

Os comunistas tornaram-se ambientalistas: mutações políticas na indústria cinematográfica

Rodolfo Rorato Londero

Resumo:

O objetivo deste artigo é analisar as mutações políticas ocorridas na indústria cinematográfica a partir de três filmes: as duas versões de *O dia em que a Terra parou* (1951; 2008) e o mais recente filme da série 007, *Quantum of solace* (2008). Enquanto a análise concentra-se no terceiro filme citado, os dois primeiros servem como introdução ao assunto. Por mutações políticas, compreendem-se as mudanças históricas ao longo da segunda metade do século XX e início do século XXI – da Guerra Fria ao aquecimento global. Percebe-se que, apesar dos temas serem outros – da “crise política” à “crise ecológica” –, persiste um espectro do comunismo na produção cinematográfica contemporânea, recorrente da hibridação entre marxismo e pensamento ecológico.

Palavras-chave: Comunismo, Ambientalismo, Cinema

Abstract:

The present paper aims to analyze the political mutations occurred in the cinematographic industry based on three motion pictures: the two versions of *The day the earth stood still* (1945;2008) and the most recent film of the 007 series, *Quantum of solace* (2008). Whilst the analysis focuses on the third afore motioned film, the first two serve as an introduction to the issue. By political mutation it is to be understood the historical changes through the second half of the twentieth century until the beginning of the twenty-first - from the Cold War to Global Warming. Regardless the modification of the themes – from “political” to “ecological” crisis – it is noticeable a persistent façade of communism in contemporary cinematographic production; an advent of the hybridization of Marxism and ecological thinking.

Keywords: Communism, Environmentalism, Film

Quem assiste as duas versões de *O dia em que a Terra parou* (*The Day the Earth Stood Still*) – a versão original de 1951, dirigida por Robert Wise; e o *remake* de 2008, dirigido por Scott Derrickson –, percebe uma profunda mudança temática em decorrência dos 57 anos que separam as duas versões. Na versão de Wise, o alienígena Klaatu vem a Terra para evitar a guerra nuclear entre as nações. Na versão de Derrickson, o mesmo Klaatu vem (ou retorna?) para evitar a destruição do meio ambiente terrestre. Entretanto, do contexto histórico da Guerra Fria que configura praticamente toda a segunda metade do século XX ao contexto do aquecimento global que

abre o século XXI, saímos de uma “crise política” e entramos numa “crise ecológica”, mas as representações culturais permanecem as mesmas, ou seja, as soluções vêm de fora. Esta alteração meramente temática é explicada pela lógica da indústria cultural: “Para a cultura industrial, o presente histórico é medida de todas as coisas, ela não temerá a adaptação livre, o anacronismo, a transplantação do passado no presente, a reciclagem do antigo em termos modernos” (LIPOVETSKY, 1989: 210). Mas já que o presente é outro e, portanto, os temas são outros, por que não fazer um novo filme, ao invés de um *remake*?

A obrigação de renovação própria das indústrias culturais não tem, evidentemente, nada a ver com a “tradição do novo” característica da arte moderna. À diferença da radicalidade vanguardista, o produto cultural se molda em fórmulas já experimentadas, é inseparável da repetição de conteúdos, de estruturas, de estilos já existentes (LIPOVETSKY, 1989: 209).

É o que ocorre na versão de Derrickson que, apesar de abordar um conteúdo diferente, apresenta a mesma estrutura do filme anterior, a do filme de catástrofe (SONTAG, 1987). Walter Benjamin, em suas anotações sobre o capitalismo do século XIX, já definia paradoxalmente a lógica do mercado como “o eterno retorno do novo” (BENJAMIN, 1989: 169), algo traduzido para o capitalismo pós-moderno como “pensar historicamente o presente em uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira” (JAMESON, 2006: 13). As mudanças histórico-temáticas são evidentes entre as duas versões, mas o discurso catastrófico mantém-se, como percebemos no diálogo da versão de 2008 entre as personagens Klaatu e Dra. Helen Benson:

KLAATU: This planet is dying. The human race is killing it.
BENSON: So you've come here to help us.
KLAATU: No, I didn't.
BENSON: You said you came to save us.
KLAATU: I said I came to save the Earth.
BENSON: You came to save the Earth... from us! You came to save the Earth from us!
KLAATU: We can't risk the survival of this planet for the sake of one species.
BENSON: What are you saying?
KLAATU: If the Earth dies, you die. If you die, the Earth survives. There are only a handful of planets in the cosmos that are capable of supporting complex life.
BENSON: You can't do this.
KLAATU: This one can't be allowed to perish.
BENSON: We can change! We could still turn things around!
KLAATU: We've watched, we've waited, and hoped that you would change.
BENSON: Please.
KLAATU: It's reached the tipping point. We have to act.
BENSON: Please.
KLAATU: We'll undo the damage you've done and give the Earth a chance to begin again.
BENSON: Don't do this. Please. We could change. We can change.

