporcionando uma sensação de segurança e proteção face aos estímulos vindos de um ambiente, agora, exterior. A concepção de uma ordem e de um padrão evita assim a sensação de descontrole e vulnerabilidade quanto ao desconhecido, abolindo a angústia. O ser humano atinge o reconhecimento do mundo e se reconhece pertencente a ele; o mundo passa a ser apreendido como previsível e passível de cálculo, sem possibilidade para sustos inesperados e indesejáveis. Tais mecanismos ocasionam, no entanto, uma perda inevitável do grau de liberdade individual e social, sendo necessária a renúncia ao instinto, às pulsões primitivas, e, portanto, à vivência de fortes prazeres. Eis o primeiro efeito colateral, a ser analisado posteriormente na prática: a tentativa de felicidade pela

privação do desprazer nos impede, em última instância, à possibilidade de sentir prazer.

Antes de nos atermos ao estudo relacionado aos fatores de ameaça de sofrimento a serem evitados, aos mecanismos dos quais a modernidade lançou mão na tentativa de controlá-los e a que conseqüências foram geradas para a vida humana, é importante salientar que o movimento exposto acima pode ser detectado tanto no desenvolvimento da própria subjetividade – na construção do Eu a partir do princípio de realidade –, quanto no processo de formação e de manutenção da civilização, com a construção de instituições, padrões e discursos de Verdade. De tal processo também resultou, em contrapartida, a produção de contracorrentes, ou seja, manifestações que batem de frente aos modelos estabelecidos e aceitos socialmente e que, sob um sentimento de profunda insatisfação, buscam questioná-los e desconstruí-los. Sua intenção é a da criação de novas perspectivas e possibilidades civilizacionais, que geralmente são, pela sua própria natureza reativa, diametralmente opostas ao modelo dominante. Sobre o modelo instituído pela Modernidade e os movimentos que questionam suas características, trataremos nos capítulos subseqüentes.

## 2.2 A NATUREZA, O CORPO E O HOMEM

O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos.  
(FREUD, 2011, p. 20)

A natureza, o corpo e o homem. Essas seriam, portanto, as três principais fontes do sofrimento e os fatores de ameaça cujo maior esforço humano se daria na tentativa contínua e progressiva de evitá-los. Para Freud, a natureza nos afetaria em sua tirania e força (ou, como diz ele, em sua prepotência), o corpo, em sua fragilidade, e o homem, em sua insuficiência. Em relação às duas primeiras, reconheceríamos sua inevitabilidade e nossa conseqüente submissão. “Nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho.” (FREUD, 2011, p. 20). Tal constatação não seria, no entanto, paralisadora, mas, pelo contrário, direcionaria nossos atos rumo à supressão, se não total, ao menos parcial de nosso sofrimento. Embora impossíveis de serem anulados, seriam passíveis de relativo grau de controle e



apreensão intelectual, a partir do uso da técnica. Junto ao homem, foram eles o que formaram, para Freud, a base para a criação da civilização, definida por ele como a “soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 2011, p. 20).

Deixamos de fazer compreender, no entanto, as razões pelas quais o ser humano é também gerador de sofrimento. O mal-estar advindo do homem é originário da relação entre um indivíduo e outro – onde este “outro” se materializa na figura daquele que, a princípio, o priva da possibilidade de satisfação de seus prazeres -, e da relação do indivíduo com a própria civilização, sendo esta concebida como uma construção que fracassou em relação à tentativa de ser um local de possibilidade de bem-estar para o homem. Analisemos tais constatações mais a fundo.

Enquanto a natureza e o corpo são concebidos como fatores naturais - e, por isso, aceitos em sua fatalidade -, o desprazer originário do homem – ou seja, de si e de suas inter-relações - coloca-o numa expectativa de responsabilidade, sendo portanto mais complexa sua admissão e compreensão por ele próprio. Enquanto as duas primeiras são consideradas um fator externo, sendo mais facilmente delimitadas e – até onde possível – excluídas, o desprazer advindo do ser humano é um elemento que vem simultaneamente de dentro e de fora, sendo mais problemático seu controle. O homem é insuficiente enquanto objeto solitário, e necessita do grupo para sua própria sobrevivência. Ao mesmo tempo, cada um deles é dotado de pulsões, vontades, desejos absolutamente individuais que, no campo social, entram em dissonância entre si. Para se evitar o embate, é preciso, portanto, renunciar ao instinto e regular as relações interpessoais, num movimento denominado por Freud de “castração” e de limitação do princípio do prazer a partir do princípio de realidade. Não nos ocuparemos, no entanto, da compreensão aprofundada de tais conceitos.

[...] a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens [...]  
(FREUD, 2011, p. 43)

Há, aqui, uma problemática balança entre o ser-indivíduo e o ser-social, um

embate entre a liberdade e a segurança, onde nem uma nem outra poderá ser completa ou plena. O ser humano que, ao mesmo tempo, é um animal social – cultural - e necessita do outro para sua sobrevivência, percebe esse mesmo outro como fonte de seu próprio sofrimento. Ele é obrigado a sacrificar-se em detrimento de uma sociedade que, simultaneamente, o protege e o regula; que permite sua preservação, embora constantemente controle-o. Trata-se de uma sensação de dois elementos sempre concorrentes e coexistentes. Necessidade e insatisfação.

A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como ‘direito’ em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. (FREUD, 2011, p. 49)

Boa parte da peleja da humanidade de concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; é um dos problemas que concernem ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel. (FREUD, 2011, p. 41)

Podemos induzir que quanto mais se expande o processo de aculturação, de desenvolvimento das sociedades - ou seja, o progresso civilizacional –, mais se intensifica a renúncia aos instintos e a restrição da liberdade individual para que o espaço coletivo seja aprimorado. As relações humanas são ajustadas por regras, normas e regulamentos morais cada vez mais complexos que cristalizam modelos de comportamento e padrões socialmente aceitos, enquanto o indivíduo é posto progressivamente em segundo plano. A contenção instintual impossibilita em grande parte a vivência de fortes prazeres, limitando a busca pela felicidade a um mecanismo negativo de rejeição dos fatores de desprazer. O isolamento do indivíduo face ao mundo exterior, assim, se intensifica. Ao mesmo tempo, mecanismos que promovem a apreensão e o controle da natureza e do corpo são cada vez mais desenvolvidos a partir da técnica, tornando estes objetos passíveis de cálculo e previsíveis, ordenáveis dentro de uma lógica universalmente compreensível. O padrão, novamente, é priorizado face à singularidade, num movimento de proteção contra o que é desconhecido. A sensação de segurança, assim, vigora.

O contraponto também pode ser pensado, embora o grau de oposição entre os modelos sociais seja questionável quando pensamos em termos absolutos. Em uma sociedade cujas amarras da civilização estão mais afrouxadas, infere-se pela lógica da oposição direta que a possibilidade de manifestação dos instintos permite uma busca pela felicidade de forma positiva. Acredita-se, assim, que, sem as pressões limitadoras e constrangedoras da cultura, o indivíduo poderia, enfim, ser genuinamente feliz e livre, resgatando na natureza sua real potência de vida. O pensamento geralmente se apresenta em momentos de grande insatisfação para com o modelo de civilização vigente em épocas de regulação excessiva. Bauman, sob o pensamento de Freud, diz que “a civilização (leia-se: a modernidade) ‘impõe grandes sacrifícios’ à sexualidade e agressividade do homem. ‘O anseio de liberdade, portanto, é dirigido contra formas e exigências particulares da civilização ou contra a civilização como um todo’” (BAUMAN, 1998, p. 8). Apesar disso, é falacioso na medida em que, rejeitando um quadro de segurança e ordem excessiva, prevê a solução num ambiente de liberdade total.

[...] deparamos com uma afirmação tão espantosa que é preciso nos determos nela. Ela diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas. A asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido – como que se defina o conceito de civilização – que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização. (FREUD, 2011, p. 31)

No momento histórico específico quando escreve Freud – época pós-Primeira Guerra Mundial -, a civilização é identificada como um mecanismo que fracassa na tentativa de conquista de um bem-estar e, além disso, é apreendida como um fator genuíno de mal-estar. Freud, ainda no início do século XX, percebe muito bem este compartilhamento de um sentimento de hostilidade advindo de uma profunda insatisfação com a civilização nos moldes como ela foi desenvolvida na Modernidade. “Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar” (BAUMAN, 1998, p. 9). Não à toa, é a época em que uma diversidade de movimentos sociais surge à procura de meios alternativos de existência, de novas formas de experiência e transformação da realidade, vindo a se desenvolver em alguns dos movimentos políticos e de contracultura que, mais tarde, dariam nome ao

movimento hippie, ao punk, ao feminismo, aos movimentos negros. É no período pós-guerra – período de intensa ebulição cultural – quando também surge a cultura *Do it yourself*.

Ainda assim, Freud reforça a rejeição na idéia de um retorno ao primitivo. Embora a hostilidade à civilização possa aparecer como possível solução para o desprazer advindo do homem, é ela também mecanismo fundamental para a fuga do sofrimento. Vimos há pouco que a balança entre segurança e liberdade é um movimento necessário para a existência humana, em que nenhuma das duas presenças pode ser plena. Um ambiente permissivo às realizações do instinto permite também a liberdade até o ponto em que o ser humano torna-se em demasiado grau suscetível ao ambiente externo. Ultrapassado o limite, cairá no desamparo, perdendo tanto em segurança quanto em liberdade, pois será constringido não mais pela civilização, mas pela força irremediável do mundo.

Se pensarmos o processo civilizacional como um pêndulo que balança, de um lado encontramos o estado de barbárie, caracterizado por um grau de liberdade total; do outro, onde imaginamos o local da civilização, a segurança em seu absoluto faz com que encontremos, no entanto, o estado de desumanização. Percebemos que em nenhum dos extremos há espaço para o indivíduo. A desordem e o caos tornam-no frágil demais, enquanto a completa ordem regula-o de tal forma a produzir uma figura maquinal, sem abertura para o prazer, o pensamento, ou até mesmo a consciência. Em síntese, aniquila-o em sua humanidade. Os movimentos de mudança de modelos sociais ao longo da história se fazem, portanto, não na escolha entre liberdade e segurança, mas em termos de oscilação de níveis entre um e outro, sempre à procura de um equilíbrio: um espaço social regulamentado, onde o ser humano possa, no entanto, ainda pulsar.

O movimento pelo qual a Modernidade se direcionou foi para o lado da civilização, da segurança e, conseqüentemente, da desumanização. Segundo Bauman, “Freud falou em termos de ‘compulsão’, ‘regulação’, ‘supressão’ ou ‘renúncia forçada’”. Esses mal-estares que eram a marca registrada da modernidade resultaram do “excesso de ordem” e sua inseparável companheira – a escassez de liberdade”. (BAUMAN, 1998, p. 9). Ao longo do século XX e na época contemporânea, todavia, encontramos num momento em que o pêndulo está fazendo seu movimento inverso, com a presença de movimentos que encararam (ou estão ainda encarando) de frente aspectos fundamentais que caracterizaram a modernidade e vão de encontro com alguns dos fatores que

geraram um coletivo sentimento de desprazer.

Por essas razões, torna-se necessário antes entender o que foi a modernidade para pensar com maior profundidade o que são e o que querem os movimentos contemporâneos. Antes de focarmos em tais movimentos – e nos movimentos relacionados à cultura do *Do it yourself*, em especial -, é necessário determinar quais os elementos fundamentais que deram origem à insatisfação social por essa época. A partir daqui, portanto, estudaremos alguns dos aspectos que caracterizaram a cultura moderna no processo de sua estruturação como sociedade, e o que, nela, falhou. A análise das conseqüências da Revolução Industrial e do processo de urbanização e desenvolvimento das cidades são, aqui, fatores-chave para nossa compreensão, e evidenciarão os fatores geradores de desprazer e seus respectivos efeitos-colaterais.

