

Mirantes dialéticos: estado de exceção, fantasmagoria e cultura capitalista*

Dialectical viewpoints: exception state, phantasmagoria and capitalist culture

Eduardo Rebuá**

Resumo

Lastreado na elaboração benjaminiana acerca do estado de exceção e da Fantasmagoria na/da modernidade capitalista, o artigo estabelece três eixos analíticos objetivando erigir o conceito, original, de *democracia fantasmagórica*: (1) a relação regra-exceção no Estado ampliado brasileiro; (2) os efeitos das fantasmagorias do capital sobre sujeitos, lutas e sentidos; (3) as dinâmicas hodiernas na cultura sob o capitalismo, como a subsunção da experiência ao valor de troca, corroendo a *Erfahrung* numa pujante aceleração. A *democracia fantasmagórica* seria então uma noção oriunda do entendimento de nossa democracia como mercadoria de alto valor e ao mesmo tempo como uma projeção enganosa/enganadora.

Palavras-Chave: Estado de Exceção; Fantasmagoria; Cultura

Abstract

Ballast in the benjaminian elaboration about the Exception State and the Phantasmagoria in the capitalist modernity, the article establishes three analytical axes aiming at erecting the concept, original, of phantasmagoric democracy: (1) the rule-exception relationship in the Brazilian enlarged state; (2) the effects of the phantasmagoria of capital on subjects, struggles and senses; (3) the current dynamics in culture under capitalism, as the subsumption of experience to exchange value, eroding the Erfahrung in a powerful acceleration. Phantasmagoric democracy would then be a notion derived from the understanding of our democracy as a commodity of high value and at the same time as a misleading/deceptive projection.

Key Words: Exception State; Phantasmagoria; Culture

* Este artigo é a primeira parte de uma investigação composta por três escritos – sendo este o segundo – que condensam e articulam as três linhas de pesquisa do grupo vinculado ao CNPq que coordenamos desde 2016 (surgido no Rio de Janeiro): o Observatório de História, Educação e Cultura (HECO), atualmente localizado ao Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba (CE – UFPB). As três linhas se intitulam: 1) *A Educação disputada: democracia e sentidos do público no Brasil contemporâneo* (com Bolsista de Iniciação Científica pela FAPERJ), esta dando origem à Parte I da trilogia: “A educação disputada: democracia e sentidos do público no Brasil hodierno – entre o empresariamento e o (neo)conservadorismo”; 2) *Estado de exceção, fantasmagoria e cultura capitalista: medos e enredos*, e 3) *Experiência e hegemonia*.

** Historiador, professor adjunto de Educação da UFPB [João Pessoa] e professor adjunto credenciado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da UFF

O estado de exceção [...] tornou-se a regra
(Walter Benjamin, *Sobre o conceito da História*).

*Tudo está conectado com o restante e continuará sem mudar,
ou, então, o que é ainda mais provável, ficará ainda mais fechado,
mais atento, mais restrito, mais malevolente*
(Franz Kafka, *O Processo*).

I. Exceção e regra

Nas primeiras e quase centenárias palavras de Joseph K. em *O Processo* (1925) lemos sobre a tensão entre a norma e sua quebra, sobre a dimensão jurídica e a vida, sobre a regra e a exceção, cada vez mais imbricados: “*ele sabia que não tinha feito nada de errado, mas certa manhã foi preso*” (Kafka, 2017, p. 7). A obra de Kafka aborda em toda sua complexidade o tema da violência e seus mecanismos estatais, particulares, psíquicos, físicos, sociais de ação. O século XX consagraria a exceção como regra, com o estado permanente da guerra como frente de pacificação; com a espetacularização da política, cada vez mais área do marketing e menos da ciência e da práxis; com a sacralização da economia sob um capitalismo-religião que produz fiéis e sacrifícios em níveis colossais; com a standardização da cultura via consumo, onde a negatividade amplia as fronteiras do fetiche com o não-sabor, o não-gozo, o não-trabalho, o não-pensamento, a não-utopia.

Se a violência não é produto exclusivo das sociedades capitalistas, podemos afirmar sem hesitações que nenhum outro modo de vida se expandiu tornando-a uma dimensão efetivamente sistêmica, ou seja, como *modus* de sua reprodução social. Nenhuma outra maneira de produzir logrou apartar as violências subjetiva e material da violência sistêmica, exatamente a que mais retroalimenta aquelas, e alçar o caráter orgânico da *violência-sistema* aos patamares que vimos desde o final do XVIII, os quais continuamos a assistir neste novo século. Capital e violência são desde Marx o verdadeiro par do projeto de sociabilidade burguês, ao contrário do que disseminam seus ascetas com suas mortificações de sentido – o capitalismo em eternas núpcias com a democracia.

A consecução do projeto hegemônico do capital somente foi possível pela gramática coercitiva do Estado-nação, vigia e vingador da propriedade burguesa na Modernidade. Já no XVIII temos a arquitetura da morfologia mais impiedosa do Estado burguês, qual seja o estado de exceção, feição dominante do Estado capitalista hoje. É Giorgio Agamben (2004) que, retomando Carl Schmitt e Walter Benjamin como balizas, mas retroagindo até o Direito Romano, vai enfatizar que o estado de exceção não é filho do absolutismo, mas do mundo moderno, mais precisamente da tradição democrático-revolucionária francesa, substancializada no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte, que distinguia

estados ou formas do Estado de acordo com as condições de paz (*état de paix*), guerra (*état de guerre*) ou de sítio (*état de siège*).

O estado de exceção, o qual retomaremos mais à frente, é a uma intersecção entre o jurídico e o político, é o modelo de governo dominante na política contemporânea. A catástrofe do estado de exceção teve como laboratório a Primeira Guerra Mundial e os anos subsequentes, quando suas engrenagens foram experimentadas e aperfeiçoadas, sendo os doze anos do III Reich a expressão mais trágica desta indistinção, supostamente provisória, entre poder legislativo, executivo e judiciário. Diga-se: o Estado nazista foi um estado de exceção nunca revogado. A principal característica deste estado na cena política atual é exatamente aquilo que Benjamin anunciou como um alerta nas *Teses*: tornar-se regra e, exatamente por isso, cada vez menos visível.

É necessário frisar que o Direito sempre será contraditório numa sociedade de classes, uma vez que deve, ao mesmo tempo, instituir e manter, adequar fins universais e situações particulares. “Este sistema [o sistema jurídico], poderíamos dizer, contém em si seu próprio ‘estado de exceção’” (Seligmann-Silva, 2005, p. 28). Nele há o movimento de inserção da exceção na ordem jurídica, exatamente porque ele se torna concreto na criação de novas normas, ou seja, de uma nova ordem jurídica. Assim, o estado de exceção é uma medida ilegal, mas perfeitamente jurídica e constitucional. Para Agamben, ele representa uma absoluta indeterminação entre anomia e direito, uma total indiscernibilidade entre exceção e norma, um desequilíbrio entre direito público e fato político, até que a exceção assuma efetivamente o lugar de regra, com o estado de exceção sendo a forma legal do que não pode ter forma legal.

Ele é fundamentalmente antidemocrático e primordialmente um sistema jurídico-político letal; é a forma da hegemonia que melhor representa a subsunção do consenso à coerção, resultado do permanente estado de crise do capitalismo, sob o manto das constituições, do Parlamento, das leis. Ele corresponde à legitimação e generalização da insegurança e do medo, onde ninguém está a salvo completamente – sobretudo os subalternos – e todos podem sucumbir. A escolha pela expressão estado de exceção, nos lembra Agamben, representará sempre uma tomada de posição, o que entendemos como um convite a pensar o Brasil de nossa época e seus bonapartismos periféricos (Secco, 2012), sua burguesia autocrática (Mazzeo, 2015), seu capitalismo dependente (Fernandes, 1968) articulador sem igual de modernidade e atraso, suas incontáveis revoluções passivas (Coutinho, 2007) ou revoluções sem revolução, traços que não apenas adiam, mas inviabilizam qualquer experiência democrática de longo alcance por aqui.

O Brasil é, sobretudo, uma forma de violência, afirma Safatle (2017). Em nível global nossa sociedade figura em todos os rankings de apagamentos sociais, das mulheres aos negros, dos favelados aos LGBT’s, das crianças aos movimentos sociais, das periferias às religiões *outsiders*, das democracias embrionárias às

parcas conquistas históricas amealhadas pelos de baixo, dos linchamentos aos feminicídios e chacinas em favelas ou presídios, onde figuramos nas cabeças das listas. Somos a nação dentre as maiores que mais abusou do termo “tardio”, principalmente por não conseguirmos sequer tirar vantagem, através dos grupos econômico-políticos dirigentes, de determinados atrasos, como o fizeram potências capitalistas como Alemanha e Japão.

