

La revolución de lo ordinario: La Internacional Situacionista, entre arte y política

Alejandro León Cannock*

INTRODUCCIÓN

No nos faltan razones para quejarnos. No nos equivocamos si sostenemos que en nuestro mundo algo no anda bien. Si Leibniz pudo afirmar, allá por el siglo XVII y valiéndose de piruetas metafísicas ciertamente complejas, que dentro de todos los mundos posibles nosotros habitábamos el mejor, no creo que hoy en día se animaría a realizar tantos esfuerzos argumentativos para arribar a una conclusión que la más simple de las observaciones empíricas podría tirarse abajo. Evidentemente, no vivimos en el mejor de los mundos posibles. Y si empeinado mantuviese abiertamente y sin vergüenza la defensa de su hipótesis, sólo nos quedaría lamentarnos de la miopía del filósofo alemán y confirmar con ello una sospecha lamentable que todos conocemos pero que callamos sin pudor: a los filósofos se les escapa la realidad.

Pero, ¿Qué nos autoriza a defender con tanta seguridad que estamos en un mundo que está muy lejos de cumplir medianamente con los estándares de vida buena a los que aspiramos? En nuestra opinión, la fría constatación de los hechos. En el Perú, por ejemplo, las estadísticas de pobreza y extrema pobreza¹ son muy altas; pero no sólo en términos materiales la cosa no funciona, también en el acceso a los servicios básicos como salud² y educación³ (en este rubro somos uno de los últimos países de la región). Además, los niveles de desconfianza hacia nuestros conciudadanos y las instituciones políticas y públicas⁴ son bastante elevados en nuestro país; y si nos detenemos en los

* Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Magister en Filosofía por la misma universidad con una tesis titulada "Gilles Deleuze. La pasión del pensamiento". Ha sido profesor de Filosofía, Ética y Metodología en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), y de Ética en la PUCP y en la Escuela Nacional Superior Autónoma de Bellas Artes. Interesado especialmente en temas de Estética de la Existencia (Ética y subjetividad), en el pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze y en hacer filosofía para no filósofos (Filosofía Popular: <http://www.filosofapop.wordpress.com>). Actualmente se dedica también a la fotografía.

1 11.5% y 34.8% respectivamente en el año 2009 (cfr. INEI 2011).

2 El porcentaje de desnutrición infantil en el año 2009 continuaba siendo muy alto: 18.3% a nivel nacional (cfr. INEI 2011).

3 El porcentaje de analfabetismo en el último trimestre del 2010 fue 7.2%, pero en el área rural fue 17.1% (cfr. INEI 2011).

4 Latinoamérica es la región más desconfiada del mundo. Dentro de ella, Perú, Paraguay y Brasil tienen los porcentajes más altos (cfr. Latbrometro 2010).

principales problemas que aquejan a todo el mundo, el impacto podría ser devastador.

La conclusión es evidente: algo no marcha bien. Es cierto que alguien podría respondernos: “pero las cosas siempre han sido así, siempre ha habido individuos, clases sociales y países sumamente desposeídos: es lo normal. Esto también es un hecho, no cabe duda. La historia en este sentido es irrefutable. Si ‘siempre’ ha sido así ¿Por qué hoy tendría que ser diferente?”. Este argumento no carece de lógica ni de fuerza; sin embargo ¿Qué las cosas hayan sido históricamente de una determinada forma nos impide pensar, creer o imaginar que puedan llegar a ser diferentes? La respuesta es no. Por una sencilla razón: el ámbito de la historia es el de la extensión en el tiempo del espíritu humano y este, con todas sus complejidades y pliegues, es contingente. No hay necesidad en ella, como sostuvo Hegel -e incluso Marx-. Más bien, la historia puede entenderse como el macro-recuento de movimientos, cambios, rupturas, transformaciones, tensiones, luchas; en pocas palabras, como una instantánea retrospectiva de las discontinuidades del heterogéneo devenir de lo humano, como afirmaron Foucault, Deleuze y Benjamin. Entonces, pensar que las cosas siempre han sido de una determinada manera y que, por lo tanto, seguirán siendo así sólo expresa un pensamiento orientado hacia el pasado con una carencia importante de imaginación para enfrentar lo real pues la imaginación puede entenderse como “facultad de divergencia”; es decir, de observación de lo minoritario y, gracias a ello, como liberadora de los flujos de devenir transformadores, antes aprisionados justamente bajo la eternización dominante de un conformista y conservador “así son las cosas”. La imaginación, entonces, nos da la posibilidad de pensar un curso alternativo de los acontecimientos; nos permite creer que otro mundo es posible⁵.

Un argumento que se suele esgrimir y que termina siendo, de alguna manera, una forma de justificar la actual situación del mundo es que el modelo económico y político que tenemos -capitalismo y democracia- es el mejor. Incluso algunos son más radicales y sostienen no sólo que es el mejor, sino que es el único posible y que la caída del Muro de Berlín en 1989 sumada a los desastrosos gobiernos socialistas en el siglo XX constituyen la demostración “histórica” e irrefutable de que esto es así; por ello, no nos quedaría nada más que esperar a que poco a poco la cosa mejore. A que “chorree” como decía nuestro ex presidente, Alejandro Toledo, pero ¿Qué implica sostener que sea el único modelo posible? Significa, justamente, que quien defiende esta postura ha abdicado el uso de su imaginación y que ha clausurado lo posible; en otros términos, significa, como sostuvo Fukuyama, el fin de la historia. La consecuencia que se deriva de esto es fundamental: el modelo deja de ser un producto particular del espíritu humano y sus avatares en un determinado momento de la historia; contingente, por tanto, y se identifica con lo real en todas sus dimensiones. Esto quiere

decir que se esencializa o naturaliza, haciéndose por ello universal y necesario. Lo que en un origen fue una manera, entre otras, de organizar y significar la vida humana sobre la tierra se convierte en “la” forma ideal; ésta es, claramente, una visión dogmática, religiosa e incluso fanática de comprender la realidad. Las dimensiones históricas se desvanecen y el presente se eterniza. En este contexto, la imaginación y la libertad siguen existiendo, evidentemente, pero muy restringidas y solamente usadas para elegir dentro de las posibilidades que el sistema naturalizado ofrece; pero jamás para visionar un sistema distinto. Actualmente la cuestión ético-política medular es, entonces, cómo revitalizar el poder transformador de la libertad y de la imaginación para devolverles todo su potencial crítico, esto es, revolucionario y creador.

Tenemos entonces, por un lado, una cantidad grotesca de hechos que muestra irrefutablemente que algo no marcha bien en nuestro sistema; por el otro, una ideología que pretende negar, invisibilizar o incluso justificar esta situación sosteniendo o amparándose en que éste es el mejor sistema posible, el mejor de los mundos. Se nos solicita, con ello, que apaguemos nuestra imaginación, que abduquemos nuestra libertad y que esperemos, pasivamente, que poco a poco el sistema se auto-regule y mejore la condición de todos. Claramente, ya nadie cree en la “mano invisible” del mercado que todo lo soluciona, pero sí sigue presente la idea de que, finalmente, el progreso de una economía de libre mercado es “el” camino indicado para lograr el “bienestar” social.

Para aterrizar esto solo basta con fijarse en la mayoría de discusiones actuales acerca del desarrollo de nuestro país, el Perú. Todo el mundo se concentra en el progreso económico, en la inversión privada, en el ingreso de capital extranjero, en la generación de pequeñas y medianas empresas, en los Tratados de Libre Comercio (TLC), etc. Nuestra visión del desarrollo pasa todo por lo económico, está mediatizada completamente por la acumulación de capital, por el aumento del PBI; el arte, la educación, la cultura, la historia o la ciudadanía no son parte de ningún discurso hegemónico. Frente a esto, cualquier voz disidente que critique la manera en que se hacen las cosas no sólo es acallada, sino incluso es tildada de loca. Por ello, cuando alguien osa levantar una voz de protesta contra la ideología de mercado dominante, todo el mundo se pregunta entre sorprendido e indignado: “¿Cómo se te ocurrió eso?”; esta es una muestra más de la naturalización religiosa y moral: quien se opone no sólo expresa “otra posibilidad”, sino que, más bien, se ubica en lo imposible, es el hereje que debe ser eliminado para que no ponga en peligro los dogmas sobre los que se sostiene esta visión de mundo.

¿Qué hacer frente a esto? ¿Cinismo o suicidio? ¿Es posible hallar un punto medio que nos permita revitalizar el poder crítico de la imaginación para visualizar un mundo otro? Queremos pensar que aún es factible y creemos

5 Vale la pena aclarar que el sentido en que usamos el término “imaginación” no alude a una facultad humana focalizada en un ámbito separado, otro, de lo real (algo fantástico). La imaginación es parte de lo real, pero cumple una función de oposición interna: no es otra cosa que el agente de la génesis y del cambio en lo real. En este sentido es lo “más real”, pues es quien lo crea.

que las herramientas que la Internacional Situacionista (en adelante alternativamente, IS) propuso -colectivo artístico e intelectual de los años 1950-1970 que tuvo un impacto muy importante en Europa, incluso en la revolución de Mayo del 68- podrían llegar a ser muy útiles aun hoy en día. En lo que sigue, intentaremos hacer una presentación general de esta vanguardia centrándonos básicamente en sus influencias, principales conceptos y estrategias revolucionarias.