### 3. CULTURA

**Cultura.** [Do lat. *cultura.*] *S.f.* **1.** Ato, efeito ou modo de cultivar; cultivo. (...) **5.** O conjunto de características humanas que não são inatas, e que se criam e se preservam ou aprimoram através da comunicação e cooperação entre indivíduos em sociedade. [Nas ciências humanas, opõe-se por vezes à idéia de natureza, ou de constituição biológica, e está associada a uma capacidade de simbolização considerada própria da vida coletiva e que é a base das interações sociais.] **6.** A parte ou o aspecto da vida coletiva, relacionadas à produção e transmissão de conhecimento, à criação intelectual e artística, etc. **7.** O processo ou o estado de desenvolvimento social de um grupo, um povo, uma nação, que resulta do aprimoramento de seus valores, instituições, criações, etc.; civilização, progresso. **8.** Atividade e desenvolvimento intelectuais de um indivíduo; saber, ilustração, instrução. **9.** Refinamento de hábitos, modos ou gostos. **10.** Apuro, esmero, elegância. **11.** *Antrop.* O conjunto complexo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, tal como se desenvolvem em uma sociedade ou grupo específico, e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida: modos de sobrevivência, normas de comportamento, crenças, instituições, valores espirituais, criações materiais, etc. [Como conceito das ciências humanas, esp. da antropologia, cultura pode ser tomada abstratamente, como manifestação de um atributo geral da humanidade (cf. acepç. 5), ou, mais concretamente, como patrimônio próprio e distintivo de um grupo ou sociedade específica (cf. acepç. 6).] **12.** *Filos.* Categoria dialética de análise do processo pelo qual o homem, por meio de sua atividade concreta (espiritual e material), ao mesmo tempo que modifica a natureza, cria a si mesmo como sujeito social da história. [grifos do autor] (FERREIRA, 2004, p. 587)

Enquanto política e social, a modernidade está relacionada a processos históricos que tiveram como base uma diversidade de mudanças no pensamento europeu ocorridas desde séculos atrás. O Renascimento, no século XVI, já previa uma transformação cultural que prestigiava uma visão de mundo moderna marcada pelo uso da razão. A crise do feudalismo e a ascensão de uma nova classe social ligada ao lucro e ao mercado fortaleceram, ao longo do tempo, os ideais antropocêntricos e de progresso, em que o empirismo e a técnica mais tarde dariam lugar à ciência como grande paradigma da Verdade. O avanço no plano das ciências naturais no século XVII - conquistados pela Revolução Científica e sua pretensão de conhecer e explicar a natureza - e a influência política e econômica das idéias iluministas no século XVIII seguiram com a tradição racionalista e promoveram o que mais tarde chamaríamos de democracia e capitalismo, onde seu embrião pode ser encontrado nas Revoluções Inglesa e Industrial, com a

chegada da burguesia no poder e a consolidação da economia industrial.

A fábrica, a produção em massa e a concentração/acúmulo de capital são conseqüências diretas desse período. Junto ao desenvolvimento tecnológico, a Revolução Industrial trouxe consigo o surgimento do operariado, a fragmentação e a alienação do trabalho, a hierarquização das relações trabalhistas, a padronização de produtos e processos, o excedente e a demanda por consumo em larga escala. A migração populacional do campo para as cidades, num processo de intensa urbanização, deu origem aos grandes centros urbanos, espaço onde novas formas de vivência, comportamento e interação social foram comportadas. A lógica industrial, nesse momento, refletiu não só no campo da economia, como também ultrapassou-o e invadiu o social, inserindo na dinâmica urbana elementos intrinsecamente característicos da indústria.

A invasão da técnica nos modos de vida humana trouxe com ela seus efeitos e seqüelas. Tais fenômenos - suas causas e conseqüências – são, portanto, o que analisaremos neste capítulo. Primeiro começaremos com o pensamento de Michel Foucault e a gestão calculista da vida. Posteriormente, falaremos sobre o funcionamento da vida nos grandes centros urbanos a partir da visão do sociólogo Georg Simmel, e nos dois tópicos restantes, finalmente, entenderemos os conceitos de experiência e de aura, de Walter Benjamin, e de espanto, de Villém Flusser.

### 3.1 A TÉCNICA DA VIDA

Fala-se, freqüentemente, das invenções técnicas do século XVIII – as tecnologias químicas, metalúrgicas, etc. – mas, erroneamente, nada se diz da invenção técnica dessa nova maneira de gerir os homens, controlar suas multiplicidades, utilizá-las ao máximo e majorar o efeito útil de seu trabalho e sua atividade, graças a um sistema de poder suscetível de controlá-los. Nas grandes oficinas que começam a se formar, no exército, na escola, quando se observa na Europa um grande progresso da alfabetização, aparecem essas novas técnicas de poder que são uma das grandes invenções do século XVIII.  
(FOUCAULT, 1984, p. 105)

O movimento que configura a passagem de períodos históricos também assinala transformações na forma como são estruturadas e regidas as relações de poder. Tendo isso em mente, o processo que deu origem ao modelo de sociedade moderna trouxe consigo novos paradigmas, antes inexistentes nas sociedades medievais e absolutistas.

Modelo comum aos déspotas e monarcas da Europa entre os séculos XV e XVIII, o poder de soberania – característico da época pré-moderna - previa sua manifestação através de mecanismos de força e de violência preponderantemente física. O poder era, assim, exercido e representado na forma de punições - através de suplícios e condenações - e no ato de “deixar morrer”, de maneira centralizada e delimitada à figura do soberano. Com as novas concepções filosóficas iluministas e as revoluções liberais, Foucault percebeu no século XVIII uma transição de eixos, em que o poder, na figura do Estado e das instituições, passou a se manifestar de forma diferenciada. Menos corpóreo, um poder de ordem imaterial – mais velado e sutil que o anterior – apresentava-se constante e ininterrupto em meio ao cotidiano dos indivíduos, e revelava-se no processo de “garantir, sustentar, reforçar, multiplicar e pôr em ordem a vida” (FOUCAULT, 1988, p. 130). Se antes, ele era evidenciado pelo direito de vida e de morte, Foucault sugere, na modernidade, que a velha potência em que se simbolizava o poder soberano foi, cuidadosamente, recoberta pelo que ele analisa como a administração dos corpos e a gestão calculista da vida (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolve-se [...] em duas formas principais [...]. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: *anátomo-política do corpo humano*. O segundo [...] centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda a série de intervenções e controles reguladores: *uma bio-política da população*. [grifo do autor] (FOUCAULT, 1988, p. 131)

É interessante notar que o trecho acima refere-se a dois dos elementos originários de sofrimento tratados no capítulo anterior: o corpo – visto, aqui, como máquina -, e a relação entre os homens – vista como espécie, esta sendo interpretada como grupo de seres vivos semelhantes entre si, em que a noção de “grupo” e de “população” fariam referência ao seu âmbito social. Ora, se a técnica industrial, conquistada graças às revoluções científica e industrial, foi bem sucedida em sua tentativa de controle sobre a natureza, ela também tomará corpo, na época moderna, na



regulação dos seres humanos – e, conseqüentemente, em suas formas de vida -, num movimento que Foucault chamará de “bio-poder”. O autor relaciona tal evento a concepções intrinsecamente ligadas ao conceito de “administração”. A visão do corpo como uma máquina e como um suporte de processos biológicos possibilitou a idéia de desenvolvimento de habilidades e de adestramento; concebeu-o, em última análise, como um elemento passível de ser calculado e controlado tecnicamente. O indivíduo, dessa forma, foi objetificado e posto como algo condicionável, capaz de ser submetido a técnicas científicas e industriais, que, interiorizadas, disciplinaram-no (FOUCAULT, 1988).

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. (FOUCAULT, 1988, p. 132)

Na época moderna, portanto, o homem passa a ser visto como um instrumento, e torna-se um objeto útil dentro de uma estrutura organizada. Em uma sociedade marcada por um poder que disciplina o corpo e os modos de vida humanos, a ordem, a produtividade e a estabilidade são garantidos. Todos esses fatores possibilitaram a manutenção de sistemas complexos – como os industriais e as sociedades de massa - e o funcionamento de instituições e grupos sociais. Corpos úteis e produtivos tornaram-se objetos de enorme eficiência, servindo de mão-de-obra e favorecendo o desenvolvimento econômico. Dóceis e submissos, se comportaram de maneira a não apresentar risco às estruturas de poder, ao mesmo tempo em que colaboraram por sua conservação. Dentro da lógica da produção e do consumo, o controle e a disciplina do corpo fez com que o sistema produtivo continuasse sua atividade de forma eficaz, ininterrupta, e inabalável. Apesar disso, o homem, que antes previu o uso da técnica para o controle e a dominação – mesmo que parcial – da natureza, passou a, ironicamente, ser dominado – e disciplinado – pelo uso da mesma.

A disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos. Não basta olhá-los às vezes ou ver se o que fizeram é conforme à regra. É preciso vigiá-los durante todo o tempo da atividade e submetê-los a uma perpétua pirâmide de olhares. (FOUCAULT, 1984, p. 106)

Invadindo o cotidiano e envolvendo-se em fenômenos relacionados à vida e ao seu comportamento, o poder, na sociedade disciplinar, pôde ser aplicado em fatores de ordem simples e cotidiana, como, por exemplo, no controle do tempo e na arquitetura dos espaços. Em relação ao primeiro, todas as horas do dia passaram a ser preenchidas com diversas atividades, em horários bem delimitados e previamente determinados. O controle do tempo a partir de hábitos, horários e rotinas, enquanto dispositivo de poder disciplinar, centralizou o foco da vida na execução de tarefas, evitou a desorganização – ou as organizações sociais não desejadas – e o pensamento rebelde. A concepção do tempo-mercadoria foi fundamental para a manutenção da produtividade e a inserção da duração da vida em um cálculo de base econômica.

A mudança no conceito de tempo operada pela modernidade foi apontada por George Woodcock (1986, p.120) como a diferença mais gritante entre as sociedades ocidentais e orientais. Antes dessa diferenciação, os dias eram medidos pelo amanhecer e o crepúsculo, os anos, em termos de plantar e de colher, das folhas que caem e da intensidade do frio e do calor. O tempo estava ligado aos processos naturais de mudança das coisas e dos homens, e não era necessário medi-lo com exatidão. A ampulheta, o relógio de sol, a vela ou lâmpada, em que o resto de cera e de óleo que permanecia indicava as horas, dava medidas aproximadas de tempo. Na modernidade, o ciclo natural da vida deixa de ser a referência para se medir o tempo, que passa, cada vez mais, a ser calculado com exatidão matemática. O tempo como duração perde sua importância diante do tempo mercadoria, representado de modo exemplar no slogan "tempo é dinheiro". O "perder tempo", sobretudo para os moralistas e protestantes, passa a ser visto como pecado. Com a difusão dos relógios a partir de 1850, disseminou-se a idéia de pontualidade como "virtude". A dependência do tempo matemático, no início imposta apenas aos pobres, se estendeu a todas as classes sociais; quem não se ajustava a esse ritmo enfrentava a hostilidade social e a ruína econômica. (D'ANGELO, 2006, p. 244)

No caso da arquitetura de espaços como dispositivo de poder, este foi exercido no processo de observação e vigilância constantes, na criação de ambientes onde os corpos se sentissem sob a presença permanente de um olhar coercitivo que se manifestasse em diferentes frentes, de maneira invisível e indeterminada. Os lugares, fechados e delimitados, foram iluminados, arejados e amplificados, permitindo que os indivíduos se mantivessem sempre visíveis e observados. O conceito se apoiou no modelo arquitetônico de prisões criado por Jeremy Bentham, o *Panóptico*, que consistia em uma torre central circulada por janelas - onde permanecia um vigia - e em celas que

a circundavam, com suas aberturas direcionadas para a frente da torre. Sua estrutura fazia com que o prisioneiro nunca soubesse quando estava sendo olhado e se sentisse em constante estado de observação, e foi aplicado, inicialmente, com o intuito de tornar os presídios mais econômicos e eficientes. Apesar disso, sua idéia foi estendida e utilizada nas estruturas modernas de trabalho e sociais, que, além da vigilância, também foram caracterizadas pela técnica do confinamento.

Foucault situou as *sociedades disciplinares* nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. [...] Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço, ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. [grifo do autor] (DELEUZE, 1998, p. 219)

Verificamos assim, nos modelos de organização social modernas, o freqüente controle em todas as etapas da vida e a supremacia do social em detrimento do indivíduo. A segurança, na modernidade, é o fator que prevalece em relação à liberdade, e é adquirido, dentre outros, a partir de uma dinâmica social que tecniciza a vida, constringe a espontaneidade e regula os movimentos de ir e vir. Nas palavras de Deleuze, “os confinamentos são moldes, distintas moldagens” (DELEUZE, 1998, 221). A liberdade, dessa forma, fica condicionada. O indivíduo é direcionado a seguir uma sequência determinada de espaços aonde se adquire conhecimento; espaços estes que, no entanto, reproduzem discursos e comportamentos desejáveis pela estrutura social, cerceando a produção de novos discursos e disciplinando os indivíduos. Cria-se, assim, o que Foucault chamou de “corpos dóceis”: pessoas ao mesmo tempo submissas e funcionais, que não cometem ações contra o sistema e cooperam com as estruturas capitalistas.