O *monstrengo social* (Schwarz *apud* Oliveira, 2003, p. 12) que somos, porque não antagonizamos atraso e modernidade, mas os conjugamos todos os dias e sem grandes culpas, recebeu nas duas últimas décadas arremedos cosméticos que não alteraram sua condição de monstro, mas tornaram-na menos horrenda. Em toda nossa *Nova República* permanecemos como uma das sociedades capitalistas mais desiguais e sem remissão, como disse Francisco de Oliveira (2003), mesmo com o que conseguimos elaborar de pactos sociais novos-velhos, com fracos reformismos que não mexeram nos alicerces de nossas colonialidades (Quijano, 2005) do saber, do fazer e do sonhar. Não custa enfatizar que historicamente o maior violador de direitos humanos no país é o próprio Estado, cada vez mais militarizado, judicializado, gangsterizado, excepcional.

O estado de exceção por aqui foi capaz de garantir a transição colonial como um processo conduzido pelo alto e pelos próprios artífices de nossa dependência e subordinação à metrópole; de abolir a escravidão para manter privilégios e concentrar ainda mais a propriedade fundiária, mantendo hegemonias; de consolidar nosso capitalismo da margem sem abrir mão dos pactos oligárquicos, do coronelismo, do exclusivismo, do patrimonialismo de nossas elites; foi capaz de normatizar a eliminação dos vencidos de toda sorte através de golpes e regimes edulcorados antes, durante e depois de sua ação; de manter um dos maiores contingentes de pobres do mundo sob controle, seja pelo sustentáculo discursivo-político da mídia – imagem mais bem acabada de nossa moral conservadora e de nosso *ethos* da casa grande – ou pela barbárie de nossas forças de contenção social (polícias, parlamento, judiciário), eufemismo incapaz de esconder que nossas instituições, junto às da Espanha, são as que menos se despiram de mecanismos e dispositivos autoritários oriundos de suas ditaduras últimas.

Na educação básica, dimensão cara às nossas pesquisas, conseguimos executar um projeto colossal de universalização do acesso com baixíssima qualidade (enquanto nos tornamos especialistas em ilhas de educação privada de ponta), permanência precária, comodificação das práticas escolares, proletarianização de nossos quadros docentes, banalização da centralidade dos demais profissionais que atuam nas escolas (merendeiros, porteiros, auxiliares administrativos) e garantia nenhuma para aqueles que logram terminar sua formação. Podemos chamar de *Escola de exceção* o resultado de décadas do projeto educacional hegemônico para com as classes populares, uma experiência de barbárie e norma, conjugadas sob a batuta de um dos estados mais antidemocráticos do

Ocidente. Nossas elites conseguiram vertebrar um dualismo educacional exitoso, dado o tamanho do país, de sua população e suas complexidades. Este dualismo orgânico aos projetos hegemônicos do capitalismo à brasileira tem garantido historicamente as duas dimensões da hegemonia desenhadas por Gramsci nos *Quaderni*, o domínio e a direção moral/intelectual (Gramsci, 2002a, p. 62).

Regra e exceção são tão bem articulados historicamente no Brasil, tendo o Estado como artífice basilar, que poderiam tomar o lugar dos dois substantivos estampados em nosso pavilhão verde-e-amarelo. Como resultante das inflações da exceção como regra, em nosso tecido social esgarçado, temos o adiamento contínuo de garantias cidadãs mínimas, o conformismo generalizado da mudança somente realizável como manutenção e fantasmas que nos assombram à luz do dia, como o dos regimes autoritários e da democracia de rosto popular. Falaremos de espectros e fantasmagorias na parte que segue.

II. Fantasmagoria

E eu posso te dizer previamente que também aqui haverá no ponto central o desenvolvimento de um conceito tradicional. Se lá foi o conceito de drama trágico, aqui será o conceito do caráter de fetiche da mercadoria
(Walter Benjamin, *Carta a Scholem*).

O adjetivo *fantasmagórico* aparece usualmente, sobretudo no senso comum, mais como sinônimo de fantasma do que de ilusão, falseamento. Em outras palavras, o termo – que também significa o que é relativo a fantasmas – ganhou pelo uso mais proximidade com seres espectrais, assombrados, mortos-vivos, de outro mundo, e menos relação com o significado de irreal, quimera, utopia, fabulação. Interessa-nos aqui justamente esta segunda acepção de *fantasmagoria*, notadamente porque pretendemos erigir o conceito de *democracia fantasmagórica* no esforço de compreensão, obviamente parcial e com limites, do Brasil da Nova República, com destaque para os últimos quinze anos (2003-2018), quando entra em cena o lulismo enquanto pacto social, campo político e conformismo.

Nestes trabalhos a ênfase se desloca exatamente para o lulismo, sem, no entanto, articular este novo-velho fenômeno político-social com os processos históricos surgidos a partir do final do regime civil-militar, quando se dá a ampliação do Estado brasileiro (entendido gramscianamente como *Estado ampliado*) no contexto nacional e internacional de implantação e aprofundamento do modelo societário neoliberal (Neves, 2005, p. 15). Por isso o presente artigo representa uma antessala tardia para nossos empreendimentos teóricos sobre o lulismo, ainda que se configure como o primeiro momento – e por isso o subtítulo de *trilogia* – de um estudo tripartite. Desta forma, não abordaremos aqui nosso entendimento acerca da crise da/na Nova República com atenção especial para o

recorte apontado acima. Compreendemos que extrapolaria, em tamanho e fôlego, o que intentamos nestas páginas.

A fantasmagoria foi uma categoria central para as análises de Walter Benjamin no projeto das *Passagens* (1927-1940), já presente nos textos mais maduros da década de 1930, profundamente vinculados ao materialismo histórico, ao qual adere paulatinamente a partir da leitura de Lukács (*História e consciência de classe*, de 1923), em 1924. Nestes escritos Benjamin começa a conferir mais atenção à teoria marxista da cultura da mercadoria com lastro no conceito de fetichismo¹. Para uma primeira aproximação entendemos ser crucial demarcar a fantasmagoria no pensador alemão como vinculada tanto ao fetichismo quanto à ideologia, relacionados ao se investigar os efeitos do crescimento vertiginoso da lógica da mercadoria como sentido e direção das relações sociais na modernidade capitalista.

Em *Parque Central* (1939-1940), na parte 35, Benjamin utiliza o termo fantasmagoria como sinônimo de “ideia especulativa” (Benjamin, 2015, p. 181), antes de se valer da expressão “fantasmagoria da modernidade” ao contrapor Baudelaire a Nietzsche. Em *Paris, capital do século XIX* (1935), nome que receberiam as *Passagens* a partir de então, Benjamin admite para o amigo Scholem o desejo de compreensão do XIX, nesta grande obra que construía, a partir de um espaço, de um lugar (Paris), assim como fizera em *Origem do drama trágico alemão* (1928), ao utilizar a Alemanha como prisma para o entendimento do XVII (Ortiz, 2000, p. 12). Neste texto, que reúne escritos diversos e dispersos, com uma densidade aberta, Benjamin chama de fantasmagórica a cultura capitalista, o interior (das casas burguesas), a história da cultura, o espaço, o tempo dentre outros. O diminuto texto tem na fantasmagoria uma costura destacada, partindo da crítica radical ao capitalismo e seus modos de reificação, de fetichização.

Assim, todas estas relações passam a se transformar de acordo com a ótica mercantil, reificadora da vida. Em Benjamin a fantasmagoria indica também um declínio na comunicabilidade e na transmissibilidade da experiência perceptível na expansão da informação e na corrosão da narrativa (Kang, 2009, p. 228). Na experiência da fantasmagoria torna-se questionável a mirada cartesiana que estabelece uma clivagem entre mundo da subjetividade e mundo objetivo. Para Kang, a fantasmagoria de Benjamin não indica um modo nem parcial tampouco transitório da experiência, mas sim geral, oriundo exatamente da transformação de todas as relações sociais segundo a lógica da mercadoria.

Nossa investigação propõe mostrar como, enquanto consequência dessa representação reificadora da civilização, as novas formas de

¹ Em carta de 05/06/1935, Adorno diz a Benjamin que o “fetichismo é o verdadeiro correlato da reificação” (Adorno e Benjamin; 2012, p. 162).

comportamento e as novas criações econômicas e tecnológicas que devemos ao século XIX entram no universo de uma fantasmagoria. (...) Elas se manifestam como fantasmagorias (Benjamin *apud* Kang, 2009, p. 227).

De maneira sintética podemos afirmar que o núcleo da crítica radical e original de Benjamin à modernidade capitalista se encontra na incorporação da problemática do fetichismo da mercadoria (Querido, 2013, p. 221), sob a utilização da noção de *fantasmagoria*, com grande presença em seus últimos escritos, com destaque para *Das Passagen-Werk*, de 1937 a 1940. Benjamin amplia o escopo marxiano acerca do fetichismo – a partir da contribuição decisiva de Lukács sobre a reificação – pois busca apreender o fenômeno dentro da crítica mais alargada e histórica da modernidade capitalista, a partir do estudo da epidêmica expansão da forma-mercadoria para além das fábricas e do comércio, atingindo a cultura ao acertar em cheio as formas da subjetividade humana.