I. HISTORIA E INFLUENCIAS

1. Por la senda de las vanguardias

La Internacional Situacionista tiene su origen en la década de 1950. Surgió del medio de un movimiento literario llamado el “Letrismo” (1946-1952), liderado por Isidore Isou y Gabriel Pomerand. El Letrismo fue una vanguardia colectiva menor dentro de la historia del arte revolucionario del Siglo XX. Los letristas, inspirados por el dadaísmo, se opusieron a los movimientos estéticos conocidos y propusieron nuevas formas, especialmente en la poesía. Abandonaron la palabra para dirigirse a sus elementos constitutivos las letras, y buscaron, a partir de ellos, crear nuevos modos de expresión. De esta manera, buscaron un nuevo nacimiento para el arte, pero manteniéndolo, sin desecharlo explícitamente, sobre el mismo suelo cultural; lo que hacía del grupo, a los ojos de Guy Debord, un colectivo conservador⁶. Por ello, hacia 1952, el “ala izquierda” del Letrismo expulsó a la fracción conservadora y se convirtió en la “Internacional Letrista”. Este nuevo colectivo “*perseguía (...) la investigación de nuevos procedimientos de intervención en la vida cotidiana*” (Debord 1957). En esta afirmación, vemos un primer esbozo de lo que será el proyecto central de la vida de Guy Debord, líder situacionista: superar el arte; es decir, realizarlo en la vida, lo cual significa hacer de él un medio para transformar la existencia individual y colectiva. *La vida como obra de arte*. Además, la declaración anterior de 1952 pone en primer plano lo que será, como veremos en los siguientes capítulos, el núcleo de los análisis del colectivo situacionista: la vida cotidiana y las diferentes estrategias que se pueden aplicar sobre ella para liberarla de la codificación social y transformarla así en expresión auténtica de los deseos individuales⁷.

Específicamente, entonces, la IS nació en 1956 en el Congreso del Alba (Italia) de la fusión, por un lado, del “ala izquierda” del Letrismo, liderada por Guy Debord y por Michèle Bernstein; y, por el otro, del Movimiento Internacional por una Bauhaus Imaginista (en adelante, alternativamente MIBI), que tenía como principal representante a los artistas Asgner Jones y Pinot-Gallizio. Este

fue un colectivo que, aunque estuvo más centrado en la producción plástica que en la práctica revolucionaria, también tuvo una mirada muy crítica sobre la sociedad, sobre todo de la visión funcionalista del urbanismo, desarrollada por la Bauhaus original y por Le Corbusier, para quienes “la forma sigue a la función”. El MIBI pensaba, críticamente, que la forma en que construimos y habitamos la ciudad determina la manera en que, finalmente, sentimos y pensamos el mundo, de ahí que centrar el urbanismo en la *función* sea una forma de someterlo (y a la vida cotidiana también) a los imperativos de eficiencia del capitalismo⁸. Por otro lado, cabe resaltar que en la creación de la IS también participó el Comité Psicogeográfico de Londres, liderado por Ralph Rumney, y que tuvo una gran importancia pues permitió el posterior desarrollo de uno de los conceptos/estrategias fundamentales de la IS: la *psicogeografía*⁹.

Viendo la historia del siglo XX retrospectivamente, la IS ha sido uno de los movimientos de vanguardia más importantes y trascendentes, aunque desgraciadamente en nuestro país es bastante desconocido, sobre todo en el ámbito académico. Supieron materializar, con éxito, las fuerzas que empujan a toda vanguardia: el uso de la creación artística como estrategia para hacer política; es decir, “*para afirmar novedades liberadoras en la cultura y la vida cotidiana*” (Debord 1957). En este sentido, la IS condensó los dos momentos claves de toda crítica de corte nietzscheano: la destrucción y la creación; momentos que expresan, a su vez, una terrible y demoledora, pero también simple y alegre constatación: aquella que nos hace tomar conciencia, como vimos en la introducción, de que la sociedad tal cual la experimentamos hoy en día no nos ofrece una existencia satisfactoria y que, por tanto, debe ser modificada, apuntando a construir así otro modo de vida, uno en el que tengamos una “experiencia inmediata del mundo” y en el que podamos “*transformar el día a día en una realidad creada y deseada*” (Plant 2008: 61). El objetivo de la IS fue, entonces, desplegar nuevas posibilidades de existencia: “*una acción revolucionaria en la cultura*”, dice Debord, “*no habría de tener como objetivo traducir o explicar la vida sino prolongarla*” (Debord 1957). Y esta prolongación de la vida es factible gracias a que, como dice Sadie Plant en relación a nuestras afirmaciones previas, “*los productos de la imaginación pueden servir como propaganda de lo posible*” (Plant 2008: 70). Por ello, Guy Debord afirma que en todas las vanguardias colectivas del siglo XX, pero básicamente en el surrealismo y en el dadaísmo, donde el recurso a la imaginación como poder es clave, existe “*la misma voluntad universalista de cambio*” (Debord 1957).

La referencia mencionada anteriormente nos hace ver que la IS no es un movimiento aislado, sino que pertenece a

6 Es justo decir que el Letrismo no fue un grupo tan conservador como lo quiere hacer ver Guy Debord. Como afirma Laurent Chollet: “Más allá de su proyecto poético revolucionario, los letristas, con Isou a la cabeza, aspiraban a un cambio real de la sociedad, transformación que reposaría, según ellos, en la juventud” (Chollet 2004: 12).

7 Es clave anticipar ahora que la “deriva” y la “psicogeografía”, en tanto nociones fundamentales de la IS para luchar contra la vida alienada del capitalismo, surgieron ya en las experimentaciones de la Internacional Letrista.

8 Asgner Jorn afirmó en Imagen y forma (1954): “La arquitectura es el último punto de realización de toda tentativa artística porque crear una obra arquitectónica significa construir un ambiente y fijar un modo de vida” (cfr. Chollet 2004: 30).

9 Cfr. Chollet 2004: 34-35.

una tradición crítica particular; sin embargo, no reproduce simplemente intentos pasados de modificación social, sino que crea una “síntesis superior” de singular importancia pues intenta ir más allá que sus predecesoras. Estas, según afirma Debord en el Documento Fundacional de 1957, han fallado en su intento de “cambiar el mundo” pues todas ellas han sucumbido al feroz poder “recuperador” del sistema que actúa de forma contra-revolucionaria al banalizar los hallazgos subversivos divulgándolos completamente esterilizados¹⁰. Esto hizo que las vanguardias, impotentes, se diluyeran, se replegaran o, en el peor de los casos, se adhirieran al sistema. Un ejemplo muy claro de esto es cómo la imagen del “Che Guevara”, líder y símbolo de la Revolución Cubana, es hoy en día un ícono del mercado y de la sociedad del consumo: representa la actitud del rebelde que está muy bien asimilada por el sistema y que, inclusive, juega un rol en él. Sobre este poder recuperador, Plant afirma: “*El espectáculo controla inclusive hasta los gestos más radicales*” (Plant 2008: 109), como los de los guerrilleros latinoamericanos o los del vandalismo juvenil devenido ícono del punk. De acá que Raoul Vaneigem, quien fuera el “segundo” más importante dentro de la IS, afirme que “*las imágenes estereotipadas de la estrella, el pobre, el comunista, el asesino por amor, el ciudadano que respeta las leyes, el rebelde, el burgués, reemplazarán al hombre, poniendo en su lugar un sistema de categorías multicopia*” (Vaneigem en: Plant 2008: 109). Así, la sociedad actual categoriza todos los modos de vida, incluso aquellos que, supuestamente, son subversivos para el sistema; ésta es su forma de controlarlos: otorgarles un rol claro y visible.

En esta tradición, fue el Dadaísmo quien marcó la pauta crítica. Todo movimiento constructivo posterior, dice Debord, lleva en sí “*un aspecto de negación, históricamente dadaísta*” (Debord 1957). Así, esta vanguardia, liderada por Tristán Tzara, tuvo una función muy importante en los primeros años del Siglo XX al constituirse como un colectivo que rechazaba directamente y en bloque todos los valores de la sociedad burguesa pues la consideraban como la culpable del fracaso de la civilización expresado en los desastres de la guerra: “*[s]e estaba masacrando a una generación en nombre de la cultura, la razón y la civilización, y esos fueron los valores que el dadaísmo se propuso destruir a su vez*” (Plant 2008: 72). Por ello, las expresiones e intervenciones violentas de los dadaístas “*se refieren principalmente a la destrucción del arte y de la escritura, y en menor medida, a ciertas formas de comportamiento (espectáculos, discursos, paseos deliberadamente imbéciles)*” (Debord 1957); en otras palabras, a los modos en que esa cultura decadente burguesa expresaba su espíritu en la vida cotidiana. Pero su rol fue básicamente negativo, por ello se les hizo complicado mantenerse al margen del sistema y, al mismo tiempo, intentar reformarlo. Así, “*su hostilidad hacia todos los códigos y principios significaba para algunos que el dadaísmo no podía ocuparse de la creación de nuevas leyes y valores, y que una majadería se colocaba sobre otra majadería sin parar*” (Plant 2008: 78). De esta forma, como su mismo nombre busca expresar, “*dada*” fue una expresión radical de rechazo a todos los

significados burgueses; por ello se ve, en esta vanguardia, una de las fuentes críticas más importantes del siglo XX a pesar de que no logren llevar a cabo una revolución radical del *statu quo*.