Deleuze diz ainda que “a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários” (DELEUZE, 1998, p. 221). Em sua lógica, a prevalência da produção constringia o trabalhador, assim como, paralelamente, o poder disciplinar constringe o

indivíduo. “A fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa; e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência” (DELEUZE, 1998, p. 221). Surge aqui a ideia de massa. De acordo com Toni Negri, “massas e plebe são palavras que têm sido frequentemente empregadas para nomear uma força social irracional e passiva (...) que, justamente por isto, é facilmente manipulável” (NEGRI, 2004, p. 18). O conceito de massa, portanto, relaciona-se a uma quantidade indefinida de indivíduos, uma agregação de pessoas heterogêneas desprovidas de reconhecimento de seu potencial transformador, que, por isso, é passiva e explorada sem grandes dificuldades.

### 3.2 A CIDADE E O ESPÍRITO

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida — a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou a cabo em favor de sua existência *corporal*. [grifo do autor]  
(SIMMEL, 2005, p. 577)

Os modelos da vida privada no século XIX são inseparáveis das circunstâncias econômicas e sociais criadas pela indústria. Industrialização, urbanização e multidão também são fenômenos interligados. Algumas formas de afirmação de identidade nos indivíduos emergiram com o surgimento da multidão.  
(D'ANGELO, 2006, p. 241)

Junto às estruturas e relações de poder, a maneira como o sujeito reage e se identifica como indivíduo dentro de uma sociedade também sofre alterações ao longo do processo histórico, conforme a ocorrência de mudanças sócio-espaciais. Elegendo o centro urbano como o espaço onde se realizou a vida moderna, encontramos nele elementos singulares que influenciam o surgimento de novos comportamentos e identidades. A vida no campo, aqui, torna-se o modelo básico de comparação frente ao ambiente da cidade. Opondo-se à vida rural – modo de existência marcado pela regularidade habitual, pela experiência afetiva, pela noção de tempo prolongado e por uma população reduzida em que os entes em sua maioria se relacionam diretamente -, a vida urbana acontece em meio a mudanças constantes, a elementos calculados e a um excesso de recepção de informações que aparecem sem cessar. A migração em massa

ocorrida pela revolução industrial trouxe consigo – num processo que chamamos de urbanização - a inserção de uma enorme quantidade de pessoas diferentes em um espaço comum. Nesse contexto, há o surgimento das chamadas “multidões”, corpos não identificados que invadem o espaço urbano, antes caracterizado pela condição de vilarejo, onde todos se conheciam.

O desenvolvimento da cultura moderna caracteriza-se pela preponderância daquilo que se pode denominar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo, isto é, tanto na linguagem como no direito, tanto na técnica de produção como na arte, tanto na ciência como nos objetos do âmbito doméstico encarna-se uma soma de espírito, cujo crescimento diário é acompanhado à distância cada vez maior e de modo muito incompleto pelo desenvolvimento espiritual dos sujeitos. (SIMMEL, 2005, p. 588)

[...] o indivíduo está cada vez mais incapacitado a se sobrepor à cultura objetiva. Ele foi rebaixado a uma *quantité négligeable*, a um grão de areia em uma organização monstruosa de coisas e potências, que gradualmente lhe subtraiu todos os progressos, espiritualidades e valores e os trasladou da forma da vida subjetiva à forma da vida puramente objetiva, talvez de modo menos consciente do que na prática e nos obscuros sentimentos que dela se originam. (SIMMEL, 2005, p. 588)

Segundo o sociólogo Georg Simmel, “o fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a intensificação da vida nervosa, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores” (SIMMEL, 2005, p. 577). Para ele, a velocidade e as variedades da vida econômica, profissional e social, as mudanças e os intervalos curtos - ou seja, as características típicas de uma vida na cidade -, faz com que o indivíduo moderno reaja ao excesso de estímulos externos de maneira intelectual, e não mais sentimental. Enquanto a vida no campo, por seu ritmo mais lento e habitual, proporcionava ao homem um comportamento de ordem sensível-espiritual, com relações pautadas pelo sentimento, a vida na cidade pressupõe a necessidade de adaptação constante às mudanças e de consciência alerta face à rapidez e aos estímulos, de forma que a intelectualidade foi a forma achada para suprir tais demandas. “A reação àqueles fenômenos é deslocada para o órgão psíquico menos sensível, que está o mais distante possível das profundezas da personalidade” (SIMMEL, 2005, p. 577). Este, para Simmel, seria um movimento de proteção, um “preservativo da vida subjetiva” contra o bombardeio de informações que

o homem urbano recebe; em última instância, uma resistência do sujeito moderno em ser consumido pela sociedade e seus mecanismos técnico-sociais.

Segundo Simmel, a intensificação da vida nervosa e a intelectualização do espírito e de suas relações traz para a personalidade do habitante da cidade a marca da distância, da impessoalidade e algo que o autor denomina de “caráter blasé”. Os nervos, por muito tempo excitados, são obrigados a reagir tão fortemente que, ao final, não possuem mais reação alguma; a necessidade de respostas rápidas em um ambiente de antagonismos e mudanças forçam a respostas violentas e a reações brutais, extraíndo dos nervos sua última reserva de força; tornam, assim, o indivíduo incapaz de reagir a novos estímulos com uma quantidade de energia adequada (SIMMEL, 2005, p. 581). Um certo embotamento, dessa forma, é percebido no grau de capacidade de distinção das coisas: seu significado e valor são sentidos como nulos, e aparecem ao indivíduo blasé em uma tonalidade acinzentada e baça (SIMMEL, 2005, p. 581), tornando-o um ser aparentemente insensível.

Todas as relações de ânimo entre as pessoas fundamentam-se nas suas individualidades, enquanto que as relações de entendimento contam os homens como números, como elementos em si indiferentes, que só possuem um interesse de acordo com suas capacidades consideráveis objetivamente — assim como o habitante da cidade grande conta com seus fornecedores e fregueses, seus criados e mesmo freqüentemente com as pessoas de seu trato de dever social, em contraposição ao caráter do círculo menor, onde o conhecimento inevitável das individualidades cria também inevitavelmente uma coloração plena de ânimo do comportamento, um estar para além da mera consideração das capacidades e compensações. (SIMMEL, 2005, p. 579)

[...] a economia monetária e o domínio do entendimento relacionam-se do modo mais profundo. É-lhes comum a pura objetividade no tratamento de homens e coisas, na qual uma justiça formal freqüentemente se junta com uma dureza brutal. O homem pautado puramente pelo entendimento é indiferente frente a tudo que é propriamente individual, pois do individual originam-se relações e reações que não se deixam esgotar com o entendimento lógico — precisamente como no princípio monetário a individualidade dos fenômenos não tem lugar. (SIMMEL, 2005, p. 578)

Simmel compara, assim, a vida intelectual à economia monetária. Assim como o dinheiro é de caráter universal, impessoal e “indaga apenas por aquilo que é comum a todos” (SIMMEL, 2005, p. 578), os homens da cidade também são seres indiferentes, funcionais e que se relacionam no ambiente público de forma prática e objetiva.

Reduzem-se os elementos de valor singular com o objetivo de facilitar as trocas, medidas agora pelo entendimento e por critérios econômicos, numéricos, mercadológicos. As relações – como aquelas encontradas entre produtor e freguês - tornam-se cada vez mais indiretas, de forma que perdem seu traço subjetivo. O espírito moderno, aqui, equipara-se a um espírito contábil.

Na medida em que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas; exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do quanto; na medida em que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, ele se torna o mais terrível nivelador, ele corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade. (SIMMEL, 2005, p. 581)

À primeira vista, portanto, o indivíduo moderno demonstra-se como um ser frio e sem ânimo, indiferente e distante. Sua atitude espiritual frente ao outro poderia ser denominada, do ponto de vista formal, como uma atitude de reserva exterior. A antipatia construída simultaneamente o protege e o afasta, isolando-o de seu entorno. A separação entre o público e o privado, aqui, aparece. Enquanto reage de maneira blasé e indiferente em seu trabalho e em todos os ambientes públicos, estabelece em sua vida privada – em seu florescimento psíquico, em sua residência, em seu pequeno círculo de pessoas íntimas - uma vida interior que o acolhe e o afasta do caótico mundo moderno.

O deliberado isolamento, o afastamento dos demais é a salvaguarda mais disponível contra o sofrimento que pode resultar das relações humanas. Compreende-se: a felicidade que se pode alcançar por essa via é a da quietude. Contra o temido mundo externo o indivíduo só pode se defender por algum tipo de distanciamento, querendo realizar sozinho essa tarefa. (FREUD, 2011, p. 21)

Pela primeira vez, o espaço em que vive o homem privado se contrapõe ao local de trabalho. Organiza-se no interior da moradia. O escritório é seu complemento. O homem privado, realista no escritório, quer que o *interieur* sustente as suas ilusões. Esta necessidade é tanto mais aguda quanto menos ele cogita a estender seus cálculos sociais às suas reflexões sociais. Disso se originam as fantasmagorias do “interior”, da interioridade. Para o homem privado, o interior da residência representa o universo. Nele se reúne o longínquo e o pretérito. O seu *salon* é um camarote no teatro. (BENJAMIN, texto digital)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Texto disponível em: <<http://teoriadoespacourbano.files.wordpress.com/2013/03/benjamin-w->

Submetido à matematização do tempo moderno, o indivíduo se divide entre lazer e trabalho, entre homem e cidadão, entre privado e público, numa cisão perceptível e bem delimitada. A vida privada torna-se um consolo para a experiência moderna, mas, relacionando-a à visão da arte para Freud, sua narcose não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas e à brutalidade da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real (FREUD, 2011), sentidas em sua força no experimento da multidão.

Pela primeira vez, com Baudelaire, Paris se torna objeto da poesia lírica. Essa poesia não é nenhuma arte nacional ou familiar; pelo contrario, o olhar do alegórico a perpassar a cidade é o olhar do estranhamento. É o olhar do *flâneur*, cuja forma de vida envolve com um halo reconciliador a desconsolada forma de vida vindoura do homem da cidade grande. (BENJAMIN, texto digital)<sup>4</sup>

O efeito narcotizante que a multidão exerce sobre o *flâneur* é o mesmo que a mercadoria exerce sobre a multidão. Só o poeta em sua *flânerie* consegue penetrar na alma de um outro, em meio aos sobressaltos da rua. Só ele tem acesso à privacidade de alguém, em meio ao espaço público. [...] Baudelaire explicita a sua obsessão de combinar os movimentos da alma e da fantasia ao ritmo da vida moderna; só assim o poeta é capaz de captar, no interior da multidão, sentimentos muito íntimos de indivíduos desconhecidos. (D'ANGELO, 2006, p. 242)

Walter Benjamin analisa a modernidade através de um olhar filosófico, cujo pensamento é formulado através de ensaios e críticas literárias em que seu objeto de estudo centra-se em obras como as de Marcel Proust, Bertolt Brecht ou, no caso acima, Charles Baudelaire, considerado este o “pai da modernidade” na literatura. Em suas poesias, o fenômeno da multidão é elemento freqüente, lugar onde a experiência urbana pode ser sentida em sua substância. Segundo Benjamin, a velocidade, o ritmo da máquina, o excesso de estímulos, a multiplicidade de vivências e individualidades criam para Baudelaire um olhar de “estranhamento”. Para Simmel, a reserva e a indiferença do indivíduo moderno são fortemente sentidas na densa multidão, onde a “estreiteza e proximidade corporal tornam verdadeiramente explícita a distância espiritual”

---

paris-capital-do-sc3a9culo-xix-trad-kothe.pdf>. Último acesso em novembro de 2014.

<sup>4</sup> Texto disponível em: <<http://teoriadoespacourbano.files.wordpress.com/2013/03/benjamin-w-paris-capital-do-sc3a9culo-xix-trad-kothe.pdf>>. Último acesso em novembro de 2014.