O termo fantasmagoria, presente nos trabalhos de diversos escritores românticos como Edgard Allan Poe, Charles Baudelaire e Arthur Rimbaud, encontra-se em Marx no Livro I de *O capital* (1867), no primeiro capítulo, quando trata da mercadoria, especificamente de seu caráter fetichista e seu segredo². Diz Marx:

Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma *fantasmagórica* de uma relação entre coisas (Marx, 2013, p. 147; grifos adicionados).

A depender da tradução, em outro trecho da mesma parte, salienta:

Por isso, todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração [*fantasmagoria*] que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção [*ibidem*, p. 151; grifos adicionados).

Em Marx, o valor, a despeito de sua racionalidade, é um ente fantasmagórico: “na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo

² Adorno sugere a Benjamin, em carta de 01/02/1939, que ele dedique uma devota atenção à teoria da mercadoria e do valor de troca confrontando-as sobretudo com o capítulo de Marx sobre fetiche no primeiro volume de *O capital* (Adorno e Benjamin; 2012, p. 431).

produto do trabalho num hieróglifo social” (*ibidem*, p. 149). O fetiche mercantil separa, oculta a forma-mercadoria em relação à verdadeira fonte de valor, o trabalho humano, mascarando as relações de exploração e garantindo a supremacia dos vencedores e seu cortejo triunfal(ista). As fantasmagorias se apresentam, com o suporte da ideologia dominante, como a mais fidedigna representação da realidade (Konder, 1999, p. 52).

Em uma carta para Gretel Adorno datada de 23 de março de 1939, Benjamin admite o movimento de centralização, de destaque, de uma das concepções presentes nas *Passagens*, qual seja o entendimento da “cultura da sociedade produtora de mercadorias como fantasmagoria” (Adorno e Benjamin, 2011, p. 388-396). O fetichismo em Marx e a reificação em Lukács ganham em Benjamin um novo vigor, traduzido no uso da fantasmagoria como instrumento de investigação da cultura fantasmagórica do capitalismo. A perspectiva da totalidade e o manejo dialético acompanham esta vereda benjaminiana, atenta aos detalhes. As observações do filósofo são fragmentárias, mas não por abdicar da perspectiva da totalidade e sim por empreender sua busca nos detalhes quase invisíveis (Sarlo, 2013, p. 35).

Tal cultura (capitalista-fantasmagórica) seria para Benjamin uma autoimagem desta sociedade, uma construção que esconde a memória da forma como as mercadorias aparece na vida social, quem as produziu, como produziram, quando o fizeram. De acordo com Querido (2013, p. 225), as mercadorias se transmutam em objetos mágicos, que, para além de “revelar uma reificação do produtor em relação ao objeto produzido, eleva-se como representação fetichizada da própria cultura hegemônica em suas variadas formas de expressão concreta”.

O mergulho de Benjamin na teoria marxiana tem mais a ver com a oferta original de conceitos radicais por parte desta escola de pensamento – porque visando a crítica e a superação do capitalismo – do que com o fato de o materialismo histórico constituir-se num possível sistema conceitual consagrado, sólido (Konder *apud* Querido, 2013, p. 233). Para Fabio Mascaro Querido, que dedica especial atenção ao tema em destaque, a noção da fantasmagoria em Benjamin, ainda que não proponha uma outra (nova) abordagem do fetichismo e da fantasmagoria em relação a Marx e Lukács, focaliza especialmente a representação crítica da experiência (em seu processo moderno de declínio, erosão e até mesmo impossibilidade) resultante das modificações tanto nas relações quanto nas percepções sociais elaboradas no/pelo capitalismo e seus fantasmas reais. E mais: reivindica a imperiosa renovação e/ou atualização das formas de representação estética e de crítica política, tendo em vista os múltiplos limites impostos à crítica racionalista num momento histórico de colapso dos meios clássicos de representação (*ibidem*, p. 234).

Segundo José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, tradutores da obra *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo* (1989), Benjamin

considerava fantasmagórico todo produto da cultura que hesita um pouco antes de se transformar em mercadoria pura e simples. Para eles

cada inovação técnica que rivaliza com uma arte antiga assume durante algum tempo a forma... da fantasmagoria: os métodos de construção modernos dão origem à fantasmagoria das galerias, a fotografia faz nascer a fantasmagoria dos panoramas, ... o urbanismo de Haussmann... se opõe à *flanêrie* fantasmagórica...” (Barbosa e Baptista *apud* Benjamin, 1989. p. 62-63, n. 13).

Numa carta a Adorno datada de 23 de fevereiro de 1939, nosso ensaísta enfatiza, tratando da mercadoria, que “a economia mercantil arma a fantasmagoria³ do igual que, como atributo da embriaguez, se patenteia simultaneamente como figura central da ilusão. O preço iguala a mercadoria a todas aquelas que podem ser compradas pelo mesmo preço” (Adorno e Benjamin, 2012, p. 437). Como é possível observar, o marxismo em Benjamin não representava axiomas vazios ou uma teoria determinista, dogmática: exatamente pela heterodoxia de seus escritos ele conseguiu trabalhar com esta perspectiva ontológica como um “parâmetro aberto” (Querido, 2013, p. 234) oriundo do XIX, mas fornecedor de pistas significativas em suas investigações sobre o capitalismo no/do XX.

Ao compreender as fantasmagorias como obstáculos concretos à interrupção da barbárie, à percepção de catástrofes iminentes e dos vencedores do momento presente, Benjamin estabelece um cordão-memorial exitoso em articular lutas pretéritas e do *tempo-de-agora* numa mesma perspectiva de resistência, entendendo, a contrapelo, que a opressão dá origem a tradições tanto dos algozes quanto dos derrotados. Apontando para o vínculo inapagável entre passado, presente e futuro, sob a perspectiva de um tempo não linear, porque descontinuidade, e de uma temporalidade não uniforme, porque sentido e conflito, tece uma História que é abertura, sempre imprevisível e passível de ser reescrita, narrada novamente.

Se “toda reificação é um esquecimento”, como diz Adorno, a rememoração dos ancestrais subjugados de outrora, por parte dos oprimidos do presente, cumpre uma função libertadora, na contramão da produção do esquecimento imposta pelo “progresso” da forma-mercadoria, cuja necessidade de ocultar a verdadeira fonte do valor

³ Nesta obra, onde as cartas entre Benjamin, Adorno e Gretel Adorno são compiladas (documentos escritos entre 1928 e 1940), o termo *fantasmagoria* aparece pelo menos uma dezena de vezes, como podemos observar. Adorno insiste, sobretudo nas cartas de número 110 (10/11/1938) e 112 (01/02/1939), na necessidade de explicações mais detidas sobre o caráter histórico-filosófico desta categoria objetiva que é a *fantasmagoria* (Adorno e Benjamin; 2012, p. 401 e 424).

(o trabalho) é apenas uma maneira de ocultar as relações de exploração e de dominação (a luta de classes) que, no passado e no agora, condicionam o desenvolvimento da história dos vencedores (*ibidem*, p. 236).

III. Capitalismo e cultura

Marx expõe a conexão causal entre economia e cultura. Está em questão aqui uma conexão expressiva. Não se trata de expor a origem econômica da cultura, mas a expressão da economia na cultura.

(Walter Benjamin, *Passagens*)

Na obra *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX* (2013), publicada no Brasil um ano após sua morte, Eric Hobsbawm admite que o capitalismo tardio tem garantido “uma boa vida para um maior número de pessoas criativas do que em qualquer outra época, mas felizmente não as tornou satisfeitas nem com sua situação nem com a sociedade” (Hobsbawm, 2013, p. 23). Nunca falamos, vimos, escrevemos ou ouvimos tanto sobre a cultura, tampouco acessamos, até o século passado, tantos de seus elementos em espaços e tempos tão amplos e com tamanha celeridade. Ainda assim, na dimensão que podemos chamar de *pensamento crítico* – os estudos científicos voltados para o entendimento do real e de suas dinâmicas societárias globais –, na tríade economia/política/cultura, esta última, a mais ampla em termos de passos a serem trilhados, permanece como a mais problemática em relação às sínteses dialéticas, em sentido amplo ou restrito.

São enormes as distâncias ainda vigentes entre sentir e executar, saber e fazer, expressar e construir, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz, dimensões dicotomizadas em larga escala no dia a dia dos sujeitos sob o capitalismo, esta máquina de tornar pessoas insatisfeitas. Eagleton (2005) assume que no contemporâneo estamos cada vez mais encarcerados – defendendo que a ideia de cultura sempre esteve em crise –, entre uma noção de cultura dilatada (o que ele chama de “Cultura” ou o domínio da subjetividade social, o desafio do universalismo) e outra restrita (a “cultura” como identidade, a defesa do particularismo).