KLAATU: The decision is made. The process has begun.¹

Para o mundo não morrer e, portanto, *para não morrermos*, precisamos mudar – esta é a mensagem da versão ecológica de 2008, semelhante à da versão política de 1951: para as nações não entrarem em guerra nuclear e, portanto, *para não morrermos*, precisamos mudar, precisamos da paz mundial. Entretanto, ainda que o retorno do antigo como novidade seja a lei da indústria cultural, o que a versão ecológica não consegue impedir é uma infiltração silenciosa da versão política, como notamos no diálogo da versão de 2008 entre as personagens Klaatu e Professor Barnhardt a respeito de uma saída para o dilema ecológico:

BARNHARDT: There must be alternatives. You must have some technology that could solve our problem.

KLAATU: Your problem is not technology. The problem is you. You lack the will to change.

BARNHARDT: Then help us change.

KLAATU: I cannot change your nature. *You treat the world as you treat each other.*²

As relações assimétricas entre as classes sociais ressurgem como relações assimétricas entre homem e natureza. Nossa hipótese, portanto, parte da seguinte observação: como desde a Guerra Fria³, um espectro do comunismo continua a rondar a indústria cinematográfica,

1. Tradução livre do original: “KLAATU: Este planeta está morrendo. A raça humana está o matando. / BENSON: Então você veio aqui para nos ajudar. / KLAATU: Não, eu não vim. / BENSON: Você disse que veio nos salvar. / KLAATU: Eu disse que vim salvar a Terra. / BENSON: Você veio salvar a Terra... de nós! Você veio salvar a Terra de nós! / KLAATU: Nós não podemos arriscar a sobrevivência deste planeta por causa de apenas uma espécie. / BENSON: O que você está dizendo? / KLAATU: Se a Terra morrer, vocês morrem. Se vocês morrerem, a Terra sobrevive. Há somente um punhado de planetas no cosmo capaz de sustentar formas de vida complexas. / BENSON: Você não pode fazer isso. / KLAATU: Este planeta aqui não pode perecer. / BENSON: Nós podemos mudar! Nós ainda podemos virar o jogo! / KLAATU: Nós observamos, aguardamos e esperávamos que vocês mudassem. / BENSON: Por favor. / KLAATU: Chegou o ponto crítico. Precisamos agir. / BENSON: Por favor. / KLAATU: Nós desfaremos os danos que vocês fizeram e daremos a Terra uma chance para começar novamente. / BENSON: Não faça isto. Por favor. Nós poderíamos mudar. Nós podemos mudar. / KLAATU: A decisão foi tomada. O processo já começou.”

2. Tradução livre do original: “BARNHARDT: Deve haver alternativas. Vocês devem possuir alguma tecnologia que poderia resolver nosso problema. / KLAATU: O problema de vocês não é tecnológico. O problema são vocês. Vocês carecem de vontade para mudar. / BARNHARDT: Então nos ajude a mudar. / KLAATU: Eu não posso mudar a natureza de vocês. *Vocês tratam o mundo como tratam uns aos outros.*”

3. Segundo Carroll, “a simpatia pelo monstro, por outro lado, não é uma possibilidade explorada nos filmes de monstro da década de 1950. Insetos gigantes, vegetais carnívoros e alienígenas de olhos saltados não provocam compaixão; é difícil imaginar estender a mão caridosa a uma tarântula do tamanho de um trator. Esses monstros são intrusos e, sem dúvida, o lugar deles é fora. A única maneira de entrarem, por assim dizer, é pela

mesmo esta voltada agora para temas ecológicos. Usamos as versões de *O dia em que a Terra parou* apenas como introdução ao assunto, pois nos concentraremos no mais recente filme da série 007: *Quantum of solace* (2008), dirigido por Marc Forster. Aqui o tradicional vilão comunista transmuta-se em um vilão ambientalista, sem alterar, contudo, a estrutura desta franquia cinematográfica iniciada em 1962.