(SIMMEL, 2005, p. 585). Essa distância é condicionante para um efeito de liberdade em meio à multidão, embora, em contrapartida, gere também uma sensação de solidão e abandono profunda. Enquanto, para o poeta, a multidão é promotora de um “efeito narcotizante” e de um sentimento de reconciliação com o mundo, o mesmo olhar de estranhamento impulsiona no indivíduo moderno uma sensação de mal-estar, de vazio ou, usando as palavras de Benjamin, de uma desconsolação em relação ao seu redor. Pelo distanciamento e desconhecimento do “outro”, pela criação de identidades e estereótipos urbanos próprios como tentativa de entender e lidar como o novo ambiente, a intelectualização do espírito, a insensibilidade frente ao outro, a impessoalidade, o isolamento, e a separação entre a vida pública e a vida privada foram fenômenos crescentes, e promoveram uma descrença profunda em relação ao que entendemos como experiência coletiva.

### 3.3 A EXPERIÊNCIA

Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, se sobrepondo ao homem. [...] Aqui se revela, com toda clareza, que nossa pobreza de experiências é apenas uma parte da pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? [...] Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. (BENJAMIN, 1985, p. 115)

O conceito de “experiência” é central na filosofia benjaminiana. Segundo J. Francisco de Sousa, “a ideia de que a modernidade produz uma degradação, declínio, pobreza ou perda da experiência aparece muito cedo nos ensaios de Benjamin”. Para o filósofo, o processo de empobrecimento da experiência está ligado estruturalmente ao surgimento da manufatura e da produção capitalista, assumindo sua potência com as indústrias modernas (SOUSA, 2012). Sua ideia apóia-se nos escritos de Karl Marx sobre a diferença entre as formas de produção pré-industriais e capitalista. Para Marx, enquanto no trabalho manual há uma continuidade entre as etapas de produção, na produção fabril a experiência na linha de montagem é autônoma e coisificada. O operário da fábrica não tem controle sobre o que produz, e é somente parte de um processo o qual desconhece em sua completude. O conhecimento fragmentado e altamente especializado, em que atua de maneira passiva ao adequar-se ao ritmo da

máquina, torna-o somente uma peça dentro de um sistema complexo. Não usa mais suas condições de trabalho, mas, pelo contrário, é usado por elas. O adestramento, a domesticação e a alienação do trabalhador frente ao aparelhamento técnico, assim, faz com que este perca sua dignidade e afasta-o de qualquer forma de experiência e de aprendizagem prática.

A perda da experiência pelo bombardeio da informação, pela mecanização e divisão do trabalho industrial se traduz em automatização. Transformado em autômato, o operário lida melhor com a máquina. Os mesmos gestos mecânicos são encontrados entre os transeuntes das ruas e as multidões que circulam nas grandes cidades. As condições de vida nas sociedades modernas obrigam os indivíduos a concentrarem suas energias protegendo-se dos choques, onipresentes na realidade. Absortos na vivência do presente, eles vão perdendo a memória, se isolando, adquirindo assim uma nova sensibilidade. Essa nova sensibilidade surge da necessidade de sobreviver ao impacto produzido pelos choques; um dos seus traços essenciais é não possibilitar mais as sinestésias e metáforas que aludem à harmonia do homem com a natureza.

(D'ANGELO, 2006, p. 248)

Seguindo a mesma linha, Sousa complementa:

A perda da experiência implica a transformação dos seres humanos em autômatos ou bonecos mecânicos [...]: os gestos repetitivos, mecânicos e vazios dos trabalhadores, sobretudo dos trabalhadores especializados, reaparecem, como mostra Benjamin, nos gestos automáticos, mecânicos, uniformes, vazios e repetitivos dos transeuntes na multidão solitária das grandes metrópoles descritos por Edgar Poe e E.T.A. Hoffmann. Quer sejam trabalhadores manuais ou "intelectuais", os cidadãos comportam-se como seres adaptados à automatização, que só conseguem exprimir-se de forma automática. Perderam a *Erfahrung*<sup>5</sup> e vivem apenas a *Erlebnis* e, especialmente, a *Schockerlebnis*<sup>6</sup>, a vivência do choque, que desencadeia neles um

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin distingue a experiência (*Erfahrung*) da vivência (*Erlebnis*). *Erfahrung* representa a experiência coletiva, e está ligada à prática e à relação entre todos os homens, associando-se à tradição, à memória, ao ato de contar, de dar conselhos e de guardar. *Erlebnis*, por sua vez, é a experiência única individual e solitária, traduzida para o português como "vivência". Enquanto a *Erfahrung* aproxima os homens e faz com que eles se reconheçam e se identifiquem enquanto sujeitos participantes de uma sociedade em constante construção, a *Erlebnis* retrata o sujeito isolado, ausente de si mesmo, que não se reconhece nos outros e cujas experiências são incomunicáveis.

<sup>6</sup> A *Schockerlebnis* (vivência do choque) está diretamente associada à *Erlebnis*, e retrata o momento quando há o rompimento da proteção contra o excesso de estímulos da vida moderna. O conceito pode ser relacionado à figura do sujeito blasé e à concepção de vida intelectual

"comportamento reactivo" de bonecos-autômatos que "liquidaram totalmente a sua memória", "a mais épica de todas as faculdades". (SOUSA, 2012, p. 2)

Nas palavras de Sousa, “o autômato é o homem que perdeu toda a experiência e toda a memória (...), o homem destituído de ‘sabedoria’ e, por isso, incapaz de ‘saber narrar a história’, de ‘escutar’ e de ‘dar conselhos’”. Um dos indícios da perda da capacidade de assimilação de experiência a partir de fatos exteriores foi percebida por Benjamin no advento do jornal e da imprensa, na medida em que eles isolavam os acontecimentos e impediam que estes entrassem em contato com o domínio da experiência do leitor. A substituição do “antigo relato” pela “informação” manifestava uma redução de experiência, que, em última análise, significava a destruição da tradição – do *traditum*, daquilo que é transmitido ou trazido do passado para o presente (SOUSA, 2012). Segundo Benjamin, a experiência “constitui-se menos a partir de dados isolados rigorosamente fixados na memória, e mais a partir de dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem à memória” (BENJAMIN *apud* SOUSA, 2012, p. 3). Em sua obra, a narrativa foi posicionada como um de seus objetos de estudo principais.

Esta [a narrativa] não tem a pretensão de transmitir um acontecimento puro e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência. Nela ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila. (BENJAMIN, 1989, p. 107)

No prefácio de uma das edições de “Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura”, Jeanne Gagnebin, referindo-se ao pensamento de Benjamin, compara a possibilidade para a existência da experiência e da tradição na modernidade à decadência da arte de contar, dizendo que esta “toma-se cada vez mais rara porque parte, fundamentalmente, da transmissão de uma experiência no sentido pleno, cujas condições de realização já não existem na sociedade capitalista moderna” (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 10)<sup>7</sup>. Gagnebin lista quais seriam tais condições. Primeiramente, “a experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao

---

teorizados por Georg Simmel, ambos já analisados no tópico anterior.

<sup>7</sup> Os comentários de Jeanne Gagnebin encontram-se no prefácio da 3ª edição brasileira do livro “Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”, de Walter Benjamin, publicado pela editora Brasiliense.

ouvinte” (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 10), o que significa que o mesmo campo cultural e de referência – o campo do discurso e da linguagem – entre os indivíduos é um pressuposto básico para a experiência, fator que o desenvolvimento do capitalismo e da técnica rompeu devido à sua rapidez, às suas mudanças constantes e à conseqüente impossibilidade de assimilação por parte dos indivíduos.

A distância entre os grupos humanos, particularmente entre as gerações transformou-se hoje em abismo porque as condições de vida mudam em um ritmo demasiado rápido para a capacidade humana de assimilação. Enquanto no passado o ancião que se aproximava da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje ele não passa de um velho cujo discurso é inútil. (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 10)

Em razão da modernidade e de seu progresso tecnológico - que, por um ideal de evolução, a tudo renova e modifica bruscamente sem preocupações com o passado ou a memória -, as referências que condicionam a passagem de conhecimento se perde; o “fio” de transmissão de experiências, assim, é cortado. Em adição, a tecnicização, a fragmentação e a velocidade acelerada da época impossibilitam as formas orgânicas de relação, sua apreensão integral e o ritmo lento dos processos, fatores nos quais a tradição e a experiência se baseiam. A tradição parte de uma lógica própria que pode ser percebida nas organizações pré-capitalistas de trabalho, cujo modelo se apresenta nas atividades artesanais. Da mesma forma como Benjamin relaciona a experiência à narrativa, Gagnebin relaciona o artesanato com a atividade narradora:

O artesanato permite, devido a seus ritmos lentos e orgânicos, em oposição à rapidez do processo de trabalho industrial, e devido a seu caráter totalizante, em oposição ao caráter fragmentário do trabalho em cadeia, por exemplo, uma sedimentação progressiva das diversas experiências e uma palavra unificadora. O ritmo do trabalho artesanal se inscreve em um tempo mais global. Tempo onde ainda se tinha, justamente, tempo para contar. Finalmente, de acordo com Benjamin, os movimentos precisos do artesão, que respeita a matéria que transforma, tem uma relação profunda com a atividade narradora: já que esta também é, de certo modo, uma maneira de dar forma à imensa matéria narrável, participando assim da ligação secular entre a mão e a voz, entre o gesto e a palavra. (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 10)

Juntando-se ao caráter artesanal, a experiência ganha força e torna-se finalmente completa ao relacionar-se a uma prática coletiva. O trabalho em conjunto impede o

isolamento, a passividade e a alienação que os autores utilizados nesta monografia perceberam no indivíduo moderno como seu *modus operandi* habitual. A experiência de comunidade, pelo contrário, posiciona o indivíduo como um agente de simultânea recepção, transmissão e produção de conhecimento. Tal saber, que, pela sua natureza, é dinâmico e vivo, funciona, assim, como uma obra aberta: ao mesmo tempo em que é transmitido, é acrescentado e modificado; ao mesmo tempo em que é saber, não é estático; sofre adições e intervenções de forma que cada elemento é em sua subjetividade atuante é participativo e se insere, portanto, como parte ativa de um todo nunca finalizado, mas sempre em processo. Relacionando a experiência coletiva à experiência narrativa, Gagnebin diz:

A comunidade da experiência funda a dimensão prática da narrativa tradicional. Aquele que conta transmite um saber, uma sapiência, que seus ouvintes podem receber com proveito. Sapiência prática, que muitas vezes toma a forma de uma moral, de uma advertência, de um conselho, coisas com que, hoje, não sabemos o que fazer, de tão isolados que estamos, cada um em seu mundo particular e privado. Ora, diz Benjamin, o conselho não consiste em intervir do exterior na vida de outrem, como interpretamos muitas vezes, mas em “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada”. Esta bela definição destaca a inserção do narrador e do ouvinte dentro de um fluxo narrativo comum e vivo, já que a história continua, que está aberta a novas propostas e ao fazer junto.  
(GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 11)

Gagnebin conclui, portanto, que “o depauperamento da arte de contar parte (...) do declínio de uma tradição e de uma memória comuns, que garantiam a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e um tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e de linguagem” (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1985, p. 11).

### 3.4 A AURA E O ESPANTO

A queda da experiência também está intimamente ligada ao que Benjamin desenvolve, em paralelo, como a “perda da aura”. Presente no ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, o conceito está relacionado à transformação da arte em um produto de consumo pensado a partir de uma lógica mercadológica industrial – a produção de um objeto-cópia replicável numericamente. A reprodução em massa, na prática capitalista, retira dos objetos - ou da obra de arte, no caso - seu

elemento de unicidade, sua figura singular, seu caráter contemplativo; enfim, sua alma.

Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. (BENJAMIN, 1996, p. 170)

A manifestação da aura se dá em um momento de contemplação, e depende da relação direta do observador com a obra originária em uma duração de tempo subjetiva e prolongada, não podendo ser calculada nos moldes modernos do “tempo-mercadoria”. D’Angelo, diz, poeticamente, ao comentar sobre um poema de Baudelaire analisado por Walter Benjamin, que “foi-se com a primavera a experiência” (D’ANGELO, 2006, p. 248). Com o advento da reprodutibilidade técnica, a experiência contemplativa e do sublime não são mais possíveis. Primeiro porque a relação com as coisas se dá através da cópia e não do original, em uma relação de utilidade e não mais de observação e reflexão; segundo porque, com a percepção efêmera, fragmentária e diluída do sujeito moderno, o tempo reservado à contemplação não encontra mais espaço para acontecer.