O intelectual britânico sinaliza que existe uma política e uma história ocultas na palavra cultura. Citando Schiller pontua que a cultura é exatamente o mecanismo daquilo que mais tarde será chamado de hegemonia (*ibidem*, p. 19). Desta forma, ler o capitalismo como cultura representa, para nós, o passo mais significativo das investigações teóricas acerca do *Jetztzeit*. Até hoje nenhuma tradição foi tão aguda quanto o marxismo no entendimento do capitalismo como

modo de vida (Williams, 1969; 1979; 2007; Eagleton, 2005), como a cultura humana mais heterogênea da história.

No materialismo histórico a cultura é sem dúvida um campo extenso de conceitos, interpretações, categorias, com incursões de distintos intérpretes e/ou porta-vozes do legado marxiano. Porém, se ela encarna um rico laboratório de estudos, também materializa um dos grandes silêncios de Marx, como enxergava e afirmava E.P. Thompson em muitos de seus escritos. Mesmo com a pouca maturidade dos estudos antropológicos e sobre a cultura de uma forma geral, não há muitos dissensos quando se afirma que os aspectos culturais ocuparam um segundo plano na obra de Marx e também de Engels. Contudo, a existência do silêncio não significa a impossibilidade de sua superação a partir do próprio marxismo.

Especificamente em relação à abordagem de Williams sobre a cultura⁴, Thompson se posicionou contrário à ideia de sua compreensão como “todo um modo de vida”, defendendo que esta representava uma tentativa infeliz de substituir as noções de sociedade e de história, bem como uma perspectiva evolucionista (de evolução cultural), entendendo a cultura como crescimento, identificada com a ideia de progresso. Preferia defender a cultura como “todo um modo de conflito”, como luta, recuperando radicalmente a perspectiva de Marx:

Os dois polos, de “cultura” e “*não* cultura”, ao qual eu fiz referência, foram descritos por Marx como “consciência social” e “ser social” (ou existência). Embora os dois sejam vistos em relação inter-relação dialética, a visão de Marx foi que *em sociedades de classe* “o ser social determina a consciência social”. Não o “padrão de cultura”, mas sim as relações de classe foram o determinante final dessa “organização distinta” a qual o sr. Williams chama de “modo de vida”: e por esse motivo nós temos que ver a história como um modo de conflito (Thompson, 1961, p. 39).

Como teórico da luta de classes, Thompson esteve atento às manifestações da cultura popular, expressão que também se submeteu a seu crivo rigoroso, recusando (principalmente nos estudos sobre os embates entre a *gentry* e a plebe na Inglaterra do XVIII) concepções mais corriqueiras tanto do termo “cultura” quanto da “cultura popular”. Numa aproximação frutífera com a antropologia,

⁴ Resumidamente, Williams apresenta cinco significados diferentes para cultura: (i) uma disposição mental do indivíduo; (ii) o estado de crescimento intelectual de uma sociedade em sua integridade; (iii) as artes; (iv) como o *modo de vida* total de uma comunidade de pessoas (Eagleton, 2005, p. 56), e finalmente, (v) como “estrutura de sentimento”, práticas e sentimentos que se encontram dispersos e ainda não-articulados; padrões de impulsos, inibições, tons. Para ele a cultura é “o sistema significante através do qual... uma ordem social é comunicada, reproduzida, experienciada e explorada” (Williams, 1981, p. 13).

explicita a preferência pelo termo “costume”, que, apesar do caráter mais restrito, oferece grandes possibilidades teórico-epistemológicas. Segundo o historiador o costume seria “uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes” (Thompson, 1998, p. 16-17). A cultura, com toda sua invocação confortável de um consenso, poderia distrair a atenção dos estudiosos das contradições socioculturais, dos descompassos e oposições que existem no todo, no conjunto.

A atenção especial às contradições e aos embates de classe, oposta às noções que valorizam em demasia o consenso, impeliu Thompson a definir de maneira mais clara os vínculos entre cultura e classe (Mattos, 2012, p. 194). Sua abordagem sobre o século XVIII inglês materializa este intento, porque, como demonstra, a ausência de uma classe trabalhadora vigorosa, madura, não inviabilizava a existência de uma cultura plebeia que ele tentava recuperar. Thompson vai afirmar categoricamente que hesitaria antes de definir esta cultura plebeia como uma cultura de classe: só é possível falar em uma cultura da classe trabalhadora no XIX, não antes. Os operários, defende, tiveram nascimento tardio, não podendo ser considerados de maneira mecânica filhos primogênitos da Revolução Industrial. Em outras palavras, havia na sociedade inglesa do XVIII uma luta de classes sem classes, em relação ao lado subalterno do embate classista. Entretanto, mesmo utilizando a expressão cultura plebeia, Thompson reafirma o caráter limitado/limitador da cultura, admitindo usá-lo como um termo descritivo vago, assim como outros largamente empregados, tais como economia, sociedade e política.

Talvez o grande *tsunami* do capital sobre a cultura contemporânea, perceptível num almoço de domingo com a família ou numa ida ao estádio de futebol, seja a subsunção da experiência ao valor de troca, entendendo a experiência no sentido benjaminiano da *Erfahrung*: a experiência como partilha. No capitalismo do cidadão-consumidor, com o apagamento paulatino do primeiro, generalizou-se a compra/venda não mais de objetos que trazem experiências culturais, afetivas, mas a oferta/procura diretamente das experiências fugazes (Žižek, 2011, p. 118). Consumir não o vinho italiano, mas a experiência de pisar com os próprios pés as uvas das vinícolas produtoras; relacionar-se sexualmente não com uma pessoa (ou mais) integralmente, fisicamente, mas provar através das tecnologias digitais de ponta “tipos” de sexo os mais variados, valendo-se de um óculos simulador que transfere para a tela, sob estímulos vários do lado de fora da aventura, a experiência do prazer sexual com quem ou com o quê quiser.

Badiou (2017, p. 23; p. 41) planteia que o real tem sempre a forma de um exílio, uma vez que sendo o real o semblante de que é preciso arrancar a máscara, ter acesso a ele – desmascará-lo – supõe que nos distanciemos da vida ordinária, comum. No mesmo sentido aponta Sennett (2011, p. 176), quando observa que os *novos senhores* do mundo do trabalho flexível e empreendedor rejeitaram

carreiras no velho sentido inglês do termo (profissão/caminho para toda a vida), pois os rumos de ação duráveis e constantes são “territórios estrangeiros”. Nenhum modelo de sociedade como o capitalismo conseguiu com tanto êxito metamorfosear-se em cultura, em cotidiano, a ponto de se invisibilizar quando imperioso e se materializar quando necessário. A profusão da reificação da vida depende inexoravelmente da absorção acrítica e consensual – uma hegemonia eficaz – de uma lógica subjacente às relações sociais, dotada do poder de commodificar o tecido da sociedade a ponto de ela ser habitada cada vez mais por fantasmagorias e cada vez menos por elementos, temporalidades, sentidos concretos.

A generalização da “lógica” capitalista e monopolista no plano da cultura provoca um espontâneo privilegiamento do valor de troca sobre o valor de uso dos objetos culturais, o que abre caminho para a criação e difusão de uma pseudocultura de massas que, transmitindo valores alienados, serve como instrumento de manipulação das consciências a serviço da reprodução do existente (Coutinho, 2011, p. 64).

Benjamin e sua melancolia⁵ engajada, este telescópio-sismógrafo que captura o longínquo e traduz o local, entendeu como poucos o fetiche do progresso e da mercadoria, a fantasmagoria da modernidade e da cidade, a permanência diuturna do capitalismo e seus milagres. Sua crítica revolucionária do progresso como catástrofe e da experiência como corrosão permitiram a leitura sempre atual do capitalismo como uma forma de religião sem altar, uma arma dos usurpadores da história sobre os vencidos de todas as esferas, engendrando narrativas e experiências fantasmagóricas – e por isso alienantes – e difundindo-as como a boa nova, como “a resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (Benjamin, 2013a, p. 21).

Em *O capitalismo com religião* (1921) Benjamin alarga Weber, ao defender que na modernidade a religião não é mais a reforma, é o seu esfacelamento (*ibidem*, p. 21). Também dilata Weber ao afirmar que a estrutura religiosa do capitalismo não é apenas uma formação condicionada pela religião (o cristianismo), mas um fenômeno religioso na essência. Em suma, a religião-capitalismo ou o capitalismo-religião é uma forma de culto permanente e culpabilizador, é a “expansão do desespero”. Ele não busca a expiação de seus fiéis, pois almeja a culpa,

⁵ Entendida não como patologia, mas como sensibilidade ao mesmo tempo incapaz de se adaptar e capaz de captar/sofrer, sinalizando aquilo que não vai bem na cultura, no mundo real, como afirma Maria Rita Kehl em debate realizado em São Paulo (outubro de 2013), em parceria com Michael Löwy e organizado pela Boitempo. Disponível em: <<http://acasadevidro.com/2014/01/25/maria-rita-kehl-e-michael-lowy-debatem-walter-benjamin-e-o-capitalismo-como-religiao/>>. Acesso em: dez. 2015. Nas *Teses*, o objeto perdido da melancolia em Benjamin são as multidões de derrotados nas lutas sociais (Kehl, 2015, p. 86) pelos vencedores que não cessam de vencer.

esta fantasmagoria que atormenta crianças, pobres, mulheres, velhos, empresários, religiosos, doentes, intelectuais etc.