O movimento ecológico como espectro do comunismo

Edgar Morin, um pensador marxista em suas primeiras obras, introdutor do conceito de indústria cultural na França (MATTELART; MATTELART, 1999: 91), já percebia em 1975, em suas notas sobre o espírito do tempo, que

a consciência ecológica é historicamente uma maneira radicalmente nova de apresentar os problemas de *insalubridade*, de *nocividade* e de *poluição*, até então julgados excêntricos com relação aos “verdadeiros” temas políticos: esta tendência se torna um projeto político global que põe em causa a *organização* de uma sociedade, já que ela critica e rejeita tanto os fundamentos do humanismo ocidental quanto os princípios de crescimento e de desenvolvimento que propulsam a civilização tecnocrática (MORIN, 2003: 183-184; grifos do autor).

Colocar em causa a organização de uma sociedade capitalista é repensar um dos seus principais pilares: o consumo. Então não é de estranhar as repercussões políticas de um problema ecológico como o aquecimento global: não há uma insensibilidade ecológica e talvez nem mesmo uma preocupação econômica (redução do PIB, desemprego, etc.) por parte dos Estados Unidos ao recusar sua participação no Protocolo de Quioto, mas um interesse ideológico em manter a ordem capitalista. Entretanto, antes que nos interpretem equivocadamente, esclarecemos que consciência ecológica e capitalismo não são mutuamente contrários, como mostra Morin ao comentar a primeira:

Entretanto, é tanto no seio do marxismo quanto alhures que surgiram, desde 1967, tomadas de consciência capitais. Começa-se a compreender que a revolução não é necessariamente a abolição do capitalismo, a liquidação da burguesia, pois a máquina social reconstitui, reproduz uma nova classe dominante, uma nova estrutura opressiva. Começa-se a compreender que na raiz da estrutura fenomenal da sociedade há estruturas gerativas que orientam tanto a organização da sociedade quanto a organização da vida. Está aí o sentido profundo do termo por outra parte muitas vezes mitologizado como revolução *cultural*, no Oriente e no Ocidente (MORIN, 2003: 194; grifo do autor).

invasão forçada. E, evidentemente, a invasão é a preocupação principal dos filmes do ciclo de ficção científica da década de 1950. Além disso, fica bem claro que esses invasores são na realidade dublês da AMEAÇA COMUNISTA INTERNACIONAL” (CARROLL, 1999: 291).

Ainda que o althusserianismo, versão do marxismo adotada por Morin, apresente imprecisões ao afirmar que “a ideologia não tem história” (ALTHUSSER, 1983: 82), ou seja, ao postular uma estrutura de dominação indiferente às condições históricas, igualando relações tão diferentes como aquelas entre senhores e escravos, nobres e servos, burgueses e proletariados, etc., é possível, de fato, uma convivência entre organização da sociedade (capitalismo) e organização da vida (meio ambiente), um *consumismo reduzido*, se assim podemos afirmar. Entretanto, mesmo este consumismo reduzido ataca uma das formas mais praticadas de capitalismo: o liberalismo, pois subjuga a liberdade dos interesses econômicos ao desenvolvimento sustentável – um capitalismo de natureza (em analogia ao capitalismo de Estado), ou seja, um capitalismo regulamentado pelos interesses de equilíbrio ambiental.

Mas deixemos este debate para outro momento e continuemos a seguir a “revolução cultural” indicada por Morin até chegar a *O ponto de mutação* (1982), *best-seller* de Fritjof Capra que interpreta, a partir de uma visão orgânica e ecológica, as diversas áreas do conhecimento (ciências naturais, biológicas, médicas, sociais, econômicas, etc.). O que nos interessa aqui é um estranho híbrido redescoberto pelo autor:

O conhecimento ecológico é sutil e dificilmente pode ser usado como base para o ativismo social, uma vez que as outras espécies – sejam elas as baleias, as sequóias ou os insetos – não fornecem energias revolucionárias para que se mudem as instituições humanas. Foi provavelmente por isso que os marxistas ignoraram por tanto tempo o “Marx ecológico”. Estudos recentes trouxeram à luz algumas das sutilezas do pensamento organicista de Marx, mas elas não interessam à maioria dos ativistas sociais, que preferem organizar-se em função de questões mais simples (CAPRA, 1995: 200).