Villém Flusser segue o pensamento pelo mesmo caminho de Walter Benjamin, ao analisar os fenômenos do tédio e do espanto. Para ele, “a Idade Moderna transformou a natureza em parque industrial e tornou-a tediosa” (FLUSSER, 2002, p. 96). Utilizando conceitos de Martin Heidegger, Flusser faz uma comparação entre aquilo que chama de “coisa” e “instrumento”. Enquanto a primeira constitui-se como natureza, advinda a partir do nada e sendo, por isso, misteriosa e espantosa, o instrumento é a natureza adquirida e trabalhada pelo homem, coisa calculada e posta sob a perspectiva da domesticação e da utilidade.

A filosofia existencial, filha do tédio e neta do espanto, procura descobrir, pela reflexão, a diferença ontológica entre o mundo das coisas e o mundo dos instrumentos. Heidegger diz que as coisas são nossa condição, e os instrumentos nossas testemunhas. [...] É claro que a qualidade de ser das coisas é diferente da qualidade de ser dos instrumentos. As coisas surgem do fundo escuro do nada, são coisas justamente por não serem nada. Mas o nada faz com que sejam coisas as coisas, porque lhes serve de pano de fundo e as faz resplandecer em seus contornos. [...] toda coisa rasga a plenitude do ser e abre uma fenda para o nada. Toda coisa revela o nada e é por isso que toda coisa é espantosa. O instrumento é a coisa domesticada. É a coisa apreendida, compreendida e ultrapassada pelo homem, uma coisa

descoisificada. O que aconteceu no processo dessa transformação é a retirada da capa do nada que envolve a coisa, e a integração do instrumento na plenitude do ser é a desmistificação da coisa. O instrumento está integrado em nossa existência, não é misterioso. O instrumento está cheio de nós e “nós estamos cheios de instrumentos. (FLUSSER, 2002, p. 93)

É possível compreender o “nada” como o campo do desconhecido, do encoberto, do não calculado e, por isso, do místico. Em certa perspectiva, ele equivale ao ambiente onde Freud percebe a existência da criança recém-nascida: uma situação de enorme fragilidade e desamparo em que a vulnerabilidade permite, ao mesmo tempo, a experiência de fortes excitações e o olhar da admiração. O mesmo “nada” de onde surge o espanto flusseriano é onde, para Freud, é possibilitada a vivência de prazeres e a felicidade genuína. Esse é o mesmo lugar onde se encontra, também, a aura benjaminiana. Quando o conjunto das coisas significa a natureza, e sua transformação em instrumentos equivale à sua domesticação, a natureza ela mesma é aniquilada (FLUSSER, 2002, p. 95), extinguindo-se junto a ela a aura, o espanto e a potência da felicidade. Perdemos, assim, nosso sentimento religioso, nosso contato com o “divino”.

Esta transformação gradativa das coisas em instrumentos explica a deterioração progressiva do nosso sentimento religioso. As coisas eram revelações do nada e, como tal, carregadas de sacralidade. Os instrumentos obstruem a visão do nada e são portanto o contrário do sacro, são o corriqueiro. As coisas representavam algo, eram símbolos de algo, e era possível adorar esse algo atrás das coisas. Os instrumentos representam, no melhor dos casos, o trabalho manipulador da existência humana, e a única coisa que é possível adorar nos instrumentos é o trabalho humano atrás deles. A única religiosidade da qual somos capazes, portanto, é a auto-adoração, é o narcisismo. A adoração auto-erótica é nojenta. Não dá um autêntico significado à existência humana. (FLUSSER, 2002, p. 94)

Nada nos espanta, porque nada é novo. Não estamos jogados no meio das coisas, mas no meio de instrumentos. Esses instrumentos são, no fundo, prolongamentos e projeções do nosso próprio eu. As máquinas são nossos braços prolongados, os veículos nossas pernas prolongadas, e o mundo em geral é uma projeção do nosso eu sobre a superfície calma e abismal do nada. As feras que ainda aparecem são cachorros projetados por nós para guardar nossas casas. Os trovões que ainda trovejam são movimentos do ar projetados por nós para carregar nossos aviões em seu vôo fútil. As árvores que ainda brotam são matéria-prima projetada por nós para ser transformada em instrumento. E o “outro” que compartilha conosco esse mundo instrumental é, ele próprio, instrumento, sendo fornecedor ou

consumidor, parceiro ou concorrente. Nossa atitude diante desse mundo dos instrumentos é de *dejà vu*, a atitude do “já vi tudo”. (FLUSSER, 2002, p.92)

Com a perda da aura e da religiosidade, perde-se também a capacidade de espantar-se. A ausência de espanto se aproxima do tédio e de um cansaço da vida, e faz com que a esperança em suas surpresas se anule por completo (BAETELLO, 2014). Como consequência, um estado de ausência de sentido passa a governar o homem, que perde o interesse pelo mundo, pelas coisas e pela vida. Não à toa, Flusser traz já no início de seu ensaio “Em louvor do espanto” o pensamento de Albert Camus, que em seu texto “Mito de Sísifo”, resgata no século XX o tema do suicídio, ao formular a pergunta fundamental: “por que não me mato?”. O tema, não coincidentemente, também foi assunto do movimento surrealista e de Charles Baudelaire, artista ricamente analisado por Walter Benjamin. Segundo Martha D’Angelo (2006, p. 244), para o poeta, a opção pelo suicídio era o modo mais dramático de recusa ao tempo da modernidade, gesto que significava também uma indisposição radical a qualquer tipo de concessão capaz de atingir a autonomia. Do mesmo modo, para os surrealistas:

Quanto ao tema do suicídio, o primeiro número da revista *La Révolution Surréaliste*, de dezembro de 1924, é totalmente dedicado a ele. A partir de um levantamento feito na grande imprensa sobre diversos casos de suicídio noticiados, a questão começa a ser debatida. Abre-se uma pesquisa em torno da pergunta: “O suicídio é uma solução?”. O enfoque não tinha nada de literário, pois conduzia muito mais a uma reflexão de caráter moral. O segundo número da revista publica uma análise de René Crevel sobre a questão que marcará profundamente os rumos do movimento. Para ele, a morte só é desejada quando a vida sufoca de modo insuportável os verdadeiros desejos do homem, mas essa situação pode também fazer nascer um desejo diferente: “mudar a vida”. (D’ANGELO, 2006, p. 247)



#### 4. CONTRA-CULTURA

**Contracultura.** [De *contra* + *cultura*.] **S.f.** Forma negativa de cultura com o fim de combater os valores culturais vigentes; arremedo de cultura. [Grifos do autor] (FERREIRA, 2004, p. 538)

Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. Os pormenores desses progressos são conhecidos; não é mister enumerá-los. Os homens estão orgulhosos destas realizações, e têm direito a isso. Mas elas parecem haver notado que esta recém adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. (FREUD, 2011, p. 32)

Voltando-nos, novamente, aos escritos de Freud analisados no segundo capítulo, percebemos que a civilização, apesar de ter tido como objetivo principal o afastamento das dores e dos sofrimentos originários humanos, fracassou na tentativa de alcance da felicidade. A cultura, que colocou a terra a serviço do homem, instrumentalizou a natureza e aperfeiçoou órgãos humanos por meio da ciência e da técnica, endeusando o ser humano antes visto como animal frágil diante do mundo (FREUD, 2011). Apesar disso, ainda que o homem esteja mais perto e semelhante à Deus, a cultura não foi capaz de solucionar o problema da felicidade para ele. Segundo o pai da psicanálise, “o móvel de toda atividade humana é o empenho visando à utilidade e ao prazer” (FREUD, 2011); a falha da civilização diante do segundo item trouxe com ela, entretanto, a mecanização dos processos, o controle da natureza, o isolamento dos homens e a regularização da vida. Sob a meta da segurança em detrimento da liberdade, os esforços constantes em se evitar o imprevisível e calcular todas as esferas do mundo e da vida – a natureza, o corpo e o homem - fez com que o sujeito perdesse o contato com a experiência e a aura de todas as coisas; tornou-o, junto às eficientes máquinas do progresso técnico-industrial, um ser aparentemente adestrado, indiferente, solitário; ser que, ao ter instrumentalizado o seu entorno e a si, perdeu a capacidade de espantar-se e se transformou, ele próprio, em um ser automatizado.

Diante dos fatos, podemos lembrar que o processo civilizacional funciona de maneira pendular. A mesma sensação de desamparo que proporcionou,

primordialmente, o desenvolvimento da civilização, é também a responsável, nas épocas de extrema angulação do pêndulo, pelos movimentos de oposição e pelo desejo de retorno. A impossibilidade de completude – fator constitutivo e constituinte do ser humano - vai sempre à procura do que a ele falta: se, no excesso de liberdade, vislumbra-se à segurança, seu excesso, trazido pela época moderna, impulsiona, agora, ao afrouxamento e à vivência dos prazeres e da experiência de forma positiva e ativa. Bauman diz que “nossa hora [...] é a da desregulação. [...] A compulsão e a renúncia forçada, em vez de exasperante necessidade, converteram-se numa injustificada investida desfechada contra a liberdade individual” (BAUMAN, 1998, p. 9).

Para Freud, como já vimos, o processo de construção do ego se faz pela inserção do ser humano na cultura e na separação do “Eu” com o mundo, contrapondo-se ao estado fusional de não-separação entre bebê e mãe, momento em que uma sensação de plenitude é experimentada. Da mesma forma, podemos comparar a construção do ego à construção da civilização, e, mais especificamente, da modernidade. Nela, a separação entre o homem e os fatores que o ameaçavam foi responsável pela formação de um corpo social complexo, onde a fusão primordial entre ser humano e natureza foi rompida e dessacralizada, tornando-se uma relação reativa de domesticação e instrumentalização. Da mesma forma, o corpo e a relação entre homens foram calculados e controlados por meio da técnica. Ora, se a marca do desamparo é justamente o desejo pelo que falta, pela lógica pendular, o processo civilizacional gerará, nas configurações da vida moderna, o desejo pelo resgate e pelos sentimentos perdidos com a civilização. De acordo com o que verificamos até aqui, isso significa, portanto, um desejo pelas configurações iniciais que desvelavam a aura e permitiam a experiência e o espanto. Diante disso, Flusser refere-se à situação do homem primordial:

Podemos imaginar a situação do homem primordial (esse ser mítico) como situação espantosa. Está ele jogado no meio das coisas que sobre ele se precipitam para esmagá-lo. Surgem as coisas, uma após a outra ou em grupos, da penumbra que forma o horizonte da situação, e invadem, ameaçadoras, a clareira a qual o homem primordial habita. As coisas advêm das sombras e cada uma é uma aventura assombrosa, seja ela uma fera ou um trovão, uma árvore ou outro homem. Diante de toda coisa que advém o homem primordial treme, espantado, porque toda coisa é nova. Sendo nova, toda coisa é milagrosa. O tremor do homem face à coisa é portanto um misto de temor e admiração, é um tremor religioso (*Urchauer*). Essa situação espantosa podemos identificar, individualmente, com a situação da criança recém-nascida [...] (FLUSSER, 2002, p. 92)

Assim como Freud rejeitou a idéia de um retorno ao primitivo pelo fato da civilização ser um mecanismo fundamental para a fuga do sofrimento, Flusser, na mesma linha, diz ser impossível reconquistar o estado virginal e o espanto primitivo do homem, pois não podemos suprimir, autenticamente, nossos conhecimentos sobre a natureza. Ainda assim, é possível a reconfiguração do grau de forças de segurança e liberdade num movimento não de volta, mas de reinterpretação do passado. Para Benjamin, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1985, p. 224). Há aqui, o que Benjamin analisa como um dom do passado em despertar as centelhas da esperança, servindo como base para a produção de uma nova conformação social, cujo objetivo sempre se direciona para a busca da felicidade.