No capitalismo como religião as mercadorias ganham uma dimensão ainda mais fantasmagórica, com a expansão desta fé fetichista – um “*fétichismo*”? – capaz de transmutar a produção cultural em produção de valor de troca, tornando cada vez mais difícil precisar onde termina o reino da necessidade e onde se inicia o reino da liberdade (Eagleton, 2005, p. 58). A cultura como legitimação do poder, ou seja, como ideologia, torna epidêmica a atomização dos sujeitos, efeito dos fatiamentos modernos, avessos à totalidade, à dialética, aos modos de vida e de luta que amalgamam. O próprio Eagleton resgata, sem citá-lo, a potência de Gramsci e seu conceito de hegemonia como processo instável, articulação fina entre coerção e consenso, com proeminência do último quando se almeja a supremacia ou minimamente a garantia hegemônica em períodos de crise:

Há finalmente outro vínculo entre cultura e poder. Nenhum poder político pode se manter satisfatoriamente por meio de pura e simples coerção. Ele perderá credibilidade ideológica demais e, assim, mostrar-se-á perigosamente vulnerável em tempos de crise. Porém, a fim de assegurar o consentimento daqueles que governa, precisa conhecê-los mais intimamente do que sob a forma de um conjunto de gráficos ou tabelas estatísticas. Já que a verdadeira autoridade envolve a internalização⁶ da lei, é na própria subjetividade humana, em toda a sua aparente liberdade e privacidade, que o poder procura se incutir. Para governar com sucesso, portanto, precisa compreender os homens e mulheres no que diz respeito a seus desejos e aversões secretos, não apenas seus hábitos eleitorais ou aspirações sociais. Se pretende regulá-los a partir de dentro, precisa também imaginá-los a partir de dentro (*ibidem*, p. 76).

Retomando o estado de exceção⁷, entendemos como imprescindível associá-lo aos debates sobre cultura hoje, movimento ainda incipiente em nossa avaliação. Se o estado de exceção é a face mais incisiva do Estado burguês em nosso tempo, como dissociá-lo das questões que vimos tecendo até aqui? Os modos de vida/luta têm em si as digitais desta morfologia da hegemonia e sua guerra perma-

⁶ Cf. Mészáros (2008, p. 47-59).

⁷ A partir de Aristóteles a questão do desacordo entre o bem e o sujeito insere o melancólico em um “lugar de exceção” (Kehl, 2015, p. 64), o que entendemos, num esforço não anacrônico, como uma possível ligadura entre o tema do estado de exceção, ao qual retornaremos mais à frente, e a condição do sujeito melancólico (depressivo) ainda hoje: são cada vez mais numerosos ainda que tratados como exceção em virtude da incompreensão e de seu difícil enquadramento na sociedade produtiva do capital. Para Kehl, o melancólico benjaminiano pode ser lido como um sujeito que se sente apartado da dimensão pública do bem (*ibidem*, p. 77).

nente contra os antagonistas, sua espetacularização da política, seu apassivamento via coerção de amplos setores sociais, sua condição de excepcionalidade tornada regra, seu lugar de indefinição entre norma e anomia, sua subversão do direito com a criação de um sistema jurídico-político como agente da morte, sua negação da democracia, banida na própria exceção que encarna, e finalmente, sua legitimação da sociedade do capital como limite concreto aos projetos dos subalternos, em suas experiências de cultura e na cultura, cada vez mais um circuito pré-estabelecido de padronização, homogeneização, esterilização e silêncios.

Alienação e fetichismo – fantasmagorias da modernidade burguesa – imprimem suas digitais nos modos de subjetivação do/no agora, onde os sujeitos históricos sob o capitalismo sentem-se cada vez mais perdidos, deslocados, adoecidos. A sociedade burguesa capitalista nos reduziu a todos a uma situação de pobreza cultural atroz, quando falamos da cultura à exaustão, porém não conseguimos impregnar o tecido de nossas existências com os valores culturais proferidos em nossos discursos (Konder, 1999, 80). Em outras palavras, de nada serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela (Benjamin, 2012a, 86).

Estes dois elementos (alienação e fetichismo) explicam em grande medida a perda da *Erfahrung*, encarnando bloqueios da experiência (Dunker, 2015, p. 274) que ampliam as “patologias do social” que incidem sobre formas de vida específicas, como a “vida em condomínio”, cada vez mais comum nas cidades. No *modus* capitalista do presente há a necessidade de quebra da experiência prenhe de sentido, da temporalidade como sensibilidade, da espacialidade como afeto, do tempo como abertura, do espaço como presença. Os sujeitos exigidos pelo *deus ex machina* da religião capitalista são seres do eterno presente, da flexibilidade célere e dos resultados pré-programados:

Sujeitos esvaziados do que lhes é mais próprio, mais íntimo, portanto disponíveis para responder aos objetos e imagens que os convocam; sujeitos ligados ao puro “aqui e agora” de um presente veloz, incapazes de imaginar um devir que não seja apenas a reprodução da temporalidade encurtada característica do capitalismo contemporâneo (Kehl, 2015, p. 96).

Se a temporalidade depende da experiência bem como o contrário, com a destruição das formas de subjetividade vinculadas à partilha, à elaboração coletiva de sentidos, que exigem outras sociabilidades, novas práxis, temos o desgaste da cultura como espaço de experiência, como modo de luta. Tornada muitas vezes *souvenir* ou memória distante, no shopping center amorfo que é a modernidade, falamos cada vez mais da cultura sem uma *Erfahrung* que nos conecte a ela, como enxergava Benjamin.

Da relação cultura, democracia e capitalismo devem surgir articulações críticas objetivando sobretudo a superação daquele último, origem da catástrofe moderna e dos condicionantes históricos que determinam os matizes da luta de classes no presente e seus modos de subjetivação. Falar da luta de classes nos dias do presente significa a retomada dos debates acerca da democracia, com destaque para suas fantasmagorias epidêmicas.

IV. Estado de exceção e *democracia fantasmagórica*

*Ainda vão me matar numa rua.
Quando descobrirem,
principalmente,
que faço parte dessa gente
que pensa que a rua
é a parte principal da cidade.*

(Paulo Leminski, *Quarenta clics em Curitiba*)

Pensar o mundo contemporâneo histórica e politicamente tem sido, mesmo para muitos não marxistas, a constatação do divórcio inexorável entre capitalismo e democracia, com ênfase nos eventos pós-11 de Setembro, catástrofe que inaugura, reafirmando continuidades, o século XXI, este território que aprofunda o estado de exceção como conteúdo real de nossa democracia (Agamben *apud* Rancière, 2014, p. 27). Como apresentamos, Benjamin estava certo há cerca de oito décadas: o estado de exceção era e ainda é uma regra. A figura da exceção, como elemento político e teórico-metodológico é conceito central que atravessa o pensamento de nosso crítico (Seligmann-Silva, 2005, p. 25).

O século passado, em uma fotografia política, foi *estado de exceção* e democracia, ora mais hibridizados, ora mostrando-se com mais *pedigree*. A fronteira entre ambos foi quase sempre difusa, imprecisa, tendo o capitalismo como junção orgânica e estrutura socioespacial e econômico-temporal. Como analisa Matos (2010, p. 77), Benjamin entende o capitalismo contemporâneo como *estado de emergência* (de exceção) exatamente pelo fato de ele constituir uma área de delimitação incerta entre democracia e absolutismo, entre direito e exceção.

É ainda urgente compreender a relação estado de exceção / democracia como um campo que continua a exigir prospecção, principalmente pelo marxismo caudatário das elaborações mais radicais do século XX, de onde figura a contribuição pontiaguda de Benjamin. Sua oitava *tese* não nos parece inadequada aqui, por mais recorrente que seja nos estudos sobre o pensador:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que

corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável (Benjamin, 2012b, p. 13).

Primeiramente, sempre nos chamou a atenção o caráter antifascista desta tese. Muitas vezes iniciada, por distintos analistas, a partir do tema do estado de exceção ou das concepções da (sobre a) história, sua oitava reflexão no último escrito elabora uma crítica ontológica radical do fascismo – porque o interpreta como uma práxis capitalista –, antes mesmo de seu momento mais apocalíptico, de 1941 até o final da Guerra, a fase do extermínio em massa nos campos de concentração. É de um Benjamin materialista que estamos falando, que, ao se aproximar, nunca mais se distanciou muito de Marx em seus caminhos pela dialética. Ele estabeleceu com seu antepassado uma relação como pedra de toque do intelectual preocupado com sua concepção de mundo e com a condição social de sua época, conforme admitiu Lukács (2011, p. 37) em *Meu caminho para Marx*, produzido sete anos antes das *Teses*.