Por otro lado, el Surrealismo -liderado por André Bretón y salvador Dalí, y surgido de un uso poético del Freudismo que afirmaba la soberanía del deseo y del azar en relación al arte y a la vida cotidiana- prolongó y repotenció el objetivo de los dadaístas: buscó realizar acciones constructivas -no sólo destructivas- a partir de una revuelta moral con la finalidad de “*catalizar, durante un cierto tiempo, los deseos [reprimidos] de una época*”, enfrentándose así a los “*mecanismo de confusión*” de la burguesía” (Plant 2008: 78) que intentaban mantener al hombre subyugado y pasivo. Su meta: “*proponer un nuevo uso de la vida, pues eran conscientes de que la sociedad que tan alegremente los había enviado a la muerte los estaba esperando a su vuelta, si conseguían escapar, con sus leyes, su moralidad, sus religiones*” (Nadeau en: Plant 2008: 73), para seguir oprimiéndolos y enajenándolos.

Para Debord y los situacionistas, el fracaso del Surrealismo se explicaba básicamente por dos razones, una interna y otra externa. Por un lado, internamente, el error del Surrealismo fue haberse centrado demasiado en la riqueza infinita de la imaginación inconsciente; esto es, haber pensado que el inconsciente era la gran fuerza generadora y transformadora de la vida: “*El descubrimiento de la función del inconsciente fue una sorpresa, una novedad, pero no la ley de las sorpresas y de las novedades futuras*” (Debord 1957). Esto generó una excesiva focalización sobre ese aspecto de la vida humana generando, así, una unidimensionalización de su perspectiva y, con ello, una liberación inauténtica pues se sometía al hombre a una nueva ley, la del inconsciente. Por otro lado, externamente, el Surrealismo fracasó debido al gran poder del sistema capitalista para, como ya dijimos, “recuperar” todo aquello que se le oponga; así, la burguesía, al sentir el poder amenazante del pensamiento revolucionario contenido en el Surrealismo, “*lo ha podido disolver en el comercio estético*” (Debord 1957). Ejemplos de esto abundan; podríamos mencionar, simplemente, cómo rápidamente las obras de los representantes de esta vanguardia fueron asimiladas por los museos, las galerías, en fin, por todo el circuito oficial del comercio del arte.

En síntesis, de las vanguardias artísticas, entiéndase, de la Internacional Letrista, del Surrealismo y de Dadá, la IS tomó, por un lado, el diagnóstico del modo de vida burgués capitalista como profundamente enajenado; y, por el otro, su espíritu transformador, el cual se expresa a través de lo que podríamos calificar como *métodos de intervención sobre la sociedad y sobre sus estructuras e ideologías*. Por ello, la forma de actuar sobre lo social no debe ser meramente conceptual, mediante discursos, teorías o interpretaciones; por el contrario, siguiendo el imperativo propuesto por Marx en la undécima tesis sobre Feuerbach, la IS buscará no tanto interpretar el mundo, sino transformarlo¹¹. Debido a esto, en el Documento fundacional leemos:

10 Cfr. Debord 1957.

11 Cfr. Marx 1981: 10.

“Pensamos que hay que cambiar el mundo. Queremos el cambio más liberador posible de la sociedad y de la vida en la que nos hallamos. Sabemos que este cambio es posible mediante las acciones apropiadas” (Debord 1957). Se requieren, entonces, “acciones apropiadas” para generar el “cambio liberador”. La función del arte, en su sentido más amplio de creación plástica, será muy útil para la IS pues le proveerá las estrategias necesarias para llevar a cabo dichas acciones.

2. Marx y la alienación

Podríamos decir que las vanguardias artísticas constituyen la *madre* del Situacionismo ¿Y quién fue el *padre*? Los escritos del joven Marx fueron la principal referencia teórica de este colectivo¹². Del marxismo, la IS retoma el análisis del hombre moderno y de la sociedad capitalista como esencialmente alienados a causa de las condiciones de vida producidas por la Revolución Industrial, problemática hallada en textos del joven Marx como los “*Manuscritos de economía y filosofía de 1844*”, el “*Manifiesto comunista*” y “*La ideología alemana*”¹³. Para Marx, la enajenación consiste, como ya lo había señalado Feuerbach en su crítica al cristianismo, en separar al hombre de sí mismo al poner algunas de sus cualidades -o todas- en una entidad que lo trasciende y que, por diversos motivos, termina convirtiéndose en un ser absoluto que domina su existencia; el más claro ejemplo es, sin duda, la religión y sus dios como figura absoluta en función de la cual se organiza completamente la vida humana¹⁴. Marx lleva más lejos la crítica realizada por Feuerbach a la enajenación religiosa pues piensa que esta constituye sólo uno entre muchos modos de expresión de dicho fenómeno; de ahí que sostenga que, además de la alienación religiosa (el cristianismo europeo), existe una propia de la filosofía (el idealismo hegeliano) y otra de la política (el Estado burgués). Estas tres formas de desposesión de sí corresponden a lo que Marx llamó la “*superestructura*” o “*ideología*”; es decir, son las formas de enajenación de la conciencia humana. Son, en ese sentido, secundarias pues se derivan de una enajenación fundamental que puede entenderse como la causa de todas las demás: la económica. Marx llega a esta conclusión debido a su radical materialismo pues, para él, el hombre se define (*genéricamente*) como un ser que se relaciona activamente con la naturaleza, para transformarla mientras se la apropia y, así, transformarse a sí mismo y a su mundo. Esto es lo que llamó la *praxis productiva* o el *trabajo*, y es lo que, ante sus ojos, constituye, la “*esencia*” de lo humano¹⁵. De acá que la *vida humana*

-su realización o su pérdida- se juegue, principalmente, en el ámbito económico; esto es, en el espacio de los modos y las relaciones de producción. La cuestión será simple: ¿Los modos y las relaciones de producción que sostienen y se reproducen en una determinada formación social promueven la realización del espíritu a través del trabajo o, por el contrario, conducen a una cosificación¹⁶ de la esencia humana? Si ocurre lo primero, entonces, estaremos en una sociedad que permite la liberación del hombre; lo segundo, en cambio, conduce a su esclavización. De esta hipótesis “*economicista*” de la realización o enajenación humanas, se sigue que el trabajo crítico y transformativo debe orientarse básicamente a revolucionar el ámbito económico porque es ahí donde nacen, se desarrollan, pero, también, se resuelven las contradicciones y tensiones sociales; superando estas contradicciones, dice Marx, se superarán las otras.

En este contexto, y viendo el problema desde la perspectiva del *quién*, Marx señala que la clase social más desposeída es el proletariado. Esta clase está, bajo el modo de producción capitalista, absolutamente enajenada, pues, al no poseer propiedad privada, lo único que le queda como propio, su *fuerza de trabajo*, tiene que ser vendido como mercancía a cambio de un salario paupérrimo que le permite solamente sobrevivir. No vive humanamente, sobrevive animalmente. El siguiente fragmento de “*Los Manuscritos*” es muy elocuente:

“El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía (...)” (Marx 1972: 105).

Marx muestra, en “*Los manuscritos de economía y filosofía*”, cómo el proletariado está enajenado en cuatro niveles diferentes: primero, porque los productos de su trabajo no le pertenecen a sí mismo sino al dueño de la fábrica¹⁷; segundo, porque la actividad que realiza al momento de producir tampoco es suya pues la ha vendido como una mercancía más a quien lo ha contratado¹⁸; tercero, porque, al no ser dueño de su propia actividad productiva, pierde también la posibilidad de desplegar libremente su “*ser genérico*”, es decir, su capacidad de transformar la realidad¹⁹; y, finalmente, porque la propiedad privada genera una brecha entre los seres humanos (proletarios y

12 Cfr. Plant xxx: 26-27.

13 Según autores como Erich Formm y Karl Löwith, la problemática de la enajenación es el hilo conductor de la obra de Marx.

14 Para Debord, como veremos, el “*Espectáculo*” será la nueva entidad trascendente que domina la vida humana.

15 Cfr. Marx 1972: 111.

16 Sobre este tema véase Honnet 2007.

17 “El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta como un ser extraño, como un poder independiente del productor” (Marx 1972: 105).

18 “Pero el extrañamiento [la enajenación] no se muestra solo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma”, pues “el trabajo es externo al trabajador” (Marx 1972: 108).

19 “El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica” (MARX 1972: 112-113).

capitalistas) que separa a la especie de sí misma²⁰. Como consecuencia de esta cuádruple cosificación de la existencia del proletariado, Marx señala que es una clase tan desposeída que no tiene nada que perder pues no tiene nada más que su vida animal, desnuda; debido a esta condición extrema, ellos son los llamados a llevar a cabo la revolución, convirtiéndose así en el verdadero sujeto de la historia: no arriesgan nada y tienen mucho que ganar²¹.

Ahora bien, una vez trazado el mapa de las principales fuentes de la IS, veamos cuál es su lectura del mundo contemporáneo, de la “*Sociedad del espectáculo*”.