[...] nossa imagem de felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem de felicidade está indissociavelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não tem as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente.  
(BENJAMIN, 1985, p. 223)

Mas como se constitui a felicidade na visão do homem contemporâneo? O que se procura, afinal, no fenômeno do passado? Diante das estruturas da modernidade, Georg Simmel faz referência a Ruskin e a Nietzsche, naturezas que segundo ele, encontraram o valor da vida “não naquilo que é atribuível igualmente para todos, mas sim no que é peculiar e não-esquemático” (SIMMEL, 2005, p. 581). Conjuntamente, Benjamin percebe na figura do *flâneur* alguém que foge de uma normatividade e resiste a uma divisão esquizofrenizante do espaço moderno (D’ANGELO, 2006, p. 242), e analisa, nas cartas de Baudelaire, a procura por uma “harmonia, reciprocidade e

cumplicidade entre o homem e a natureza” (SOUSA, 2012, p. 3). Percebe-se, aqui, uma postura de rejeição ao modelo moderno tecnicista de espírito contabilístico; de resistência frente às regulações e às fragmentações; e uma procura pelo que há de singular em cada coisa – sua aura - e por uma relação positiva com a natureza, o corpo e o homem. Tais autores não buscam pela volta de um passado em si ou por um estado primitivo, mas sim pela sensação que deles, um dia (mesmo que isto seja somente verdade em nosso imaginário) experimentamos. A procura se dá, assim, por um estado de existência que se oponha ao mal-estar advindo de uma sociedade baseada na técnica, no isolamento e na artificialidade. Ela não está na volta de um passado histórico e literal, mas no resgate da experiência, da aura e, enfim, da capacidade de se espantar.

Nos textos fundamentais dos anos 30, [...] Benjamin retoma a questão da "Experiência", agora dentro de uma nova problemática: de um lado, demonstra o enfraquecimento da "Erfahrung" no mundo capitalista moderno em detrimento de um outro conceito, a "Erlebnis", experiência vivida, característica do indivíduo solitário; esboça, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre a necessidade de sua reconstrução para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social. O que nos interessa aqui, em primeiro lugar, é o laço que Benjamin estabelece entre o fracasso da "Erfahrung" e o fim da arte de contar, ou, dito de maneira inversa (mas não explicitada em Benjamin), a ideia de que uma reconstrução da "Erfahrung" deveria ser acompanhada de uma nova forma de narratividade. A uma experiência e uma narratividade espontâneas, oriundas de uma organização social comunitária centrada no artesanato, opor-se-iam assim, formas sintéticas de experiência e de narratividade [...] (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1996, p. 10)

Segundo Flusser (2002, p. 95), a tentativa de reconquista do espanto é, no fundo, a tentativa de dar significado à existência humana pela procura deliberada de uma segunda ingenuidade que, a partir da supressão de todos os conhecimentos a respeito das coisas, consegue redescobrir seu espanto. Walter Benjamin percebe, já na década de 1930, a tendência ao surgimento de novas formas de narrativas ligadas ao artesanato e às organizações sociais comunitárias. Ainda utilizando os conceitos de Freud, os movimentos que se colocam como alternativa ao padrão, na modernidade, procura pelo resgate de um sentimento primordial – o mesmo “sentimento oceânico” analisado por Freud em “O mal-estar da civilização”. Tal sentimento evocaria a experiência, a aura e o espanto que perdemos junto com a técnica e o isolamento; resgataria uma relação mais positiva, prazerosa, e menos reativa com a natureza, o corpo e o social; restabeleceria,

na esfera final, nossa face religiosa perdida no materialismo e na História. Busca-se, portanto, por um retorno simbólico, uma reinterpretação contemporânea para o sentimento religioso que um dia tivemos.

Para compreendermos como isso se configura na prática, estudaremos, a partir daqui, um dos exemplos de reação da sociedade moderna e contemporânea frente aos efeitos-colaterais da modernidade: o movimento *Do it yourself* e suas reverberações. Tal movimento tem como princípio básico a idéia de que qualquer pessoa pode fazer ou produzir qualquer coisa sem a necessidade de recorrer às estruturas industriais ou dominantes. Começaremos, assim, localizando seus princípios ético-filosóficos, apresentaremos sua trajetória desde o período pós-guerra e passaremos brevemente por sua relação com os movimentos de contracultura do século XX, movimentos sociais estes que surgem à procura de meios alternativos de existência, de novas formas de experiência e de transformação da realidade. Em seguida, associaremos suas bases a movimentos culturais contemporâneos e à cultura da internet, incitando tendências contemporâneas que tenham ligação – direta ou indireta – com sua filosofia. O intuito, aqui, não será o de analisar em profundidade a cultura DIY ou em especificidade cada uma de suas manifestações, mas dar um panorama geral da cena apresentando-a de forma ampla, demonstrar sua influência e importância como movimento alternativo nas configurações sócio-culturais de hoje, e entendê-la como expressão específica que exprime uma condição de insatisfação maior.

#### 4.1 O MOVIMENTO *DO IT YOURSELF*

A expressão *Do it yourself* é bastante ampla e pode ser aplicada a variadas circunstâncias. Ela se refere, tecnicamente, à prática de produzir algo por conta própria sem o auxílio de profissionais ou a evocação da grande indústria. Seu exercício faz com que a figura do produtor se aproxime da do consumidor, e modifica a lógica de produção e consumo tradicionais. Como princípio ou ética, o movimento questiona modelos pré-estabelecidos e estimula a capacidade de pessoas aprenderem e realizarem coisas além do que acreditam que sejam capazes. Repudiando produtos e pensamentos pré-fabricados, ela permite o contato com o diferente e com experiências novas, cultuando a originalidade, a autenticidade e o que é particular em cada coisa. Ela traduz um espírito empreendedor e influencia a experimentação, tendo como ideais a

valorização do artesanal e o estímulo à colaboração através do esforço coletivo; empodera, assim, o indivíduo e as comunidades, ao incentivar o emprego de abordagens alternativas quando há o confronto com obstáculos burocráticos ou sociais para se atingir objetivos.

Segundo Paul Atkinson (2006), o *Do it yourself* pode ser retratado como uma prática que vislumbra a processos mais democráticos. Historicamente, as atividades produtivas e criativas ligadas à cultura DIY possibilitaram o engajamento ativo dos consumidores no processo produtivo e uma expressão estética mais individual, fatores que foram praticamente restringidos pela lógica da produção em massa e pelo consumo passivo. A independência em relação às estruturas dominantes conquistada pela prática DIY e a promoção de um modo de produção mais autoral proporcionou ao indivíduo uma sensação de maior liberdade e uma relação mais próxima e íntima entre aquilo que se produz e o que se consome, ajudando assim na conquista de um sentimento religioso e de um sentido para a existência humana.

Podemos abordar o *Do it yourself* de diferentes formas: como uma atividade ou um ofício, como um passatempo, como uma necessidade financeira ou como uma escolha de estilo de vida, e podemos, também, analisá-lo como um fenômeno sócio-cultural ocorrido sob influências econômicas e ideológicas específicas. Embora a prática de produzir por conta própria seja percebida nas sociedades há longo tempo, cada cultura relaciona-se e dá significado ao fazer de forma distinta, de acordo com suas influências e constituições histórico-sociais. Se, em dado momento da História, ele foi retratado como um fator ordinário presente na vida diária cotidiana, em outro, valorou-se como comportamento político e ato de resistência frente às forças de poder majoritárias. Hoje, em comparação, percebemos certa mudança na maneira como vemos simbolicamente o *Do it yourself*, posicionando-o mais como uma filosofia que parte em direção a um modo mais ativo e participativo de relação com as coisas, a sociedade e o mundo; uma prática que vai em busca de uma harmonia com a natureza e com os homens a partir do esforço coletivo e colaborativo. É, portanto, sob a luz da História que abordaremos o movimento como um fenômeno cultural, observando sua trajetória desde quando foi concebido como uma necessidade até os dias atuais, quando ele é, agora, interpretado como um princípio ético-filosófico e um estilo de vida.

Alguns pesquisadores afirmam que o movimento *Do it yourself* surgiu originalmente na década de 1950, no momento pós-Segunda Guerra Mundial, como

uma solução à escassez de mão de obra, de recursos e de materiais, tendo sido ele o responsável por conduzir as sociedades americanas e europeias a descobrir novas formas de produzir bens de consumo. Esta foi a tese defendida pelo documentário britânico da BBC *All Mod Cons*, um dos únicos programas de televisão populares que, segundo Atkinson, tentaram construir uma história do DIY na Inglaterra. Anteriormente, a expressão *Do it yourself* fazia referência a projetos de reparos caseiros que eram feitos utilizando materiais de disposição pessoal. Durante o período pós-guerra, entretanto, além dos reparos cotidianos, as mulheres passaram a ser orientadas a aproveitar o que já tinham em casa e transformar elementos do lar em itens de necessidade básica. Assim, cortinas foram transformadas em vestidos, lenços serviram de base para bolsas, e outros materiais foram usados para produzir tudo aquilo que não poderia ser adquirido comercialmente devido à escassez de trabalhadores ou, mesmo, à falta de dinheiro.

Segundo George McKay, professor de estudos midiáticos da Universidade de East Anglia, o período de austeridade do pós-guerra na Inglaterra da década de 1950 também foi, paralelamente, justamente a época em que a necessidade, a criatividade, a juventude e as novas músicas, juntas, começaram a estabelecer uma espécie de revolução cultural. O embrião da cena musical de tal fase teve como exemplo a música skiffle – uma espécie de hibridização entre o jazz popular, o blues e o folk –, em que todos os instrumentos tocados eram feitos pelas próprias bandas, que usavam para sua produção materiais da vida doméstica cotidiana. Neste momento, foram usados desde tábuas de lavar e dedais para percussão, até caixas de madeira e cabos de vassoura como contrabaixo. Assim, a cena musical e os primórdios do rock'n'roll se associaram, desde seu primeiro momento, à produção caseira artesanal.

O que começou somente como uma prática, em 1950, foi ganhando, nas décadas seguintes, uma consciência mais reflexiva à medida que o movimento se desenvolvia, incorporando posturas políticas, muitas vezes associadas a vertentes do pensamento anarquista. O anti-mercantilismo, a ajuda mútua, o esforço coletivo e as práticas sociais alternativas foram conceitos que forneceram sustentação filosófica ao DIY, que passou a se associar e ser uma das vozes dos movimentos de contracultura que, na época, encontravam-se em grande ascensão. Foco especial deve ser dado ao punk, que, na década de 1970, tinha sua cena fortemente ligada à produção musical e midiática independente, e cujas bases ético-filosóficas defendiam posições anti-consumistas e

anti-capitalistas. A cultura punk partia da idéia de que tudo o que fosse consumido deveria ser produzido pelos próprios indivíduos, desde itens pessoais, como roupas e corte de cabelo, até as produções sociais e artísticas, como a música, os discos, os chamados “fanzines” (revistas independentes) e os programas de rádio (que eram, pela própria lógica do punk, piratas). A filosofia DIY por trás do movimento foi a grande responsável pelas clássicas músicas de poucos acordes, pela estética punk das customizações, e por todos outros trabalhos intencionalmente feitos a partir de recursos parcos. Embora, hoje, o contexto político do punk tenha se diluído e o movimento tenha se transformado, ironicamente e em grande parte, numa tendência de moda ligada à cultura e ao consumo de massa, sua origem remete a um direcionamento central: a idéia de que cada um poderia construir, modificar e criar sem a necessidade de recorrer à indústria e às grandes corporações.

#### 4.2 REVERBERAÇÕES – OS *HIPSTER* E OS *MAKERS*

Passados o punk e os movimentos de contracultura do século XX, ainda assim, a filosofia DIY permanece influenciando significativamente a cultura ocidental alternativa atual, tendo sido adaptada de modo a se encaixar no contexto específico da época contemporânea. É na conjuntura da derrocada do socialismo, do fenômeno da globalização e da ascensão de uma sociedade fortemente marcada pelo uso da tecnologia que surgirá, por exemplo, o que hoje verificamos como cultura *hipster*, um dos grandes exemplos que usa o DIY como prática e filosofia. Originários de Nova York, os *hipsters* antigamente eram, segundo o escritor Norman Mailer, os jovens americanos brancos de classe média que frequentavam os bares de jazz do Harlem, nos anos 40, e imitavam o estilo de vida dos músicos negros. Segundo Dan Fletcher<sup>8</sup> (2009), o termo *hipster* surgiu pela primeira vez justamente durante a era do jazz, quando *hip* apareceu como um adjetivo para descrever os fãs da tendência na época. Sua emergência aponta claramente para o desejo de alternativas à cultura dominante, a serem promovidas a partir de formas culturais e estéticas autênticas que escapassem do

---

<sup>8</sup> Fletcher escreveu o artigo “*Hipsters*”, publicado pela revista Times, em 29 de julho de 2009. A maior parte das referências sobre os *hipsters* inseridas nesta monografia encontram-se em tal artigo, disponível no endereço: <http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1913220,00.html>. Último acesso em novembro de 2014.



padrão. Em seu ensaio “*The White Negro*”<sup>9</sup>, Mailer (1957) se refere aos *hipsters* como existencialistas vivendo uma vida cercada pela morte, aniquilada pela guerra atômica e estrangulada pela conformidade social; pessoas, enfim, que decidiram romper com a sociedade e existir sem raízes seguindo os caminhos incertos designados pelo próprio ser<sup>10</sup>. Nos anos 50, tendo o movimento se associado à Geração *Beat*<sup>11</sup>, Jack Kerouac (2007) descreve-os como pessoas de espiritualidade especial, que vagavam pela América pegando caronas pela estrada, à procura de experiências singulares.