Em síntese, combater o fascismo para Benjamin correspondia, antes de qualquer coisa, ao combate sabedor de seu oponente, portanto, que o compreende ou, ao menos, não o subestima. Era primordial melhorar a posição do antifascismo, política e teórica. Tanto para a socialdemocracia alemã, que o lia como expressão do passado, uma velharia anacrônica e avessa à modernidade/modernização, quanto para o comunismo de rosto e corpo stalinistas, que rebaixou as potencialidades do Reich a ponto de considerar efêmera e vitória de Hitler em 1933, o fascismo encarnou a incompreensão trágica que corroborou as derrotas antifascistas anteriores aos embates bélicos globais e durante eles.

A outra frente benjaminiana na *Tese VIII* é exatamente a crítica filosófico-histórica do fascismo, reivindicadora de uma concepção dos vencidos e por isso nova, capaz de desmascarar o inimigo naquilo que o fortalece sobremaneira: a elaboração de uma temporalidade falsamente inovadora, calcada no progresso industrial e técnico moderno, anunciador de um tempo outro que não existe, pois não há rupturas e sim a consolidação da barbárie capitalista. Em Benjamin a temporalidade é sentido e conflito. Disputar os sentidos políticos das formas de significação do tempo, logo, da experiência humana, era efetivamente uma batalha vencida rapidamente pelos fascistas e suas durações

lineares, vazias, homogêneas⁸. A temporalidade para ele era também descon-tinuidade. A partir de uma temporalidade não contínua, lastreada por diversos elementos, dentre eles a teologia e a apropriação que ele faz da temporalidade proustiana, o(s) sentido(s) do mundo contemporâneo desvenda(m)-se num trabalho efetivado no presente, sob marcante responsabilidade da memória. Os fascistas lograram escrever a história dando fisionomia às datas (Benjamin *apud* Dosse, 2012, p. 183) e, assim, às experiências. Não ser fascista na Alemanha dos anos 1920-1930 não era apenas uma condição ou posição, mas representava também entender o tempo, aquele ente que nos permite identificar, em maior ou menor grau, o que é regra e o que é exceção, o que se mantém e o que se altera. Não à toa é com esta perspectiva que a tese em tela é iniciada.

E qual é o desafio posto? Enfrentar as concepções progressistas e o estado de exceção permanente, à imagem e semelhança da sociedade fantasmagórica do capital, forjando o verdadeiro estado de exceção, ou diriam os vencidos, o “nosso” estado de exceção. Significa acabar com a dominação de classe também de forma permanente, numa retomada de outras *exceções utópicas* que impediram, mesmo que por pouco tempo, o cortejo dos vencedores (Löwy, 2005, p. 85). Para os materialistas históricos o passado e suas derrotas-catástrofes materializam o alarme (aviso) e a bússola (sentido) no “momento do perigo” (Tese VI). Seligmann-Silva (2005, p. 36) nos ajuda neste movimento de ler o sonho benjaminiano de uma nova práxis, ao salientar que, ao estado de exceção como norma, “Benjamin opõe uma sociedade inteiramente outra (...). Olhando suas ideias hoje, mais de meio século depois, só podemos constatar consternados o quanto ele estava certo em sua descrição da nossa sociedade – e também em seus sonhos de libertação”.

Por fim, é notável a percepção dialética do autor das Teses, esta iniciação metodológica às *Passagens*, um dos principais documentos políticos materialistas, de dentro para dentro, desde as *Teses sobre Feuerbach*, a respeito da conjugação da permanência com a mudança no processo histórico. O “ainda”, em aspas no original, demarca como, para o materialista histórico, para sua concepção de história, o passado coloca o presente numa situação crítica ao mesmo tempo em que o presente atualiza constantemente o que passou. Este espanto, que não é filosófico, ou seja, exclusividade da crítica da/na Filosofia, continua no XX como um eco, menos pela repetição e mais pelo vestígio, um eco oriundo sobretudo da incompreensão do fenômeno do fascismo, mãe de sua subestimação, filha das distorções temporais e das dissoluções da *Erfahrung*.

O advérbio “ainda”, aquele que impede o *então* no *agora*, demarca a dialética presente tanto em Leminski, na epígrafe que utilizamos, quanto em Benjamin, na oitava *tese*. O “ainda” indica a multiplicidade de tempos, a temporalidade

⁸ Na Tese XV sentencia Benjamin: “(...) destruir o contínuo da história” (Benjamin, 2012b, p. 18).

aberta, incubadora das mudanças ou garantidora das hegemonias. Retomando a tensão entre capitalismo e democracia, entendemos que uma das chaves interpretativas para uma crítica ontológica radical do capitalismo seja exatamente a radiografia deste *ainda*, sobretudo num país como o Brasil, de adiamentos e exceções normatizados e de projetos de *vir a ser* taxidermizados. O advérbio em tela, sociológica e historicamente falando, assumiu a condição de mantra social, destacadamente quando o tema é a democracia por aqui. Esta *Ave Maria* entoada tanto pelas elites quanto pelos estratos médios e subalternos brasileiros tem sido capaz de erigir fantasmagorias difíceis de serem identificadas, e logo, capturadas/eliminadas. Principalmente sob um estado de exceção nascido da colonialidade e do escravismo, em outras palavras, um estado de exceção violento em níveis colossais.

Novamente de volta à fantasmagoria é possível apontar múltiplos elementos fantasmagóricos do/no *tempo-de-agora*: o mercado (invisível), o gozo (insaciável), a justiça (inacessível), a liberdade (inexistente), o amor (impedido), o medo (inacabável), o estado de direito (excepcional) e finalmente, a democracia (impossível). Focalizando nela recuperamos mais enfaticamente a noção de fantasmagoria em Benjamin, ampliação original do fetichismo em Marx e da reificação em Lukács, para reivindicarmos um novo conceito ou ao menos um esforço de atualização: o que chamamos de *democracia fantasmagórica*.

O Brasil seria uma das mais bem acabadas expressões deste “tipo” de democracia, que é ao mesmo tempo o (i) resultado da cultura e da política do/no capitalismo (uma democracia-fetichismo, fetichizada), onde figuramos como expressão tardia, periférica e exemplarmente violenta, antidemocrática e de conciliações pelo alto, sendo nosso estado de exceção um dos mais bárbaros do mundo; e o (ii) efeito de uma sociedade oriunda da colonização e da escravidão, cujos traumas, dívidas e (des)identidades impossibilitam até hoje a junção das peças de nosso quebra-cabeças, sob o forte signo do *bovarismo brasileiro* (Kehl, 2018), este autoengano coletivo – para o qual estiveram atentos Machado de Assis, Lima Barreto, Sérgio Buarque de Holanda, Noel Rosa e tantos outros analisados pela psicanalista – que é uma das condições que definem o sujeito moderno. O bovarismo, conceito ou noção cunhado pelo filósofo e psicólogo Jules de Gaultier em 1892 foi usado amplamente pela psiquiatria na diagnose da paranoia, sobretudo. O nome deriva da obra seminal de Gustave Flaubert, *Madame Bovary* (1857), que aborda, em breves linhas, a capacidade humana de se conceber diferente do que se é, de se tornar outro.

Nosso estado de exceção dialoga com a teoria do bovarismo, pois ao contrário do semblante democrático e cordial presente em nossa autoimagem presente no senso comum, somos um das poucas sociedades que ainda se valem do foro privilegiado, uma dos poucos que não puniram protagonistas de suas ditaduras, um dos maiores exemplos de convivência com formas de trabalho escravas ou

similares à escravidão, um caso quase sem cura de manutenção cínica da figura masculina, branca e rentista à frente de funções públicas, e uma forma de poder historicamente permeável aos coronelismos, *familismos* e gangsterismos de toda sorte. Parafraseando Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936), Kehl enfatiza que o bovarismo nacional, grotesco e enfadonho, é um mal que “não diminuiu com o tempo; o que diminuiu, talvez, foi apenas nossa sensibilidade a seus efeitos” (Holanda *apud* Kehl, 2018, p. 27).

A tese de Kehl é a de que o *bovarismo* representa um sintoma social brasileiro, onde o *fazer-se passar por um outro* não é um delírio epidêmico, mas um modo de aceitação (ser aceito pelos grupos, notadamente pelos mais poderosos) e ao mesmo tempo uma negação/mascaramento de uma condição de “atraso” em inúmeras dimensões da vida social, como o provincianismo, o racismo, o patriarcalismo, o fisiologismo, o elitismo, o patrimonialismo etc. Entendemos que sua análise dialoga com a perspectiva da fantasmagoria em Benjamin, pois o bovarismo também é o nome para uma forma de fantasia ou convicção delirante (*ibidem*, p. 29), nítida tanto na personagem *Emma Bovary* quanto em Rubião, de Machado, em *Quincas Borba*. A fantasmagoria benjaminiana, lembramos, tem profunda conexão com o fetiche e com a ideologia, portanto, comportando-se como uma noção advinda da percepção da transformação das formas de subjetividade (relações e percepções) em valores de troca, sob o capital. Ora, o bovarismo nos parece em sintonia com esta leitura, já que trata da transmutação simbólica, psíquica, subjetiva, de um sujeito em outro ou em outros. E isto vale para classes, grupos e, no limite, para uma sociedade como a nossa, que, como no termo “Belíndia”, cunhado por Edmar Bacha (Bacha, 1974), faz conviver com relativos baixos índices de tensão social uma pobreza padrão Índia com uma vida de ricos *à la* Bélgica.