II. ¿QUÉ ES LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO?

1. Objetivo crítico: la enajenación en la vida cotidiana dentro de la sociedad del espectáculo

Como toda vanguardia, la IS tiene un objetivo hacia el cual dirige su crítica: *la sociedad en su conjunto en el periodo de su organización espectacular*. Esta afirmación implica un doble análisis. En primer lugar, que la crítica se debe concentrar en el momento que corresponde al desarrollo en Europa y el mundo del capitalismo avanzado en su alianza con el imparable despliegue de las tecnologías de la comunicación (*el periodo de su organización espectacular*). Debord considera que el paso de un capitalismo de producción a uno de consumo generalizado ha hecho que todo lo que existe, en tanto ha adoptado la *forma-mercancía*, esté mediatizado por imágenes²²: vivimos, así, una “espectacularización del mundo” que no es otra cosa que el triunfo del *simulacro* sobre lo *real*. Ahora bien, la sociedad ha devenido espectáculo porque “*es el resultado y el proyecto del modo de producción existente*”, es una “*elección ya hecha*” (Debord 1976: §17) por el capitalismo. Así, en palabras de Debord, el espectáculo “*constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante*” (Debord 1976: §7). De esta forma, para los situacionistas de clara raíz marxiana, la infraestructura determina la superestructura; esto es, la economía como expresión de los modos y de las relaciones de producción, condiciona la conciencia colectiva y, por tanto, la constitución del mun-

do humano, tanto material como simbólico. La estrategia del capital entonces, como lo fue la de la religión en su momento, es crear “un” mundo a su imagen y semejanza, “una” sociedad a su medida y, al mismo tiempo, hacerla pasar por “el” mundo²³. En síntesis, el espectáculo “*no es sino la economía desarrollándose por sí misma*”, la representación simbólica y cultural del mundo de las mercancías.

Ahora bien, este despliegue de la economía en todos los ámbitos de la sociedad está ocasionado no por el triunfo fáctico de las mercancías, sino por el primado pseudo-religioso de la *forma-mercancía*. Esta cumple el rol que jugaba Dios en la sociedad medieval dominada por el cristianismo; es, por ello, el modelo al que los seres humanos y las cosas deben adecuarse para que su existencia tenga sentido y valor. Por eso, Debord la califica como una “forma” pues es una categoría vacía que reviste todo lo que antes existía en estado singular, fluido y vivo en lo real²⁴; es un fetiche²⁵. El capitalismo se fundamenta en que todo puede venderse por tanto le urge que todo pueda convertirse en una mercancía, como decía Marx que ocurría con la fuerza de trabajo e incluso con la propia vida; se produce, se vende, se compra, se consume absolutamente todo: un chocolate, una casa, un servicio de limpieza, una idea, una imagen, una obra de arte, la tierra, las conciencias, las personas. *Todo tiene un precio*. Así, lo que el espectáculo nos hace y nos permite ver en el mundo; es decir, todo lo que aparece en él, deviene en mercancía consumible²⁶.

Asistimos así al imperio de la *forma-mercancía* sobre todo lo viviente: la educación, la salud, la ética, la política y, por supuesto, la vida cotidiana se vuelven mercancías. Una consecuencia de gran importancia es que esto hace que se eliminen las características singulares -*áuricas* como decía Benjamin- que permiten diferenciar inmanentemente las cosas²⁷; por ello, nada vale por lo que es intrínsecamente, sino solamente por su posición relativa en el mercado trascendente que distribuye y juzga el valor de los seres (como lo hacía Dios)²⁸. Se pasa entonces de considerar que cada cosa particular tiene un determinado valor en función de su uso (ligado a sus cualidades), a considerar que todo tiene un valor en sí o absoluto en tanto está revestido por la *forma-mercancía*²⁹.

20 “Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre” (MARX 1972: 113).

21 “Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar” (Marx 2007: 188).

22 El espectáculo es el capital acumulado devenido imagen (cfr. Debord 1976: §34).

23 MARX señala lo mismo en el “Manifiesto comunista”: “(...) la burguesía (...) obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las construye a introducir la llama civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza” (Marx 2007:160).

24 Debord dice que el espectáculo coagula lo que en vida es fluido, que la mercancía es metafísica (cfr. Debord 1976: §35).

25 Para DEBORD “El principio del fetichismo de la mercancía, la dominación de la sociedad por ‘cosas suprasensibles aunque sensibles’, se cumple de modo absoluto en el mercado, donde reemplaza al mundo sensible [por] una selección de imágenes que existe por encima de él, y que al mismo tiempo se ha hecho reconocer como lo sensible por excelencia” (Debord 1976: §36).

26 La mercancía es lo único visible (cfr. DEBORD 1976: §42).

27 Cfr. BENJAMIN 1989.

28 Cfr. DEBORD 1976: §42.

29 Cfr. DEBORD 1976: §6. La descripción que hace Jean Garnault en *Las estructuras elementales de la reificación de la forma-mercancía* es muy poderosa: “Pese a los avatares que ha sufrido desde Marx, la mercancía se ha conservado en tanto que forma: una forma que revista productos de la actividad creadora (de la praxis) que el trabajo asalariado ha despojado de toda humanidad; una forma que, como fiel heredera del viejo dios judeo-cristiano, ha adquirido una existencia autónoma y creado al hombre y al mundo a su imagen; una forma que engendró la antropología de un individuo aislado que permanecía privado de la riqueza de sus relaciones sociales. La mercancía es la praxis del poder: no solo el principio de disolución de la vieja civilización campesino-religiosa (a cuyos restos aún acosa), sino un modo de representación del mundo y una forma de acción sobre él, ha reducido el conjunto de la realidad social a lo cuantificable e instaurado el dominio totalitario de lo cuantitativo, su extensión a todos los sectores aún no dominados de la vida” (Garnault 1999: 54).

En segundo lugar, si bien la *forma-mercancía* es el nuevo Dios surgido de la Revolución Industrial, del capitalismo, del mercado mundial y del espectáculo; la crítica no debe ser, según piensan los situacionistas, solamente económica sino total (*la sociedad en su conjunto*). Para llevar a cabo esta tarea, aparentemente pretenciosa, es necesario privilegiar un *aspecto* de la vida humana, pero que, por su propia naturaleza, condense a todos los demás³⁰. Esta elección se fundamenta en la reinterpretación que hace la IS del problema de la alienación en Marx. Para ellos el hombre no está enajenado solamente en el trabajo, sino a lo largo y ancho de toda su vida porque lo económico ha terminado dominando todos los otros aspectos de su existencia al someterlos a la *forma-mercancía*³¹; por ello, la crítica no se debe desplegar sobre la economía política, sino, simple y llanamente, en la vida cotidiana. No obstante, desgraciadamente, hasta ese entonces -e incluso hoy en día- ésta no ha tenido la dignidad suficiente para ingresar al espacio de la reflexión intelectual por haber sido considerada demasiado trivial e insignificante³², lo que ha retrasado el movimiento de superación de la enajenación; por ello, Debord -junto a otros intelectuales no situacionistas como Henri Lefebvre³³- busca otorgarle la importancia que se merece. Para el colectivo situacionista, a diferencia de lo que comúnmente piensan los académicos, la vida cotidiana debe ser no sólo estudiada en detalle, sino, como veíamos al hablar de las vanguardias artísticas, modificada de raíz para liberarla pues ella es, finalmente, el núcleo de la vida humana:

“hay que colocar la vida cotidiana en el centro de todo (...). La vida cotidiana es la medida de todo: de la realización o más bien de la no realización de las relaciones humanas; de la utilización del tiempo vivido; de las investigaciones del arte; de la política revolucionaria” (Debord 1999: 39).

Es en ella donde nos jugamos la posibilidad de desplegar una vida auténtica o de perderla.

Pero ¿En qué consiste exactamente dicha expansión de la enajenación a todo el campo social? En que la vida ordinaria de los individuos comunes y corrientes en el ámbito laboral, pero, sobre todo, en los espacios de ocio,

está absolutamente prefigurada para que dichos individuos se conviertan, única y exclusivamente, en consumidores abstractos. Solo hay un destino, un camino a la realización y a la felicidad: consumir vorazmente los nuevos productos que el mercado nos ofrece continuamente; en esto consiste nuestra “libertad”. Para ello, la estructura del capitalismo ha generado una serie de mecanismos que formatean a los sujetos de tal manera que estos sigan la orientación que traza el sistema. El deseo es el deseo del Otro, decía Lacan; y, en este caso, el gran Otro es el capital o el espectáculo³⁴. De ahí que Debord sostenga que la enajenación a la que nos empuja la sociedad hoy en día no sea sólo la *pérdida de nuestra humanidad* en el trabajo -como veíamos que señalaba Marx en su excelente análisis de la enajenación en el trabajo en “*Los Manuscritos*”-, sino siempre y en todo lugar, pues hemos *perdido el control de nuestra propia vida*³⁵; esto significa que alguien más ha tomado ese control perdido: los grandes grupos de poder (medios de comunicación, corporaciones transnacionales, Estados, entre otros) que, para satisfacer sus intereses económicos particulares, codifican nuestras mentes y cuerpos. Sin embargo, no se debe olvidar que estos grupos tienen un nuevo Dios al cual, a su vez, obedecen: el capital; por ello, actualmente, todas las experiencias y situaciones que atravesamos construidas por el Mercado están mediatizadas por el dinero o, como ya señalamos, adecuadas a la *forma-mercancía*³⁶. Para Debord, este fetichismo alcanza su máxima perversión en la sociedad del consumo, en la que toda mercancía debe también devenir imagen para, a través de la publicidad y el marketing, poder ser visualizada y vendida en el gran mercado mundial. En esta sociedad del espectáculo, la enajenación que se expresaba en el paso del *ser* al *tener*, se profundiza en el paso del *tener* al *aparecer*³⁷.

En síntesis, el efecto principal que el sistema genera en los sujetos es que éstos no tengan la libertad y el poder de construir su propia vida; según, como diría Vaneigem, la expresión de sus propios deseos. Toda realización no sólo está mediatizada por el dinero, sino que, además, está predefinida por modelos de vida que el espectáculo impone para que, a través de ellos como sostuvimos antes, los individuos reproduzcamos y conservemos el

30 En algún sentido esto implica emular la propuesta de Marx cuando pide cambiar la infraestructura económica para cambiar el mundo. Algunos ven en esto un “reduccionismo económico”. Sin embargo, si tomamos en cuenta que para Marx la economía no es una dimensión más de la vida humana sino su centro constituyente, entonces no hay ningún tipo de reduccionismo en su propuesta.