O ativismo do *Greenpeace*, ou seja, a consciência ecológica enquanto “projeto político global” (MORIN), desmente boa parte da afirmação de Capra, mas o que permanece é este “Marx ecológico” – entre aspas, pois Marx “[...] estava cômico do impacto ecológico da economia capitalista, como podemos apreciar em muitas de suas afirmações, *por mais incidentais que possam ser*” (Capra, 1995: 199; grifo nosso). Para o autor,

No tempo de Marx, quando os recursos eram abundantes e a população pequena, a força de trabalho era, de fato, a mais importante contribuição para a produção. Mas, à medida que o século XX avançava, a teoria do valor da força de trabalho foi perdendo sentido e, hoje, o processo de produção tornou-se tão complexo que já não é mais possível separar nitidamente as contribuições como terra, trabalho, capital e outros fatores (CAPRA, 1995: 198-199).

Entretanto, John Bellamy Foster, ao revisar o pensamento de Marx em *A ecologia de Marx* (2005), constata que, “no tempo de Marx”, já se configura uma profunda crise ecológica que norteia sua obra fundamental, *O capital* (1867): a baixa fertilidade do solo inglês em decorrência da separação entre campo e cidade.

A produção capitalista congrega a população em grandes centros e faz com que a população urbana tenha uma preponderância sempre crescente. Isto tem duas conseqüências. Por um lado, ela concentra a força-motivo histórica da sociedade; por outro, ela perturba a interação metabólica entre o homem e a terra, isto é, impede a devolução ao solo dos seus elementos constituintes, consumidos pelo homem sob a forma do alimento e do vestuário; portanto, ela prejudica a operação da condição natural eterna para a fertilidade duradoura do solo... (Marx *apud* FOSTER, 2005: 219).

A separação entre campo e cidade – ocasionando, na Inglaterra do tempo de Marx, a poluição do rio Tâmis com dejetos humanos que, caso não houvesse separação, seriam aproveitados como adubo natural, solucionado assim a corrida ao guano peruano (um fertilizante natural até hoje importado) – é o que Marx denomina como “falha metabólica” (FOSTER, 2005: 201). Para corrigir esta falha, ou seja, para regular a interação metabólica entre homem e natureza, Marx planejou “[...] medidas voltadas para a eliminação da divisão antagônica do trabalho entre cidade e campo [que] incluía restauração e melhoria do solo através da reciclagem dos nutrientes do solo” (FOSTER, 2005: 237). Reunidas na imagem utópica da *pequena comuna agrária-tecnológica*, tais metas da sociedade pós-revolucionária ou, segundo Marx, da sociedade dos “produtores associados”, povoam o imaginário dos partidos verdes: no romance de ficção científica *Silicone XXI* (1985), Alfredo Sirkis, um dos fundadores do Partido Verde brasileiro, propõem modelos semelhantes denominados “fazendas solares”:

A produção de alimentos era toda ela à base de adubos naturais e defensivos biológicos. Cada unidade gerava sua própria energia através de coletores solares fotovoltaicos, nas regiões de acesso mais difícil. Todas elas eram informatizadas e interligadas entre si através da rede telemática rural e com acesso às outras redes nacionais e internacionais, o que possibilitava um bom fluxo de informação (SIRKIS, 1989: 159-160).

Na utopia de Sirkis há, inclusive, “algumas [fazendas solares] orientadas por ritos marxistas-leninistas” (SIRKIS, 1989: 160). Mas a falha metabólica entre homem e natureza, manifestada na divisão entre campo e cidade, é antes a alienação entre o próprio corpo do homem e a “natureza tal como ela existe fora dele” (Marx *apud* FOSTER, 2005: 108): o que existe fora de mim pertence a mim. Surge no horizonte desta alienação biológica a propriedade privada, como demonstra Sartre: “A inerte separação, que encerra [a] vida íntima [do proprietário] como materialidade significante entre quatro paredes, constitui-o a ele próprio como uma molécula material entre moléculas” (SARTRE, 2002: 307). Portanto, o comunismo, enquanto abolição da propriedade privada, é também “a verdadeira resolução do conflito entre existência e ser” (Marx *apud* FOSTER, 2005: 116).