Nossa *democracia fantasmagórica*, então, seria uma democracia que é (repetindo o item i) mercadoria – porque nela se impõe o valor de troca material e simbólico: “o que ganho com ela?” – e também uma (repetindo o item ii) projeção enganosa, uma democracia cuja resultante, quase que invariavelmente, é o par invisibilidade/impossibilidade. Neste ponto, principalmente em relação ao primeiro eixo, vale uma releitura de Marx ainda em *Das Kapital*, na parte sobre o caráter fetichista da mercadoria (e seu segredo):

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. *Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do*

trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas *como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas* (Marx, 2013, p. 148; grifos adicionados).

Numa aproximação que obviamente tenta evitar anacronismos, mas propor uma interpretação crítica, compreendemos como esclarecedora a dupla consideração marxiana acerca da 1) troca como espaço-tempo da visibilidade dos produtores-produtos, e da 2) transformação dos “objetos de uso” em mercadorias quando produzidos privadamente, independentemente. Na democracia como a nossa, alicerçada nos favores, numa temporalidade definida a priori (eleições de dois em dois anos), cujas regras só se alteram para manter o jogo previsível, referenciada em modelos exógenos, esvaziada de sentidos e práticas populares, formatada por uma burguesia retrógrada, autocrática e amesquinhada, as relações entre os sujeitos e seus “produtos” (voto, apoio, adesão, *vista-grossa*) também é visível no momento da “troca”, ou seja, quando da ocorrência dos pleitos em seus mais diversos níveis e expressões. Da mesma maneira esta democracia fraturada é o resultado de experimentos democráticos privados – quando existentes –, que se dão na esfera que definimos como tal, como a família, a igreja, o condomínio, o clube etc. A democracia sem CEP e CPF não caminha nem dois quarteirões sozinha no Brasil, sem suspeição e vigilância.

Nas sociedades da periferia do capitalismo, que se modernizaram tomando como referência as revoluções industrial e burguesa europeias sem, no entanto, realizar num uma nem outra, a relação com os ideais passa forçosamente pela fantasia de “tornar-se um outro”. Só que esse *outro* é, por definição, inatingível, na medida em que o momento histórico que favoreceu a modernização, a expansão e o enriquecimento dos impérios coloniais não se repetirá. O bovarismo dos países periféricos não favoreceu sua modernização; pelo contrário, sempre inibiu a obscureceu a busca de caminhos próprios, emancipatórios, capazes de resolver as contradições próprias de sua posição no cenário internacional – a começar pela dependência em relação aos países ricos (Kehl, 2018, p. 30-31).

O bovarismo à brasileira tem na escravidão talvez sua síntese mais explícita, pois é provavelmente nossa maior negação do que não é possível negligenciar; é o apagamento cotidiano do mais absoluto massacre de negros-escravos da história, impensado entre a ainda atual admiração das elites nacionais pelos padrões

de cultura e sociabilidade dos países desenvolvidos do capitalismo e a vergonha das origens multirraciais e da herança negra em nossa cultura popular (*ibidem*, p. 48). Após a abolição pactuada e farsesca formou-se uma trama social dependente – para os de baixo – de favores, filantropias, abusos, *toma lá dá cá*, proteções, privilégios, tramoias, a fim de que a inserção e a ascensão fossem ao menos alcançadas. Para Kehl, nesta tensão do *esconder e mostrar*, assumir e negar, houve sempre a preservação do mais estratégico para a hegemonia da burguesia destas terras: evitar rupturas radicais. Os projetos de liberdade e emancipação não passam da segunda página, até o ponto onde os de fora podem começar a perceber nossos massacres consentidos, usurpações cotidianas e violências sem limite, hoje menos silenciosas. A autora indica uma questão de fundo que em nosso entendimento arrasta consigo não apenas a psicanálise e a sociologia, mas também a história, a economia, a antropologia, a religião:

Cabe perguntar que tipo de cisão do *eu* permite que o brasileiro ria das feridas sociais do país em que vive, como se estivesse sempre do lado de quem segura o cabo do chicote – como se não percebesse as lambadas e a humilhação que *também* o atingem. Será o nosso bovarismo social efeito de uma identificação com o opressor não em suas características avançadas (em termos de valores republicanos, lutas igualitárias etc.), mas sim como arremedo das aparências da civilização, conciliadas com a manutenção da versão contemporânea do escravismo em uma sociedade que continua criminosamente desigual (*ibidem*, p. 52)?

Há na reflexão de Kehl elementos que nos autorizam a continuar na associação entre estado de exceção e bovarismo (bem como estado de exceção e fetiche), no movimento de desenho da noção de *democracia fantasmagórica*. Segurar o cabo do chicote – e por aqui o chicote nunca foi pequeno – como um não privilégio das elites, num país que é uma forma de violência, acima de tudo, como aponta Safatle (2017). Uma sociedade nascida dela e que soube com maestria incorporá-la às relações familiares, institucionais, políticas, religiosas, sociais, a ponto de seus sujeitos não identificarem/assimilarem as opressões que sofrem e, no limite, defenderem o próprio agressor. A negação recente, no Brasil pós- e pré-2014 (cinquentenário do Golpe de 1964), por amplas camadas sociais e orquestradas por um candidato obscuro filofascista e por *think tanks*⁹, do período

⁹ Expressão polissêmica de origem inglesa que designa aparelhos privados de hegemonia elaboradores de políticas, pesquisas, pedagogias, estratégias. De origem militar, o nome dilatou-se a partir do uso mais corrente, sobretudo a partir dos anos 1970, com a profusão de instituições da sociedade civil, supostamente autônomas e de “interesse social”, focalizadas na elaboração de consensos nas esferas política, econômica, cultural, institucional, científica, em estreito vínculo com espaços de hegemonia.

mais atroz de nossa fraca democracia no XX é apenas mais uma expressão deste sintoma bovarista que cinde o eu e impede identificações críticas, (auto)enfrentamentos e rupturas.

Nosso estado de exceção, definidor das fronteiras entre norma e anomia, entre direito público e fato político, entre regra e quebra de regra, age como o guarda-noturno desta *democracia fantasmagórica* que deve ter um cadinho de existência, por suposto, a fim de que acreditemos que ela é real. O semblante da democracia é real (Badiou, 2017). E tem de sê-lo para que a fantasmagórica democracia (que é coisa e autoengano, mercadoria e bovarismo) não perca seu caráter de algo sempre *à mão*. Sem dúvida a democracia no Brasil tem rostos hegemônicos, como o do arranjo e do bovarismo (Kehl, 2018), o da conciliação pelo alto (Coutinho, 2011), o da inclusão forçada (Fontes, 1996), da blindagem (Demier, 2017), de baixa intensidade (Arantes, 2015; Löwy, 2016), o da modernização excludente (Coutinho, 2011), do consenso, ativo ou passivo (Braga, 2012), da violência (Safatle, 2017), da modernização conservadora (Ianni, 2004), da falta de dúvida (Freire, 2005), do esvaziamento de conteúdos sociais e públicos (Semeraro, 2002).

Temos a impressão de que nossa democracia, além de existir, é madura, *melhor do que já foi*, arduamente tecida, quando na verdade somos fragilíssimos, elaboradores coletivos deste arremedo democrático que fetichiza a autonomia e “bovariza” as relações sociais; que é homicida e generoso, autoritário e cordial, arrivista e ufanista. Bastam momentos de crise, provocadas ou não, para que se colapse mesmo os reformismos fracos na sociedade política, como atestam os trágicos eventos recentes no Brasil do lulismo, quando em poucos meses foi possível depor um governo democraticamente eleito (Dilma Rousseff, 2016), dissolver um pacto construído molecularmente (desde 2003), sequestrar os sentidos mais radicais dos movimentos e sujeitos que foram às ruas (*Junho* de 2013) e afundar a sociedade num ringue de briga de galo onde a única regra é tornar a clandestinidade parte da regra, assim como no estado de exceção, forma legal do que não pode jamais tê-la. Vale ressaltar que a frente responsável pelo golpe de nova roupagem, jurídico-midiático-parlamentar, inclui latifundiários, representantes das igrejas cristãs (com destaque para os evangélicos neopentecostais) e empresários do ramo de armas, a famosa *Bancada BBB* (bala, boi e bíblia), numa sinergia conhecida nesta terra de golpes também bovaristas, ou seja, que não se reconhecem como tal, mas se tornam outra coisa: revolução, reação, ação democrática, salvaguarda nacional, dentre outros eufemismos.