31 Recordemos que MARX decía, en *El Capital*, que el capitalismo es el periodo de la historia en el que la producción y sus relaciones rigen al hombre en lugar de ser regidas por él. De acá su carácter religioso (cfr. Jappe 1991: 64).

32 Cfr. DEBORD 1999: 35-36. Debord señala, también, que “la vida cotidiana está siempre en otro sitio. Entre los demás” (Debord 1999: 37).

33 La contribución de Lefebvre al análisis de la vida cotidiana es de una importancia suprema. Para ello se puede mencionar su obra clave: *Crítica de la vida cotidiana*, publicada en tres volúmenes. Según Sadie Plant, una de las ideas centrales que Lefebvre defiende en este libro es que: “(...) la vida cotidiana y las mercancías, los papeles y los discursos que la pueblan constituyen la base de toda experiencia social y el verdadero ámbito de la contestación política” (Plant 2008: 106).

34 Una vez más, la forma en que Garnault lo expresa es muy elocuente: “Por eso, los ensueños de las clases dominantes son cada vez más legibles para quien sabe descifrar el texto social de la época: nada menos que la constitución de una sociedad abstracta (abstraída de la sociedad) en la que espectadores abstractos consumirían abstractamente objetos abstractos. De ese modo se conseguiría la coincidencia tan deseada entre la ideología y lo real: las representaciones se convierten en imagen del mundo para, en el límite, sustituir al mundo y edificar un mundo de la imagen, creado por el poder y vendido en el mercado. La representación consciente de su vida, como producto de su propia actividad, desaparecería entonces del espíritu del espectador-consumidor, que ya solo asistiría al espectáculo de su propio consumo” (Garnault 1999: 58-59).

35 Esta afirmación recorre la mayor parte de las publicaciones situacionistas, razón por la que sería inútil intentar mencionar lugares específicos.

36 Como sostiene Jean Garnault: la mercancía es “una forma que, como fiel heredera del viejo dios judeo-cristiano, ha adquirido una existencia autónoma y creado al hombre y al mundo a su imagen” (Garnault 1999: p. 54)

37 Cfr. DEBORD 1976: §17.

modelo; lo que no es más que perpetuar la brecha que separa, ya no al capitalistas del proletario como decía Marx, sino a quienes tiene el control de la vida, propia y ajena, de quienes no tiene ningún poder sobre sí mismos, ni material ni simbólico. Estos últimos son los nuevos enajenados, el nuevo proletariado que, adormecido por las imágenes reinantes, vive sometido.

2. La espectacularización del mundo como triunfo de la apariencia

Es necesario evitar, en este punto de nuestro análisis, una posible confusión: se suele creer que con “espectáculo” se alude a una sociedad en la que los medios y las tecnologías de la comunicación dominan la sociedad. Esto es cierto, pero es una interpretación insuficiente; o, como dice Debord, es su aspecto más superficial³⁸. La pregunta que deberíamos plantearnos es: ¿Por qué tienen tanto éxito hoy en día las tecnologías de la imagen? No es que actualmente vivamos en una sociedad espectacular porque primen dichas tecnologías; por el contrario, *porque vivimos en una sociedad espectacular* es que ellas se han desarrollado fácilmente; esto significa que existe una tendencia profunda, más allá de la “neutralidad tecnológica”, que convierte todo lo concreto y real en un puro fantasma o simulacro³⁹. Este proceso, siguiendo la famosa frase de Marshall Berman, se identifica con el desarrollo del mundo contemporáneo donde “*todo lo sólido se desvanece en el aire*”; es también una consecuencia de lo que Martin Heidegger había diagnosticado en su texto sobre la época de la imagen del mundo en la que el mundo, justamente, deviene una representación de lo real debido al desarrollo de la ciencia y de la técnica modernas, las que, luego, darán lugar a la Revolución Industrial. Este proceso también está vinculado a la famosa afirmación de MacLuhan según la cual “*el medio es el mensaje*”, lo que quiere decir que lo clave no es el contenido sino la forma; es decir, no el ser sino el *aparecer*⁴⁰. Por esto, la imagen tecnológica ha podido ganar tanto terreno hoy en día pues, como dice Debord, “*el espectáculo no es solo un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes*” (Debord 1976: §6); de esta forma, cuando hablamos de espectáculo debemos pensar en él como una ideología que domina y coloniza todos los aspectos y las dimensiones de las relaciones humanas. Los *mass media* son simplemente su expresión técnica.

Ahora bien, lo que caracteriza a esta cosmovisión es que “*todo lo que era directamente vivido, se aleja en una representación*” (Debord 1976: §15). Esta frase, presente en el primer párrafo de la “*Sociedad del espectáculo*”, sintetiza la tesis principal del movimiento situacionista: hoy, más

que nunca, nuestra sociedad asiste a un proceso de des-realización que la separa de sí misma y convierte todas las experiencias y vivencias auténticas en meras representaciones o en un *teatro de ilusiones*. La idea es que los individuos viven cada vez menos su propia vida y lo hacen sólo en la medida en que la mediatizan a través de una imagen icónica creada por el espectáculo (imagen vendible o consumible). Por ejemplo, hoy en día a inicios del siglo XXI, el desarrollo de Internet y de las redes sociales hace que muchas personas ya no experimenten directamente un viaje sino que lo “vivan” a través de las fotos, videos o narraciones que otros comparten en la Web; por otro lado, el auge de los *reality shows* hace que los tele-espectadores vivan emociones, conflictos, penas y alegrías que nos les pertenecen a través de vidas ajenas, en modelos o *vedettes*⁴¹, mientras su propia vida, des-realizada, vacía, continúa gris, sin sentido, miserable. *Youtube* es un ejemplo muy claro de cómo el mundo ha devenido simulacro⁴²; *lo real es espectacular y lo espectacular es real*, podríamos decir parafraseando a Hegel. Debord afirma que esto hace del mundo en el que los hombres y mujeres vivimos y morimos una “unidad falsa” que aparece ante los espectadores pasivos como si fuera verdadera, pero que no es otra cosa que “*el movimiento autónomo de lo no viviente*”, pues es “*la inversión concreta de la vida*” (Debord 1976: §6). En pocas palabras, y en este punto los situacionistas no están lejos de posiciones metafísicas de origen platónico, el espectáculo no es más que “*la afirmación de la vida humana como apariencia*” (Debord 1976: §8) y el olvido o alejamiento de lo real; por ello, vivimos enajenados, como lo estaban los encadenados del fondo de la caverna descrita por Platón en la *República*.

Esta sociedad espectacular desarrolla una lógica perversa de captura de las conciencias individuales. El espectáculo se presenta naturalizado, como si fuese la mismísima realidad, pues supuestamente solo lo que aparece en él tiene una existencia concreta; esto se hace evidente en la importancia que hoy en día se le da al marketing y a la publicidad en casi todos los contextos, incluso existe un marketing “personal” (y “político”) para que el individuo (el candidato) sea más visible y vendible; esto también podemos corroborarlo en la tendencia cada vez mayor de “construir nuestras vidas” en las redes sociales, como el Facebook⁴³; o en el ansia de muchos jóvenes de ser “famosos”, de salir en los programas de TV o en las páginas de sociales de las revistas. Pareciera que sólo deviniendo *imagen* pueden llegar a *ser*, que su identidad dependiera de su aparecer, como señalábamos antes; esto genera que las experiencias de los sujetos solo sean legítimas cuando estén mediatizadas por el espectáculo, por lo que aquellas que caen fuera de él no tienen una existencia concreta. La

38 Cfr. DEBORD 1976: §24.

39 El análisis que hace Gilles DELEUZE de la noción de “simulacro” en *Lógica del sentido* es magistral. Su tesis es que hoy en día, en un mundo post-metafísico, hemos abandonado la creencia en una realidad última y verdadera, estática. La propuesta de Debord es que el mundo devenido simulacro ha dejado de ser un flujo de apariencias para convertirse en una entidad trascendente que dirige nuestras vidas según sus propios designios (cfr. DELEUZE 2005: 298-300).

40 Podríamos señalar que el mensaje devenido medio, según los situacionistas, no sería otro que este: “¡Consume!”.

41 Cfr. DEBORD 1976: §60-61.

42 Cfr. BAÑUELOS 2011

43 Cfr. SIBILA 2008

moral del espectáculo reza: “*lo que aparece es bueno y lo bueno aparece*” (Debord 1976: §9).

La estrategia del espectáculo para ocultar esta reducción o unidimensionalización de la experiencia (*solo se es en el espectáculo*) es construir una imagen idealizada del mundo e identificarse a sí mismo con ella. Una representación naturalizada que se hace pasar por lo real mismo y a la que todos los individuos son empujados a adecuarse: *todos deben estar en el gran show si quieren ser algo en la vida*. De esta forma, si los sujetos, debido a sus condiciones de vida, experimentan su cotidianeidad de forma miserable, pobre y fragmentada; esto es invisibilizado por el espectáculo al presentarse como la imagen utópica, rica y unificada, de una vida soñada. Pensemos, por ejemplo, en las clásicas telenovelas mexicanas o en las películas animadas de Disney; pensemos, también en cómo el mundo entero sigue las bodas o eventos de la realeza de los países europeos como si fuese su propia boda, los individuos realizan su boda soñada o viven esos eventos a través de la boda *real* o la gala *real* de otros. He ahí el núcleo de la enajenación. El espectáculo se presenta, entonces, como el nuevo “opio del pueblo”, instrumento ideológico de dominación y de adormecimiento de las conciencias⁴⁴.