Na medida em que a primeira geração de *hipsters* foi se diluindo, uma nova renasceu no início dos anos 1990. Apesar de, hoje, o termo retratar mais um estereótipo criado pela mídia do que um grupo genuíno e específico, seus adeptos têm algumas características em comum. Se os *hipsters* do passado eram descritos como uma geração de jovens de classe média interessados em arte, música alternativa e novas experiências, hoje, seguem da mesma forma, também antipatizando com o padrão sócio-cultural estabelecido e vendo a cultura *mainstream* de massa homogeneizante, comercial e extremamente automatizada. Por tais razões, continuam a buscar experiências e produtos mais autênticos, dessa vez, tomando como referência a cultura DIY e algumas das tendências naturalistas do movimento *hippie*. Apesar disso, apresentam agora um paradoxo: ao mesmo tempo em que sofrem de um sentimento anti-mercadológico de nostalgia e apelo ao passado, têm uma forte relação com a tecnologia e com as lógicas de consumo vigentes. Trata-se de uma geração nitidamente dividida entre os antigos ideais do movimento e as disposições da contemporaneidade. Há uma contradição entre seus princípios e suas atitudes, pois ao mesmo tempo em que buscam um distanciamento dos padrões, acabam por, ironicamente, produzi-los; ao mesmo tempo em que procuram produtos e experiências singulares, conseguem-no a partir da lógica do mercado. Podemos tomar como exemplo a produção artesanal de cervejas, prática

---

<sup>9</sup> em português, “O negro branco”.

<sup>10</sup> o trecho original, em inglês: “[...] divorce oneself from society, to exist without roots, to set out on that uncharted journey into the rebellious imperatives of the self” (MAILER, 1957).

<sup>11</sup> A Geração *Beat*, ou movimento *Beat*, foi um grupo de escritores norte-americanos do pós-Segunda Guerra Mundial que ganhou destaque como fenômeno cultural entre as décadas de 1950 e 1960. Elementos fundamentais da cultura *Beat* incluem a rejeição às normas estabelecidas, o uso de drogas, sexualidades alternativas, o interesse em religião, a rejeição ao materialismo e modos alternativos de vida. A partir dos anos 1960, várias das características da Geração *Beat* foram incorporadas ao movimento *hippie* e a movimentos maiores de contracultura. Entre seus principais expoentes, estão os escritores Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs.

comum no mundo *hipster* que só foi possibilitada quando as empresas responsáveis por fornecer os instrumentos para sua produção perceberam a demanda. De acordo com Ana Prado, “se [os *hispters*] conseguem comprar os instrumentos para fazer cerveja em casa por um preço acessível, é simplesmente porque as empresas perceberam que havia um grupo de pessoas dispostas a gastar dinheiro - e resolveram investir nisso”<sup>12</sup>.

Essa talvez seja a razão principal para que os *hipsters* não sejam mais vistos com o olhar poético de outrora. A visão pejorativa que se instalou sobre o movimento interpreta-os comumente como “moderninhos” e “descolados” ligados à sociedade de consumo, com interesses individualistas e puramente estéticos. Muitos também argumentam que, em vez de criarem uma cultura própria, os *hipsters* atuais não fazem mais do que se apropriarem de tendências já existentes sem acrescentarem nada de novo ou original. Usando *Wayfarers*<sup>13</sup> e casacos antigos dos avós, o discurso que se instala é o de que eles simplesmente reciclam e reduzem tendências antigas, esvaziando-os de sentido. Entretanto, Zeynep Arsel<sup>14</sup>, professora de marketing da Universidade de Concórdia que estuda os *hipsters* desde 2003, tem uma opinião diferente, e argumenta que ter interesses mais “esotéricos” torna-se uma salvação cultural para aqueles que hostilizam e ao mesmo tempo se vêem cercados por uma cultura comercial que domina o cenário atual.

Dentre tantos outros exemplos de manifestações culturais ligadas ao DIY, também podemos destacar, na contemporaneidade, o surgimento do Movimento *Maker*, uma vertente mais tecnológica e técnica da cultura do *Do it yourself*. Com o crescimento e a democratização da internet, a explosão da informação e a possibilidade de acesso fácil, rápido e barato a bens de consumo variados, muitos *makers* produzem por conta própria a partir da utilização de *hardwares* e *softwares* livres<sup>15</sup> como, por

---

<sup>12</sup> Os comentários de Ana Prado fazem parte da matéria “A volta dos hippies”, publicada no site da Revista Superinteressante em outubro de 2011. O texto completo encontra-se disponível no endereço: <<http://super.abril.com.br/cultura/volta-hippies-647193.shtml>>. Último acesso em novembro de 2014.

<sup>13</sup> *Wayfares* são um tipo de óculos usado comumente em épocas passadas, e foi peça icônica do vestuário de alguns artistas famosos, como, por exemplo, o cantor Bob Dylan.

<sup>14</sup> Os comentários de Zeynep Arsel encontram-se na matéria “A volta dos hippies”, publicada no site da Revista Superinteressante em outubro de 2011. O texto completo encontra-se disponível no endereço: <<http://super.abril.com.br/cultura/volta-hippies-647193.shtml>>. Último acesso em novembro de 2014.

<sup>15</sup> *Softwares* livres são programas de computador em que adaptações e modificações em seu código podem ser feitas de maneira espontânea, sem que haja a necessidade de solicitar permissão ao seu criador.

exemplo, o Arduino<sup>16</sup>, e as impressoras 3D<sup>17</sup>. Além disso, têm como hábito o trabalho em chamados “espaços compartilhados”, ambientes que permitem o aprendizado coletivo e a co-criação. Em razão de tais características, hoje os *makers* invertem a lógica da produção terceirizada centralizada nos grandes produtores e distribuidores, saem da condição de meros consumidores e se tornam *prosumers*<sup>18</sup>, ou seja, literalmente, “produtores-consumidores”. Ao fazerem ou participarem ativamente da criação de seus próprios bens de consumo, mudam completamente o modo como se relacionam com as coisas. O movimento surgiu por volta de 2005, com o lançamento da revista *Make Magazine* - considerada a Bíblia do movimento - e do *Maker Faire* (ou Feira *Maker*), evento anual que chegou a reunir entre 50 mil e 125 mil pessoas nos Estados Unidos. Seu espírito, entretanto, já existia desde antes, tendo sido um dos grandes responsáveis pela cena de empreendedorismo tecnológico do Vale do Silício, que promoveu o desenvolvimento da computação como a vimos hoje. As famosas empresas de garagem e o surgimento da Apple, por exemplo, têm relação direta com a alma do movimento. No Brasil, o site Fazedores.com e o *hackerspace* paulistano Garoa Hacker Clube são exemplos de iniciativas *makers* no país.

#### 4.3 TENDÊNCIAS E EXEMPLOS NA CONTEMPORANEIDADE

Devemos relembrar, aqui, que o *Do it yourself* tanto pode se dar como uma prática formal ligada ao fazer manual e amador, quanto como uma postura ética que pressupõe a vida e seus caminhos como uma escolha individual e singular, incentivando a pró-atividade, o empreendedorismo (em seu sentido ontológico), e decisões que fujam da automatização. O fazer por conta própria pode ser associado, assim, a um desejo por

---

<sup>16</sup> Arduino é uma plataforma de prototipagem eletrônica de hardware livre. Ele é uma ferramenta acessível, de baixo custo, flexível e de fácil manuseio, o que permite sua utilização por amadores, artistas ou qualquer pessoa sem conhecimentos aprofundados em computação.

<sup>17</sup> Impressão 3D, ou “prototipagem rápida”, é uma tecnologia de fabricação rápida e fácil de usar que, basicamente, cria modelos tridimensionais. A partir dela, é possível desenvolver e imprimir, num processo simples, jóias, sapatos, guitarras, e uma diversidade de outros produtos de características e propriedades bastante distintas. Nos últimos anos, as impressoras 3D tornaram-se financeiramente acessíveis para pequenas e médias empresas, levando possibilidade de prototipagem da grande indústria ao público genérico.

<sup>18</sup> *Prosumer* é um termo originado do inglês que provém da junção de *producer* (produtor) e *consumer* (consumidor), e faz referência a um novo modo de comportamento do consumidor na sociedade contemporânea, centrado na produção colaborativa e na participação ativa dos consumidores na produção daquilo que consomem.

autenticidade, pela aura das coisas, e por um sentimento religioso; a uma tentativa, portanto, de produção de novas sacralidades. Potencialmente, o DIY pode se valer de uma utilidade, de uma ferramenta de protesto, de um mecanismo de resgate da criatividade, de um elemento estético ou de um exercício que promove a interação, a intervenção, a subjetivação, a responsabilidade social e a colaboração. É possível encarar este último como uma tendência contemporânea.

Percebemos, na atualidade, um processo de mudança gradual na relação entre produtor e consumidor – o chamado comportamento *prosumer* -, que anda sendo intensificado pelos fenômenos da globalização, do surgimento da internet e das mudanças climáticas. A ética do *Do it yourself* apresenta-se, nesse caso, quando uma sociedade se comporta de maneira mais ativa e colaborativa, preocupando-se com seu entorno e tomando atitudes que procurem transformá-lo positivamente. No campo das relações homem-natureza e homem-corpo, uma nova cultura está reinterpretando antigos ideais advindos do movimento *hippie* e tomando o conceito de sustentabilidade em práticas do dia-a-dia. A explosão na procura, produção e consumo de alimentos orgânicos e produtos artesanais não-industrializados, a preocupação com a origem daquilo que se consome e o ressurgimento das chamadas ecovilas<sup>19</sup> são exemplos disso. A produção autônoma, aqui, ganha similar fôlego, principalmente com as plataformas online de fácil acesso advindas da internet, como os sites de *tutorials*<sup>20</sup> e *blogs*<sup>21</sup> profissionais e amadores, como, por exemplo, o Casadecolorir, que ensina tarefas desde pintar paredes até outras produções artesanais manuais. Também podemos destacar, nessa área, a tendência atual de produção de cervejas artesanais, fato que já foi citado anteriormente.

No campo da relação homem-homem, verificamos a efervescência de novos tipos de espaços coletivos que visam a interação entre indivíduos e a práticas colaborativas diversas. Exemplo básico são as redes sociais como o Facebook, o Instagram e o Twitter, e as plataformas abertas de co-criação colaborativa que se

---

<sup>19</sup> Ecovila é uma espécie de comunidade auto-sustentável que utiliza sistemas de energia limpa e baseia-se na produção local de alimentos orgânicos. No Rio de Janeiro, temos como exemplo a Junta Local.

<sup>20</sup> Tutorial é uma forma de ensino online, geralmente gratuita, em que se exhibe passo a passo o funcionamento daquilo que busca ser aprendido.

<sup>21</sup> Blogs são, basicamente, sites pessoais de fácil uso e manutenção.

baseiam no conceito de *crowdsourcing*<sup>22</sup> - como por exemplo as plataformas *Wiki*<sup>23</sup>. Entretanto, o tópico não se limita aqui. No domínio profissional, constatamos o surgimento de espaços de compartilhamento de trabalho (chamados, em inglês, de ambientes de *co-working*), hoje colocados como uma alternativa possível ao modelo tradicional baseado no ambiente de escritório. Eles permitem que, num mesmo local, diferentes empresas e pessoas trabalhem, se relacionem e troquem experiências profissionais, fomentando o aprendizado e a produção coletiva colaborativa. No Rio de Janeiro, podemos apontar como exemplo o Templo, o Catete92, e algumas desenvolvedoras de *startups*<sup>24</sup>.