A metáfora biológica em Sartre, para retornamos ao filósofo francês, não é apenas um recurso retórico, pois, a partir do conceito de *escassez*, o autor reconhece a natureza – fundamentalmente ela, mas não apenas ela – como terceiro elemento formador da dialética dominador-dominado: “O roubado não é o contrário do ladrão, nem o explorado o contrário

(ou o contraditório) do explorador: explorador e explorado são homens em luta em um sistema cujo caráter principal é constituído pela *escassez*” (SARTRE, 2002: 99; grifo do autor). Ou seja, as relações entre burgueses e proletariados, por exemplo, são formadas no contexto da escassez, isto é, numa sociedade determinada por suas necessidades naturais, mas também sociais (SARTRE, 2002: 102). Daí que se a escassez é superada, as relações assimétricas também são; como dizia Raul Seixas numa letra justamente intitulada “O dia em que a Terra parou” (1978):

E o paciente não saiu pra se tratar
 Pois sabia que o doutor também não tava lá
 E o doutor não saiu pra medicar
 Pois sabia que não tinha mais doença pra curar

A relação assimétrica entre paciente e médico, como também entre “empregado” e “patrão” – não por acaso, as primeiras personagens citadas por Seixas –, deixam de existir num mundo sem escassez, ou seja, num mundo de saúde e abundância.

Traçamos historicamente (dos anos 1970 aos dias atuais), ainda que de forma resumida, as relações entre marxismo e consciência ecológica para demonstrar que as mutações políticas na indústria cinematográfica contemporânea não são acidentais. Agora é o momento de analisarmos como elas ocorrem em *Quantum of solace*.

***Quantum of solace*: um espectro exemplar**

A personagem Dominic Greene, que já no sobrenome revela sua (falsa) filiação ao pensamento verde (*green*), é o vilão do mais recente filme da série 007, cujo plano secreto é adquirir uma grande parcela do deserto boliviano para monopolizar a água que reside no subsolo. É assim descrito pelo banco de dados do serviço de inteligência inglês: “CEO of Green Planet. It’s a utility company, but Greene’s been doing a lot of philanthropic work, buying up large tracts of land for ecological preserves”⁴. Entretanto, o que nos interessa é a organização secreta da qual Greene participa: a Quantum. A respeito desta organização, a personagem M., superior de 007, questiona seu agente subordinado com as seguintes palavras: “What the hell is this organization, Bond? How can they be everywhere and we know nothing about them?”⁵. O inimigo dissemina-se em práticas irreconhecíveis, o que também ocorre na desconstrução do marxismo realizada por Derrida:

4. Tradução livre do original: “Diretor-geral da Planeta Verde. É uma companhia de serviços terceirizados, mas Greene tem realizado vários trabalhos filantrópicos, comprando grandes áreas de terra para reservas ecológicas”.

5. Tradução livre do original: “Mas que diabos é esta organização, Bond? Como eles podem estar em todos lugares e nós não sabemos nada deles?”

Muito nova e muito antiga, a conjuração parece a um só tempo poderosa e, como sempre, inquieta, frágil, ansiosa. O inimigo a conjurar, para os conjurados, chama-se certamente o marxismo. Mas se tem medo, daqui por diante, de não mais reconhecê-lo. Treme-se diante da hipótese de que, valendo-se de uma das metamorfoses de que Marx tanto falou (“metamorfose” foi, durante toda a sua vida, uma de suas palavras favoritas), um novo “marxismo” não tenha mais o aspecto exterior sob o qual habitualmente era identificado e tirado do caminho. Talvez não se tenha mais medo dos marxistas; mas ainda se tem medo de certos não-marxistas que não renunciaram à herança de Marx, cripto-marxistas, pseudo- ou para-“marxistas”, que estariam prontos a substituí-los, sob feições ou citações que os *experts* ansiosos do anticomunismo não estariam preparados para desmascarar (DERRIDA, 1994: 74).

Enquanto durante a Guerra Fria o inimigo era facilmente reconhecível, pois se situava do outro lado do muro, agora as fronteiras diluíram-se e o inimigo se espalhou para todos os lados. Qualquer movimento social (o feminismo, por exemplo) ou cultural (a contracultura tecnológica dos anos 1980, por exemplo) pode encriptar uma possível herança marxista. Daí que categorias político-espaciais serem irrelevantes para reconhecer o inimigo: “But you should know something about me and the people I work with. We deal with the left or the right, with dictators or liberators”⁶, afirma Greene para o ditador boliviano que troca as terras do deserto por um auxílio em um golpe de Estado. Como também são irrelevantes categorias morais: “But I guess when one’s young, it seems very easy to distinguish between right and wrong. But as one gets older, it becomes more difficult. The villains and the heroes get all mixed up”⁷, afirma o agente aposentado Mathis para 007. A inocência da Guerra Fria, que dividia exemplarmente os heróis e os vilões, se perde ao chegar à maturidade, a queda do Muro de Berlim.