3. La proletarianización de los sujetos

452

En esta sociedad espectacular, todos los sujetos, codificados como consumidores abstractos, devienen espectadores pasivos de una realidad que se ha vuelto ajena y sobre la que, aunque no lo sepan, no tienen ningún poder. Su capacidad para controlar los hilos de su propia existencia está reducida a cero y sus posibilidades para crear su propia vida son nulas. Todas las *situaciones* que enfrentan, desde las íntimas hasta las públicas, llegan a ellos previamente modeladas por el espectáculo; no somos, pues, dueños de las representaciones que guían nuestro cotidiano andar y desandar el mundo. Así, el consumidor-espectador, “*mientras más contempla [consume pasivamente], menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo*” (Debord 1976: §17). De esta forma, vemos que la abundancia de productos e imágenes que reina hoy en día es, simultáneamente, la pobreza de vivencias propias del sujeto. El espectáculo fabrica, entonces, alienación generalizada; por eso, Debord habla de una *proletarianización del ser humano y del mundo*.⁴⁵

Pasamos así de la alienación de Marx en el siglo XIX, focalizada en una clase específica (el proletariado), en un lugar puntual (la fábrica) y en un tiempo determinado

(el de trabajo), a una enajenación generalizada en el siglo XX que abarca a todos los seres humanos sin excepción. Si la producción es alienada entonces el consumo y la vida también lo serán. Por ello, sostiene Debord, nuestro tiempo libre, el ocio, el amor, el juego, han sucumbido a la enajenación causada por la *forma-mercancía*: se ama a través del dinero, se educa gracias al dinero, se viaja con él, se vive en función de él, se juega gracias a él, etcétera.⁴⁶

Ahora bien, si este mundo “*separado pero idílico*”⁴⁷ que ofrece la sociedad del espectáculo y del consumo pudiese ser alcanzado por todos, entonces sólo así podría justificarse en alguna medida; sería como si el Paraíso prometido por la religión judeo-cristiana fuese efectivamente alcanzable⁴⁸. Sin embargo, como veíamos en nuestra introducción, estamos muy lejos de ello; por este motivo, para evitar que los *nuevos proletarios* tomen conciencia de su condición y den el primer paso para la transformación del *statu quo*, la lógica perversa del capitalismo busca mantenerlos tranquilos (adormecidos) bajo un manto infinito de imágenes que les prometen que están cerca, *muy cerca*, de lograr la dicha mediante el consumo. Hay, entonces, una alianza perversa entre la insatisfacción real que experimentamos en el día a día y la promesa futura de bienestar. Se nos dice que nuestra insatisfacción pasará, que nuestra existencia tendrá sentido y valor si accedemos a los últimos productos y servicios del mercado -si compramos el “último” automóvil o el “último” televisor- pues ellos “*revolucionarán*” nuestro modo de vida, pero es obvio que esto no sucede así; entonces, vivimos sostenidamente sobre la ingenuidad que nos hace creer en una falsa promesa de satisfacción que nunca llegará. Gracias a ello, el espectáculo, interesado sólo en vender más y más para engordar al capital, nos mantiene a la expectativa de los nuevos productos para ver si en ellos alcanzamos la realización cuando, en verdad, cada vez nos enajenamos más en el juego del consumo abstracto. Incluso, por definición, la satisfacción en el consumo es imposible pues de lograrse el capital moriría y con él el espectáculo haría lo propio. *Su vida surge de nuestra avidez*. Por ello es necesario que nuestra satisfacción sea siempre y máximamente transitoria, efímera, pasajera; para ello el capitalismo genera constantemente nuevos deseos y nuevas necesidades en el consumidor, siempre infinitos (“*¡tengo un iphone de tercera generación, pero ahora necesito el de cuarta generación!*”)⁴⁹.

Finalmente, el espectáculo ofrece la realización individual y colectiva en el consumo libre, igualitario y universal. Suena muy bien, pero una vez más es una figura retórica; esto termina siendo completamente abstracto pues los individuos normalmente no tienen el dinero

44 Cfr. DEBORD 1976: §16.

45 Cfr. DEBORD 1976: §26.

46 Cfr. DEBORD 1976: §27.

47 Cfr. DEBORD 1976: §29.

48 Lo que, sin embargo, no le quitaría su carácter alienante... sólo su rasgo perverso: ofrecer como posible lo imposible.

49 La Editorial de la Revista de la IS en su número XX, titulado “Sobre el empleo del tiempo libre”, sostiene: “Como el capitalismo moderno, para poder desarrollar el consumo cada vez más, desarrolla al mismo tiempo las necesidades, la insatisfacción de los hombres permanece igual. Su vida no toma otro significado que el de una carrera del consumo, en nombre de la cual se justifica la frustración, cada vez más radical, de toda actividad creadora, de toda iniciativa humana verdadera. Es decir que, cada vez más, esta significación cesa de aparecer a los ojos de los hombres como válida...” (Editorial Revista Internationale Situationniste 1999: 82).

para acceder a ese consumo que promete la felicidad, lo que genera que vean frustradas sus posibilidades reales de ingresar a ese mundo pleno, pero muy lejano. Por otro lado, el espectáculo le otorga sólo una libertad de elección aparente a los sujetos; les dice: puedes ser, pensar, sentir y vivir como quieras, crear tu modo de vida a tu antojo, pero lo que nunca te permite es un cambio de modelo⁵⁰. No hay verdadera elección porque ésta ya fue hecha: puedes escoger lo que quieras, pero dentro del marco de posibilidades que ya existe, que el sistema te da para poder seguir existiendo y siendo él quien controla⁵¹.

Vivimos, entonces, un mundo de simulacros, inauténtico y colonizado por la lógica del capital. ¿Qué hacer? La respuesta de los situacionistas es que sí, es posible generar un cambio; existen espacios o focos de resistencia dentro de la propia sociedad, en el arte, en la cultura, en la calle. Si toda la sociedad se ha proletarizado; entonces, la resistencia tiene que ser total, no especializada. Revolucionarios somos todos pues es nuestra tarea recuperar las riendas de nuestra propia existencia para hacer de ella algo propio. La emancipación pasará, entonces, por descolonizar el espacio social que condensa la vida humana y que es el centro de la alienación: la vida cotidiana; por ello, ahí se juega la transformación.

III. LAS PRÁCTICAS LÚDICO-REVOLUCIONARIAS

En este contexto de diseminación del poder y del control sobre todos los aspectos de la vida humana ¿Cómo resistir? ¿Dónde ubicar un bastión no colonizado para defendernos y luchar contra esa manipulación total de nuestra subjetividad que nos separa de nosotros mismos y nos impide tener una experiencia auténtica del mundo a partir de la realización de nuestros propios deseos? Este es uno de los puntos, teóricamente hablando, más complejos y problemáticos de la propuesta de los situacionistas pues, al hablar de “experiencias inauténticas” y de “vidas controladas y condicionadas”, ellos están suponiendo, al menos implícitamente, como lo hizo la mayor parte de la tradición metafísica occidental, que existe o es posible alcanzar una experiencia del mundo natural y auténtica no contaminada por factores históricos. Sin embargo, si hemos aceptado, como lo ha hecho el pensamiento del Siglo XX, que el sujeto es un producto del entramado social, entonces ¿Es posible hallar una “experiencia no contaminada” o “deseos no sociales”, en fin, una “mirada libre de condicionamientos”? Suponer esto ¿No equivaldría a reivindicar un sujeto trascendental de corte kantiano, postura indefendible después de Nietzsche?

Por otro lado, si la sociedad actual es enajenante en su totalidad ¿Dónde hallar un “lugar” que no lo sea?, ¿Fuera de la sociedad?, ¿Existe tal cosa como un “afuera originario”? En la misma línea que transitaron muchos de los filósofos, problemáticamente llamados “posmodernos” -Deleuze, Foucault, Lyotard, Baudrillard⁵²-, Debord no cree que exista tal cosa como un “afuera absoluto” o un “sujeto autónomo”⁵³.

Entonces, si no apelamos a un sujeto no condicionado para realizar la crítica de la sociedad espectacular ¿Quién la ejercerá? ¿Cómo pondremos en movimiento la revolución? ¿En nombre de qué lo haremos si todo parece haber devenido simulacro? Sin usar una terminología explícitamente afín, la Internacional Situacionista se sitúa cerca de la propuesta de Deleuze y Guattari de una “micro-ética” o de una “micro-política”⁵⁴; éstas, básicamente, sostienen que la transformación social se genera desde adentro, desde la propia immanencia del campo social, y nunca en nombre de algo más auténtico -alguna trascendencia utópica o nostálgica-. Sadie Plant lo explica claramente:

“Los situacionistas mantuvieron que, aunque la ubicuidad de las relaciones alienadas dificulta cada vez más la posibilidad de contradecirlas, siempre es posible identificar algún punto de contraste o de oposición a ellas. Los deseos, las fantasías y los placeres del individuo nunca pueden erradicarse por completo (...)” (Plant 2008: 28).