Na área da economia, a prática colaborativa também é um fenômeno em ascensão, e preza pelos ideais de empreendedorismo e responsabilidade social. Sites de *crowdfunding*<sup>25</sup> como o Benfeitoria, o Catar.se e o Queremos, mudam completamente a lógica econômica centrada nos grandes financiadores, permitindo o desenvolvimento de projetos e o fomento de shows a partir do investimento pequeno de uma grande quantidade de pessoas. Além disso, podemos constatar, no campo da economia, que a exclusão de intermediários entre o produtor e o consumidor – através de plataformas simples da internet como o Youtube e outros - foi responsável por uma verdadeira revolução no mercado da música e está modificando o mercado de cultura como um todo. Novamente, a acessibilidade dos meios e seu baixo custo faz com que a produção, a distribuição e divulgação possa ser feita de maneira tão independente quando os ideais do movimento punk um dia vislumbraram, e permitem uma criação mais autoral e autêntica, sem o foco na indústria, no lucro e no consumo de massa.

Torna-se evidente, aqui, que a internet foi um elemento fundamental para o

---

<sup>22</sup> *Crowdsourcing* é o processo de obtenção de serviços, idéias ou conteúdo necessários solicitando contribuições de um grupo variado de pessoas e, especialmente, a partir de uma comunidade on-line, ao invés de usar fornecedores tradicionais como uma equipe de funcionários contratados.

<sup>23</sup> As plataformas *Wiki* são páginas na internet que podem ser visitadas e editadas por qualquer pessoa, de maneira livre e colaborativa. Temos, aqui, como exemplo principal, o site Wikipedia, uma enciclopédia online multilíngue colaborativa de licença livre que pode receber contribuições e edições de qualquer usuário.

<sup>24</sup> *Startups* são empresas recém-formadas que ainda encontram-se em fase embrionária de desenvolvimento. Por essa razão, os espaços que se dedicam a apoiar-las e dar a elas sustentação são fundamentais para que se tornem sólidas e bem-sucedidas no mercado.

<sup>25</sup> *Crowdfunding* (ou, em português, “financiamento coletivo”) consiste na obtenção de capital para iniciativas de interesse coletivo através da agregação de múltiplas fontes de financiamento, em geral pessoas físicas interessadas na iniciativa. São exemplos que usam esse conceito para esse caso os sites de financiamento Benfeitoria.com, Catar.se e Queremos.com.

surgimento de diversas novas expressões e modalidades sócio-culturais nunca experimentadas anteriormente, mas cujas características dialogam diretamente com o movimento DIY. Sendo a internet um sistema global capaz de conectar bilhões de usuários no mundo inteiro através de uma lógica de redes interligadas, e sua natureza permitindo a disposição de uma gigantesca gama de recursos de informações e serviços a serem oferecidos, potencialmente, por qualquer um, a internet se apresenta – pelo menos a primeiro momento - como uma ferramenta democrática de estímulo à produção, à experimentação e ao empreendedorismo, aproximando indivíduos e promovendo práticas comunitárias colaborativas.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Real é aquilo no que acreditamos. Durante a época pré-cristã o real era a natureza, e as religiões pré-cristãs acreditam nas formas da natureza que divinizam. Durante a Idade Média, o real era o transcendente, que é o Deus no cristianismo. Mas a partir do século XV o real se problematiza. A natureza é posta em dúvida, e perde-se a fé no transcendente. Com efeito, nossa situação é caracterizada pela sensação do irreal e pela procura de um senso novo de realidade. Portanto, pela procura de uma nova religiosidade. (FLUSSER, 2002, p. 13)

Pensando no movimento *Do it yourself* como um dos diversos exemplos possíveis de movimentações, verificáveis hoje no mundo contemporâneo, que partem em busca de uma maior liberdade e de novas formas de conformações sociais, cujos princípios e anseios vão de encontro com os paradigmas da Modernidade, percebemos que Walter Benjamin, afinal, estava certo. Quando Benjamin (1996) especula, ao vislumbrar sobre o futuro, a efervescência de uma experiência e uma narrativa espontâneas, provindas de uma organização social comunitária centrada no artesanato, que se oporiam às formas sintéticas de experiência e de narrativa de seu tempo, a correlação entre tal suposição e a realidade que se deu a partir do período pós-Segunda Guerra Mundial é evidente. Em uma sociedade cujo modelo apoia-se na técnica e no isolamento dos indivíduos, é natural que forças opositoras apostem em ideais que tenham como base a prática artesanal e a noção de comunidade. Ao longo do último capítulo, pudemos perceber que as manifestações ligadas ao movimento DIY centram-se todas nesses dois pilares; podemos concluir, portanto, com a expectativa de que serão justamente essas as bases motoras para as forças de transformação da sociedade moderna. E parece que a mudança já começou.

Devemos dizer aqui, entretanto, que há uma diferença significativa entre o século XX e o século XXI. Se, nos antigos movimentos de contracultura iniciados na década de 50, havia ainda um forte sentimento anti-civilizacional e uma visão utópica pela criação de uma nova sociedade, identificamos nos movimentos do século XXI, não a tentativa de mudança radical e de ruptura com os moldes sociais vigentes, mas o desejo de resgate de um sentimento religioso e de modificação branda do sistema estabelecido. O anseio de liberdade frente à modernidade é dirigido, assim, não contra a civilização como um todo, mas contra formas e exigências particulares e específicas da

época moderna. Segundo Heloisa Pait, socióloga da Universidade Estadual de São Paulo, "o mercado que resgata atividades artesanais é uma reação contra a uniformização do consumo. Mas ele só é possível por causa da abundância material na qual vivemos. E isso de modo algum questiona a sua mensagem e o seu apelo"<sup>26</sup>. Compreendida a impossibilidade de um cenário onde o grau de liberdade seja total, os movimentos atuais tratam de um restabelecimento do equilíbrio entre a regulamentação e o pulsar, sem que para isso sejam utilizadas medidas drásticas. Segundo o pensamento de Freud, podem ser considerados, dessa forma, movimentos mais maduros cuja potência de mudança pode estar mais próxima de nossa realidade atual.

Antes de concluirmos esta monografia, finalmente, cabe ressaltar que tais movimentações não podem ser pensadas como um fenômeno cultural majoritário, mas sim como uma contra-tendência aos padrões estabelecidos na modernidade. Assim, aparecem, a primeiro momento, na forma de movimentos alternativos que podem - ou poderão, ainda - ser neutralizados e postos como meras expressões estéticas, sendo assimilados à lógica do sistema capitalista ou, ainda, ser causa genuína de uma mudança nas conformações vigentes. Em relação a isso, caberá ao tempo decidir qual será sua história, elemento que, na atualidade, é por enquanto somente expectativa e devir.

---

<sup>26</sup> Esta declaração da socióloga Heloisa Pait faz parte da matéria "A volta dos hippies", publicada no site da Revista Superinteressante em outubro de 2011. O texto completo encontra-se disponível no endereço: <<http://super.abril.com.br/cultura/volta-hippies-647193.shtml>>. Último acesso em novembro de 2014.



## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATKINSON, P. **Do It Yourself: Democracy and Design**. Journal of Design History 19(1), 2006.

BARROS, C. **A Modernité, seus paradoxos e Charles Baudelaire**. São Paulo: Revista Lettres Francaise nº 8, 2007. Disponível em:  
<<http://seer.fclar.unesp.br/lettres/article/view/2030/1659>>. Acesso em outubro de 2014.

BAETELLO, Norval; LEBEDEV, Nádia. **Tédio e espanto**. In: 23ª Compós, 2014, Belém do Pará. Disponível em:  
<[http://www.compos.org.br/biblioteca/oespantoeot%C3%A9diocomp%C3%B3s2014\\_2155.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/oespantoeot%C3%A9diocomp%C3%B3s2014_2155.pdf)>. Acesso em outubro de 2014.

BAUMAN, Z. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3 edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Trad. José Martins Barbosa e Hermerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v.3)

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin, Sociologia**. São Paulo: Ática, 1991.

D'ANGELO, M. **A Modernidade pelo olhar de Walter Benjamin**. São Paulo: Estudos avançados vol. 20 no.56, jan./abr. 2006. Disponível em:  
<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v20n56/28637.pdf>>. Acesso em outubro de 2014.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1998.

FERREIRA, A. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. 3.ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FLETCHER, D. **Hipsters**. Julho de 2009. Disponível em:

<<http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1913220,00.html>>. Acesso em novembro de 2014.

FLUSSER, V. **Da religiosidade**. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 4 ed. 1984.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade – A vontade de saber**. São Paulo: Graal, 1988.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KEROUAC, J. **Geração Beat**. São Paulo: L&M Pocket, 2007.

MAILER, N. **The white negro**. 1957. Disponível em:  
<<http://www.dhs.fjanosco.net/Documents/TheWhiteNegro.pdf>>. Acesso em novembro de 2014.

MALDINI, I. **From “Do it yourself” to “Open design”: users involvement and democratization**. In: 8th Conference of the International Committee for Design History and Design Studies. 2012, Milão. Disponível em:  
<[http://www.academia.edu/4449753/From\\_do\\_it\\_yourself\\_to\\_open\\_design](http://www.academia.edu/4449753/From_do_it_yourself_to_open_design)>. Acesso em outubro de 2014.

MCKAY, George. **DIY culture – party and protest in nineties Britain**. London: Verso. 1998.

MENITA, M; TEIXEIRA, M. **A Relação entre desamparo e trauma na metapsicologia freudiana**. Disponível em:  
<[http://www.ppi.uem.br/camposocial/eventos/i\\_jornada/082.pdf](http://www.ppi.uem.br/camposocial/eventos/i_jornada/082.pdf)>. Acesso em setembro de 2014.

NEGRI, A. **Por uma definição ontológica da multidão**. Revista Lugar Comum, Rio de Janeiro- RJ, Nº 19-20, p.15-26, 2004.

NEWMAN, Michael. **Indie Culture: In Pursuit of the Authentic Autonomous Alternative**. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/10256/Indie-Culture-In-Pursuit-of-the-Authentic-Autonomous-Alternative>>. Acesso em setembro de 2014.

PRADO, Ana. **A volta da cultura do “faça você mesmo”**. Outubro de 2011. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/cultura/volta-cultura-faca-voce-mesmo>>

[conteudo-extra-643280.shtml](#)>. Acesso em setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. **A volta dos Hippies**. Outubro de 2011. Disponível em:

<<http://super.abril.com.br/cultura/volta-hippies-647193.shtml>> Acesso em outubro de 2014.

\_\_\_\_\_. **O que querem os hipsters?** Outubro de 2011. Disponível em:

<<http://super.abril.com.br/cultura/querem-hipsters-643617.shtml>> Acesso em outubro de 2014.

RABUSKE, A. **A angústia: qual sua importância no processo analítico?**. Disponível em: <<http://www.cbp.org.br/cprs/importanciaangustia.pdf>>. Acesso em setembro de 2014.

SIMMEL, G. **As grandes cidades e a vida do espírito** (1903). Mana, vol.11, no.2, p.577-591, Oct. 2005. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27459.pdf>>. Acesso em novembro de 2014.

SOUSA, J. **Walter Benjamin: Progresso e pobreza de experiência**. Revista

Desenredos, Piauí – nº 12, 2012. Disponível em:

<<http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/12-ensaio-jSaraiva-benjamin.pdf>>.

Acesso em outubro de 2014.

TREVISAN, C. **Empresas usam o conceito “wiki” para inovar**. Junho de 2007.

Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2007/06/306773-empresas-usam-conceito-wiki-de-criacao-coletiva-para-inovar.shtml>>. Último acesso em novembro de 2014.

## TEXTOS ONLINE

BENJAMIN, W. **Paris, capital do século XIX**. Disponível em: Texto disponível em:

<<http://teoriadoespacourbano.files.wordpress.com/2013/03/benjamin-w-paris-capital-do-sc3a9culo-xix-trad-kothe.pdf>>. Último acesso em novembro de 2014.

**SITES:**

blog.fazedores.com

<http://benfeitoria.com/>

<http://www.casadecolorir.com.br/>

<http://catarse.me/>

<http://www.catete92.com/>

<http://www.juntalocal.com/>

<http://www.queremos.com.br/>

<http://www.templo.co/>

**FILMES:**

All Mod Cons (BBC). Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=sEaE9YA7qpg>>. Acesso em novembro de 2014.