Entretanto, nenhum espectro permanece oculto por muito tempo: “Venezuela, Brazil, now Bolivia. With you [Americans] tied up in the Middle East, South America is falling like dominoes. You don’t need another Marxist giving national recourses to the people, do you?”⁸, afirma Greene para dois agentes da CIA, justificando sua intervenção. Entretanto, o marxismo aqui conjurado é aquele que “talvez não se tenha mais medo” (Derrida), ou seja, o marxismo reconhecível em Hugo Chávez, em Evo Morales e em Luís Inácio Lula da Silva. O marxismo que se tem medo é aquele que se esconde no vazio da fala de Marx:

6. Tradução livre do original: “Mas você deveria saber algumas coisas sobre mim e as pessoas com as quais trabalho. Nós lidamos com a esquerda e com a direita, com ditadores e libertadores.”

7. Tradução livre do original: “Mas eu acredito que quando alguém é jovem, parece muito fácil distinguir entre o certo e o errado. Mas quando envelhece, vai se tornado mais difícil. Os vilões e os heróis estão todos confundidos.”

8. Tradução livre do original: “Venezuela, Brasil, e agora Bolívia. Com vocês [americanos] amarrados no Oriente Médio, a América do Sul está caindo como dominó. Vocês não precisam de outro marxista dando recursos nacionais à população, precisam?”

Dando resposta – a alienação, a primazia da necessidade, a história como processo da prática material, o homem total – [a fala de Marx] deixa, entretanto, indeterminadas ou indecisas as questões a que responde: do mesmo modo que o leitor de hoje, ou o leitor de ontem, formula diferentemente o que, segundo ele, deveria instalar-se numa tal ausência de questão – preenchendo assim um vazio que antes deveria, e sempre, ser ainda mais esvaziado –, essa fala de Marx se interpreta tanto como humanismo, até mesmo historicismo, tanto como ateísmo, anti-humanismo, até mesmo niilismo (Blanchot *apud* DERRIDA, 1994: 49).

O vazio do discurso de Marx torna-o um meta-discurso, um discurso capaz de articular os mais variados discursos. Além de Blanchot, que abaliza a desconstrução derridiana do marxismo, a Nova Esquerda britânica, através dos Estudos Culturais, também opera um alargamento das categoriais iniciais ao endossar que “[...] os processos culturais estão intimamente vinculados com as relações sociais, especialmente com as relações e as formações de classe, com as divisões sexuais, com a estruturação racial das relações sociais e com as opressões de idade” (JOHNSON, 2004: 13). Ou seja, os proletariados, inimigos facilmente reconhecíveis, tramam juntamente com novos aliados, mais difíceis de reconhecer: mulheres, negros e até mesmo crianças e idosos. Também não podemos esquecer, é claro, dos ambientalistas: para Perry Anderson, historiador da Nova Esquerda britânica, “os problemas da interação das espécies humanas com seu ambiente terrestre, basicamente ausentes do marxismo clássico, são inadiáveis na sua urgência” (ANDERSON, 1984: 96). E aqui reencontramos nosso vilão, plenamente inserido/escondido no vazio marxista. Alguém consegue vê-lo?

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista; Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*: introdução a um debate contemporâneo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire*: um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Carlos Martins Barbosa; Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1995.

CARROLL, Noel. *A filosofia do horror ou paradoxos do coração*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Spectros de Marx*: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx*: materialismo e natureza. Trad. Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*: a lógica cultural do capitalismo tardio. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2006.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero*: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. *História das teorias da comunicação*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX*: necrose. Trad. Agenor Soares Santos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Texeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SEIXAS, Raul. *O dia em que a terra parou*. Rio de Janeiro: WEA, s/d. 1 disco sonoro.

SIRKIS, Alfredo. *Silicone XXI*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SONTAG, Susan. A imaginação da catástrofe. In: _____. *Contra a interpretação*. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1987.