Así, la respuesta de Debord y de Raoul Vaneigem es que ellos no retornan a una supuesta naturalidad del sujeto pues saben que este siempre es un producto de condiciones sociales e históricas y que, por tanto, siempre estará determinado; sin embargo, asumir esto no debe ser una excusa para abrazar alguna forma de relativismo, nihilismo o cinismo. La crítica debe mantenerse y para hacerlo ellos proponen que una “vida auténtica” es aquella en que los individuos recuperan el control de su propia existencia; es decir, aquella en que se abocan a la “construcción de situaciones” valiéndose de las herramientas que la misma sociedad espectacular en que viven les ofrece. Justamente, como dice Plant, “[p]uesto que el hombre es el producto de las situaciones que atraviesa, es esencial crear situaciones humanas. Puesto que el individuo se define por su situación, quiere poder crear situaciones a la altura de sus deseos” (Plant 2008: 42). Los situacionistas no buscan, entonces, “salir fuera” del sistema pues no existe tal “afuera”, lo único que se puede hacer es cambiar la forma en que vivimos dentro de él, *resistiendo al crear*. Vaneigem teoriza esta resistencia proponiendo como su agente a una “sub-

50 Cfr. DEBORD 1976: §59, 62.

51 Théo Frey en *Perspectivas para una generación* lo dice con mucha elocuencia: “Una sociedad desquiciada se propone organizar su futuro por medio de la generalización del empleo de camisas de fuerza, individuales y colectivas, técnicamente perfeccionadas (casas, ciudades, territorios acondicionados), que nos impone como remedio a sus males. (...) El éxito final de este proceso en marcha (...) se denuncia desde ahora a sí mismo como la versión modernizada de una versión ya probada: el campo de concentración, en este caso desconcentrado al conjunto del planeta. Las personas serán absolutamente libres, especialmente para ir y venir, para circular, pero enteramente prisioneros de esta fútil libertad de ir y venir por las avenidas del poder” (Frey 1999: 73-74).

52 Cfr. PLANT 2008: 171-175.

53 Cfr. DEBORD 1976: §68.

54 Cfr. DELEUZE y GUATTARI 2000 y GUATTARI 1995.

jetividad radical” que reclama *estar de verdad en el mundo*⁵⁵; es ésta su noción de autenticidad y el criterio para diferenciar una vida aparente de una real⁵⁶.

Desde esta perspectiva, el revolucionario no puede ser un especialista (el artista, el obrero o el guerrillero), sino simple y llanamente el *ciudadano desposeído del control de su propia vida*. Su objetivo: recuperar el control. El método: reapropiándose del núcleo de su existencia -su espacio vital-, lo ordinario. Es éste, atravesado por todos los aspectos que conforman la vida humana (arte, economía, erótica, política, ciencia, etc.), el que debe ser reunificado para, a partir de ahí, recuperar el sentido perdido de nuestras experiencias y crear así nuevas situaciones. Para lograrlo, los situacionistas proponen una “*modificación consciente de lo ordinario*”⁵⁷ pues hemos tomado conciencia de que nuestra vida cotidiana, dominada por el capital y el espectáculo, es bastante miserable pues: (1) es el dominio de la ignorancia; (2) vivimos atomizados como consumidores aislados e impedidos de mantener una comunicación real; (3) es vida *privada*; (4) estamos sometidos a los “especialistas”; (5) es la esfera de la insatisfacción; (6) es dependiente y poco creativa; y (7) es repetitiva y rutinaria⁵⁸.

Pero ¿Cómo superar este carácter paupérrimo de la vida cotidiana? Toda revolución requiere una estrategia; el centro de la propuesta de la IS gira en torno a la “creación de situaciones”⁵⁹. En nuestro sistema, las situaciones que vivimos están ya predeterminadas con la finalidad de que los sujetos se “orienten” (material y simbólicamente) de una determinada forma que, obviamente, apunta a reproducir las estructuras básicas de aquel sistema. Debido a esto, actualmente, en términos de Agamben, el individuo ha perdido la experiencia directa del mundo, vive adormecido en un mundo de representaciones controladas⁶⁰. Nuestra realidad, diría Debord, hoy viene en “paquetes comprables”: paquetes turísticos, de viaje, de amor, de libertad, de belleza, de salud, de entretenimien-

to, de conocimiento, etcétera. Ya nadie realiza un movimiento libre de experimentación sobre, y construcción de, lo real pues todos nuestros trazos están definidos con anticipación; esto genera la clausura de lo posible, la muerte del acontecimiento, la negación del futuro y de la historia. Bajo las situaciones ya creadas por el capitalismo espectacular nada realmente nuevo puede pasar; por ello, para contrarrestar esta esclerosis de la experiencia, es que la IS propone como imperativo fundamental “crear situaciones”⁶¹. Debord lo dice claramente en el Documento Fundacional:

“Nuestra idea central es la construcción de situaciones, es decir, la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en una calidad pasional superior. Tenemos que poner a punto una intervención ordenada sobre los factores complejos de dos grandes componentes en perpetua interacción: el marco material de la vida; los comportamientos que entraña y que lo desordenan” (Debord 1957).

Esto debe dar lugar, paulatinamente, a la formación de un “urbanismo unitario”⁶²; es decir, a la creación de una ciudad al servicio de los individuos. Por ello, para la IS lo más importante es aquello que hace que cambie nuestra forma de ver las calles y no aquello que hace que cambie nuestra forma de ver el arte⁶³; por este motivo, es muy importante la manera, material y simbólica, en que está acondicionado el espacio que habitamos. Como señalamos en la introducción, su visión crítica de la ciudad y del urbanismo se centra en el funcionalismo pues consideran que éste somete la forma de habitar a las necesidades de una sociedad que busca sobre todas las cosas la eficiencia (en la producción, en los medios de transporte, en el control policial, en los centros de consumo, en la organización educativa, etc.)⁶⁴. Para los situacionistas, por el contrario, el urbanismo debe estar orientado a producir ambientes que permitan la realización total y colectiva

55 El libro clave para comprender la propuesta de Vaneigem es “Tratado del saber vivir para uso de las nuevas generaciones”.

56 Por ejemplo, en la temporada electoral peruana del 2011 surgieron varios grupos de ciudadanos que buscan resistir el embate agresivo de los medios de comunicación “comprados” que presentan información evidentemente sesgada. Un ejemplo de ellos es el colectivo Anti-prensa (<http://www.antiprensa.pe/>). Por el contrario, el programa que dirigió Jaime Bayly representa el más vil intento de formatear las conciencias de los espectadores/consumidores pasivos. Además, las diferentes expresiones de activismo o de artivismo que observamos hoy en día pueden considerarse como modos situacionistas de resistencia social y política.

57 Ejemplos aparentemente tan insignificantes como la campaña realizada en la PUCP, “La revolución de las pequeñas cosas”, son clave pues empujan a los sujetos a tomar conciencia de su lugar en lo social y a hacerse cargo de sí mismos, de sus actos y de las situaciones que crean con ellos.

58 Cfr. DEBORD 1999: 42-43.

59 THÉO FREY dice: “La tarea de reunificar el espacio y el tiempo en una construcción libre del espacio-tiempo individual y social pertenece a la revolución que viene: ella desorienta a los ‘planificadores-acondicionadores’, ella va a coincidir con una transformación decisiva de la vida cotidiana: ella será transformación” (Frey 1999: 80).

60 “En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se la ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo” (Agamben 2007: 7).

61 Garnault una vez más: “Esos gestos [desesperados], las próximas revoluciones deberán reencontrarlos inmediatamente y llevarlos a cabo sin tardanza; en tanto que destrucción del espectáculo mercantil, son portadores de la esperanza de una construcción libre de la vida. Se tratará entonces de reivindicar como propiedad del hombre todos los tesoros expoliados en beneficio del cielo del espectáculo; de hacerlos détournar en el sentido de la verdadera vida. Se nos llamará los destructores del mundo de la mercancía, no seremos sino los constructores de nosotros mismos” (Garnault: 199: 63).

62 Cfr. Ivain 1957; Kotanyi y Vaneigem: 1961.

63 Cfr. Debord 1957.

64 “Un signo muy grave de la descomposición ideológica actual es ver la teoría funcionalista de la arquitectura fundarse sobre las concepciones más reaccionarias de la sociedad y la moral. A las aportaciones parciales del primer Bauhaus o de la escuela de Le Corbusier se añade en contrapartida una noción excesivamente atrasada de la vida y de su marco” (Debord 1957).

de los individuos; es decir, la realización de sus pasiones, sentimientos y afectos más elevados, alegres, plenos, gozosos. Por ello, definen al urbanismo unitario como “*el uso del conjunto de las artes y las técnicas como medios que concurren en una composición integral del medio*” (Debord 1957), composición que debería, idealmente, conducir a aquella realización. Justamente lo que ocurre con la forma en que habitamos las ciudades hoy en día es que la posibilidad de cualquier “integración” de los individuos entre sí y de las diferentes dimensiones al interior de un mismo individuo está negada. La ciudad nos separa de los otros hombres y de nosotros mismos⁶⁵.

Para abordar esta cuestión, los situacionistas, junto con el Comité Psicogeográfico de Londres, desarrollaron la “*psicogeografía*”. Esta “ciencia” se define como el “*(...) estudio de las leyes exactas y de los efectos precisos del medio geográfico [que] actúan directamente sobre el comportamiento afectivo de los individuos*” (Debord 1957). Su principal objetivo es: hacer consciente la forma en que se orienta y controla la vida diaria, especialmente mediante el acondicionamiento de los diferentes ambientes de la ciudad⁶⁶. Esto tendría tres objetivos: primero, hacer evidente que el urbanismo actual empobrece la vida; luego, buscar los medios necesarios para subvertirlo; y, finalmente, imaginar las posibles formas deseadas en el mundo post-espectáculo. Para llevar a cabo los estudios psicogeográficos, la IS revitalizó una práctica realizada tanto por la Internacional Letrista como por los surrealistas, los dadaístas y que, incluso, se remonta a la tradición francesa de los *flâneurs* (caminantes): la deriva⁶⁷. Esta última consiste en lanzarse a caminar por la ciudad, en pequeños grupos, durante un lapso de tiempo más o menos indeterminado sin una ruta definida. La finalidad de esta “marcha a la deriva” es, por un lado, romper con los imperativos de eficiencia en el uso del tiempo que el trabajo sometido a las exigencias del capital nos impone; luego, trazar una cartografía de la ciudad no dominante, tanto espacial como afectivamente hablando. Nos explicamos: normalmente, los individuos transitamos la ciudad por las mismas rutas pues nos dirigimos generalmente a los mismos lugares y siempre a las mismas horas del día. Esto, evidentemente, marca una estructura o un hábito rígido en nuestro comportamiento y en nuestro modo de desplazarnos; por tanto, de apropiarnos de, y mezclarnos con, la ciudad y nuestros conciudadanos. Esto tiene una consecuencia inevitable: siempre estamos expuestos a la tiranía de lo Mismo, por tanto, repetimos las mismas experiencias, pasiones, vi-

siones, ideas, etc. Esto impide, como se puede deducir, la emergencia de la Diferencia en nuestro campo de posibilidades y, con ello, la creación de situaciones nuevas que permitan la liberación de acontecimientos queda negada⁶⁸. La deriva sería, entonces, una forma de adentrarse en la ciudad y sentirla desde su propia inmanencia, captando así la “calidad pasional” (psicogeográfica) de los diferentes ambientes transitados; asimismo, es un modo de abrirnos a lo inesperado, a sus peligros pero también a sus espacios de goce. *Caminar para mirar, para liberar*.

Además de lo señalado anteriormente -creación de situaciones, urbanismo unitario, psicogeografía y deriva- el colectivo situacionista propone una gran cantidad de formas de intervenir, tanto sobre el espacio público como sobre la vida privada, que contribuyen con el objetivo fundamental de esta vanguardia: subvertir el modo de comportarse que el sistema le ha impuesto a los individuos. Muchos de sus métodos son muy conocidos y sería necesario realizar un estudio especial sobre ellos. Vale la pena mencionar que, además de los ya desarrollados, el *détournement* y el plagio⁶⁹ fueron tácticas claves en sus intervenciones transgresoras.

Así, como hemos podido ver, la IS busca generar una revolución de las pequeñas cosas orientada a: 1. crear formas superiores de comunicación; 2. generar nuevos procedimientos de escritura del texto social; 3. organizar un urbanismo unitario; 4. permitir el comportamiento experimental; 5. planificar la ordenación de nuevas configuraciones de la vida cotidiana; y 6. promover la creación libre de acontecimientos⁷⁰. En pocas palabras, lograr una transformación social surgida de la aspiración de los individuos a hacer de su propia vida una obra de arte, dejando atrás su condición enajenada; esto, como vimos, está íntimamente ligado a su intención de superar el arte para realizarlo en la propia cotidianeidad. El arte y la política unidos a favor de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2007) *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

ANTIPRENSA.PE (<http://www.antiprensa.pe/>)

Archivo Situacionista (2011) (<http://www.sindominio.net/ash/>)

65 Es evidente que Lima no está pensada de tal forma que posibilite encuentros libres y gozos entre sus habitantes con la finalidad de generar comunidad. La marcha, como medio de transporte, es muy poco común. Los espacios públicos son escasos. Las actividades, artísticas o culturales, en los exteriores, si bien han aumentado en los últimos años, no son la norma. La comunidad real, la ciudadanía, es muy débil; priman, por el contrario, los individuos aislados, unificados solo cuando se “encuentran” en los centros comerciales en tanto consumidores abstractos.

66 Esto ha sido desarrollado también por Michel Foucault cuando trabaja el modo en que las sociedades disciplinarias producen no solo saberes que les permiten ejercer control sobre la población sino también poderes, instituciones e incluso una arquitectura particular. Véase, por ejemplo, Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad, entre otros.

67 Cfr. DEBORD 1958.

68 Muchas veces las personas me dicen que su vida es monótona, rutinaria, aburrida, que no se encuentran con gente interesante, que no hallan el amor de su vida, que no tienen vivencias intensas, etc. Y yo les pregunto: ¿qué han hecho para encontrar todo eso que buscan? Evidentemente, si de lunes a viernes trabajan en el mismo lugar hace 5 años, van al mismo gimnasio, salen al cine o a comer con el mismo amigo o amiga; si el fin de semana van al mismo bar o a la misma discoteca... ¿qué posibilidades hay de que algo diferente ocurra? Muy pocas.

69 Cfr. Editorial de la Revista Internationale Situationniste 1959.

70 Cfr. DEBORD 1999: 51.

- BAÑUELOS, Jacob (2011) Youtube como plataforma de la sociedad del espectáculo. En: Revista Razón y Palabra. (<http://www.razonypalabra.org.mx/N/n66/varia/jbanuelos.pdf>).
- BENJAMIN, Walter (1989) La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: Discursos interrumpidos I. Buenos Aires: Taurus. [Versión web: <http://diego-levis.com.ar/secciones/Infoteca/benjamin.pdf>]
- CHOLLET, Laurent (2004) Les Situationnistes. L'utopie incarnée. París: Gallimard.
- CONSTANT (1959) Otra ciudad para otra vida. En: Revista Internationale Situationniste, n° 3, 1959. [versión web: (<http://www.sindominio.net/ash/>)].
- DEBORD, Guy (1976) La sociedad del espectáculo. Madrid: Castellet editor.
- DEBORD, Guy (1957) Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional (Documento Fundacional). En: Archivo Situacionista (2011) (<http://www.sindominio.net/ash/>).
- DEBORD, Guy (1999) Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana, pp. 35-52. En: Discurso sobre la vida posible. Textos situacionistas sobre la vida cotidiana. César de Vicente Hernando (ed.). Navarra: Sediciones. [Revista Internationale Situationniste, N° 6, 1961].
- DEBORD, Guy (1958) Teoría de la deriva. En: Revista Internationale Situationniste, n° 2, 1958. [versión web: (<http://www.sindominio.net/ash/>)].
- DELEUZE, Gilles (1999) Post-data sobre las sociedades de control. En: Conversaciones. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles (2005) Lógica del sentido. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2000) Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2. Valencia: Pre-textos.
- Editorial Revista Internationale Situationniste (1999) Sobre el empleo del tiempo libre, pp. 81-84. En: Discurso sobre la vida posible. Textos situacionistas sobre la vida cotidiana. César de Vicente Hernando (ed.). Navarra: Sediciones. [Revista Internationale Situationniste, N° 4, 1960].
- Editorial Revista Internationale Situationniste (1959) El desvío como negación y como preludio. En: Revista Internationale Situationniste, n° 3, 1959. [versión web: (<http://www.sindominio.net/ash/>)].
- FREY, Théo (1999) Perspectivas para una generación, pp. 73-80. En: Discurso sobre la vida posible. Textos situacionistas sobre la vida cotidiana. César de Vicente Hernando (ed.). Navarra: Sediciones. [Revista Internationale Situationniste, N° 10, 1966]
- GARNAULT Jean (1999) Las estructuras elementales de la reificación, pp. 53-64. En: Discurso sobre la vida posible. Textos situacionistas sobre la vida cotidiana. César de Vicente Hernando (ed.). Navarra: Sediciones. [Revista Internationale Situationniste, N° 10, 1966].
- GUATTARI, Felix (1995) Cartografías del deseo, Buenos Aires: La marca.
- HONNETH, Axel (2007) Reificación. Buenos Aires: Katz.
- Instituto Nacional De Estadística E Informática (2011) <http://www.inei.gob.pe/>
- IVAIN, Gilles (1957) Formulario para un nuevo urbanismo. En: Revista Internationale Situationniste, n° 1, 1957. [versión web: (<http://www.sindominio.net/ash/>)].
- JAPPE, Anselm (1991) Guy Debord. París: Denoël.
- KOTANYI, Attila y VANEIGEM Raoul (1961) Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario. En: Revista Internationale Situationniste, n° 6, 1961. [versión web: (<http://www.sindominio.net/ash/>)].
- Latbrometro Informe Perú (2010) http://www.contexto.org/pdfs/LATBROMETRO_INFORME_PERU_1995_2010.pdf
- LEFEBVRE, Henri (1972) La vida cotidiana en el mundo moderno. Madrid: Alianza Editorial.
- LÖWTH, Karl (2007) Max Weber y Karl Marx. Barcelona. Gedisa.
- MARX, Karl (1972) Manuscritos. Economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2007) El manifiesto del partido Comunista. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1981) Tesis sobre Feuerbach, pp. 7-10. En: Obras Escogidas, Editorial Progreso: Moscú. Tomo I.
- Revista Antrophos (2010) Número 229.
- RIAL UNGARO, Santiago (2007) Guy Debord y el *backstage* de la sociedad del espectáculo. Madrid: Campo de Ideas.
- SADIE, Plant (2008) El gesto más radical. La internacional situacionista en una época posmoderna. Madrid: Errata naturae editores.
- Sección Inglesa de la Internacional Situacionista (2007) La revolución del arte moderno y el moderno arte de la revolución. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- SIBILA, Paula (2008) La intimidad como espectáculo. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- VANEIGEM, Raoul (1977) Tratado del saber vivir para uso de las nuevas generaciones. Barcelona: Anagrama.