Na modernidade brasileira não nos parece clichê utilizar o termo *espectro*, imortalizado no *Manifesto* há exatos cento e setenta anos, para dizermos que o espectro da democracia assombra o país historicamente e, dramaticamente, nos eventos pós-*Junho*. Exatamente por ser uma fantasmagoria, um *escondimento* de coisas, como dissemos ao debater a noção em Benjamin, permanece como

eterno mal-entendido, a depender de que lado do chicote as classes se posicionam. Nossa democracia fantasmagórica precisa da exceção assim como a exceção precisa da democracia, não a odiada, imprevisível e de feições populares de Rancière (2014), mas aquela que pode e deve ser evocada como um *Deus ex machina* todas as vezes em que a casa-grande, o parlamento, as famílias proprietárias, a tradição, a Igreja, as corporações, os nichos rentistas se sentem ameaçados.

“Mais democracia” no pós-Abertura não significou menos desconfiança, menor medo de espectros (da ditadura, da democracia popular, da anarquia, do sumiço do chicote). Frisamos novamente: a *democracia fantasmagórica* é efeito da generalização da lógica da mercadoria como sentido das relações sociais e também resultado de processos coletivos e individuais de autoengano, onde se projeta para si e para os seus uma imagem que não condiz com o real, como estar desempregado e se tornar instantaneamente *empreendedor, facilitador*, ou dirigir um transporte por aplicativo e portar-se como dono daquele trabalho, em que o carro, o seguro, a multa, a revisão, o plano de celular, o aparelho de celular é custeado apenas por você. A “uberização” (Fontes, 2017) é exemplo do amálgama entre mercadoria-fetice e bovarismo, como vimos utilizando na radiografia de nossa democracia: parece táxi, mas não é; parece trabalho autônomo, mas não é; parece empreendedorismo, mas não é; parece, mas não é.

Susto na *contrarrua*

O Brasil não é avesso à rua, historicamente falando. Desde a colônia, quando cidade era vila, fazenda era cidade e quase nada era público, a rua ou o não-palácio, não-igreja, não-casa foi o lugar de lutas e a rugosidade concreto-imagética de um tecido social sempre esgarçado. A parte principal da cidade no Império, aquela forjada como limite e não-lugar, era exatamente ela, a rua, muitas vezes o espaço do possível porque ainda não reificada. A rua era o supermercado da escravidão, com seus pretos e pretas pintando com a carne mais em conta na feira cada metro quadrado que se abria nesta nação sempre em obras. Na rua ou na praça, esta rua de pausa, morreram mártires e anônimos, verteram-se memórias em silêncio. Ainda hoje a porta da rua continua sendo a serventia da casa: de quem a tem. Na República a rua ganhou, supostamente, mais conotação de vereda da cidade que é de todos, ainda que leve para destinos sempre com donos e muros, placas, campanhas. Nela se deram inúmeros fatos, sociais ou não, mantendo-a, como diz Leminski, como a principal parte da cidade. Não citamos aqui casos ou personagens específicos, pois a mirada que objetivamos é breve, mas ampla.

Contraditoriamente a rua também é, na perspectiva histórica, a materialização da aversão brasileira aos ares democráticos, mesmo os de desenho liberal, liberalismo que por aqui é quase um filho bastardo do conservadorismo, um herdeiro que estudou na Europa e voltou para a propriedade de café do pai. Temos uma das maiores populações de rua do mundo, somos a nação que mais lincha

no planeta, majoritariamente na rua; das que mais condenam o aborto e assassinam mulheres e jovens, negros sobretudo, e população LGBT, quase sempre no que entendemos como rua: o lado de lá do aqui de onde estamos/falamos. Usamos a rua, mas não em sua profundidade. Não chegamos em seu fundo. Em *Rua de mão única* (1928), livro de apontamentos filosóficos livres já publicados em jornais e revistas, Benjamin (2013b) empreende uma guinada em sua estrutura de pensar e escrever, sob forte influência de Paris, sendo a primeira tentativa, como ele mesmo afirma, de traduzir a relação com aquela cidade. Em uma carta a Scholem, admite: “Os meus ‘aforismos’ resultaram numa curiosa organização, ou construção: uma rua que permite descobrir uma perspectiva de uma profundidade tão imprevista – e uso o termo em sentido não metafórico! (...)” (Benjamin, 2013b, p. 123). Em *Eisenbahnstraße* Benjamin erige a ponte para as *Passagens*, sua obra-prima, o seu fundo, o limite extremo.

Conseguir conferir concreticidade extrema (à uma época, no caso de *Rua de mão única*), como aponta Benjamin a Scholem, em outra parte da carta, nos parece um mapa. Das coisas mais concretas que conhecemos, o susto talvez seja aquele que narramos com maior atenção aos detalhes. O susto e possivelmente o sonho. Sobre o primeiro, em “Rua” (*Artigos de armarinho*), Benjamin sentencia que ser feliz é poder tomar consciência de si sem levar um susto. Nos falta, ainda, o susto com nossa *democracia fantasmagórica* e fantasmagorizante, com nosso estado de exceção, com todos os tipos de bovarismos, com a cultura do arremedo de avanço com atraso, quase sempre tendo a violência nas duas pontas. Não o susto como percepção individual – “— *A democracia no Brasil não funciona!*” –, mas um susto que podemos chamar, benjaminianamente, de *susto melancólico*: uma antevisão da perda (total), um sintoma social, não um lamento. O *spleen* em nosso filósofo, assim como em Baudelaire no XIX, é o sentimento que representa a permanência da catástrofe (Konder, 1999, p. 100).

Assustar-se melancolicamente, então, seria uma tomada de posição porque uma identificação coletiva, sintomática socialmente, que obviamente exige a crítica radical como dínamo. Identificação do quê? De uma democracia-fantasmagoria, irreal, portadora de uma falsa aura¹⁰ (positiva), exatamente por ser uma ideia especulativa (Benjamin), uma assombração (Marx), um obstáculo à construção da democracia odiável e sem máscaras sobre a qual trabalham Rancière e Badiou, respectivamente. Odiável quando com o rosto popular; mascarada quando com a face dominante historicamente imposta. Não há dúvidas de que aqui

¹⁰ A aura em Benjamin corresponde ao invólucro autêntico e único de algo – fotografia, obra de arte, natureza inanimada –, correspondendo àquilo que confere a este algo um caráter marcante, singular. A aura da obra de arte, com a reprodutibilidade técnica em profusão no capitalismo, transforma-se paulatinamente em mercadoria, sendo reificada. Em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936), Benjamin pontua: “O que é propriamente aura? Um estranho tecido fino de espaço e tempo: aparição única de uma distância, por mais próxima que esteja” (Benjamin, 2014, p. 27).

falamos de possibilidades, entendendo também o *spleen benjaminiano* como um duplo movimento, tanto de desenraizamento – anomia, corrosão da experiência –, quanto de resistência – as novas barbáries exigem ações numa temporalidade agudamente do presente, uma vez que o futuro existe como impossibilidade e o passado não mais retorna como foi.

O susto também pode ser a antessala do movimento anti-fetiche/anti-bovarismo/anti-alienação, fantasmagorias encontradas em qualquer esquina da cidade capitalista, capaz de provocar a leitura a contrapelo mais urgente, qual seja a percepção da democracia que temos como mercadoria e engano, brutalidade tornada cotidiana pela sociabilidade burguesa, uma violência que no Brasil é ainda mais avessa ao susto, de tão acostumados com nosso bovarismo social de rótulo cordial e higiênico. No Brasil nos assustamos mais com a inclusão do que com a exclusão, com a democracia popular do que com as exceções dos mesmos, com a cor da pele do que com o crime, com as expressões populares do que com a heteronomia cultural, com as rupturas do que com as dependências, com a fome do que com o novo shopping vazio do bairro, com as ruas do que com as casas, com a ética do que com suas corruptelas e metamorfoses para menos, com o espectro do que com a coisa em si. Aqui há majoritariamente o susto de quem se perde no exato lugar onde está¹¹.

É necessário “fazer o que precisa ser feito até o final”, respondendo com Kafka, em *O processo*, às vindouras e irresistíveis perguntas sobre *comos* e *quandos*, mais assustadoras do que os *porquês*.

Referências

- ADORNO, Gretel & BENJAMIN, Walter. *Gretel Adorno y Walter Benjamin. Correspondência 1930-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- ADORNO, Theodor & BENJAMIN, Walter. *Correspondência, 1928-1940*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARANTES, Paulo. “A fórmula mágica da paz social se esgotou”, *Correio da Cidadania*, 2015. Disponível em: <http://www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=10949:manchete150715&catid=72:imagens-rolantes>. Acesso em: jan. 2015.
- BACHA, Edmar. “O Economista e o Rei da Belíndia: uma fábula para tecnocratas”, *Jornal Opinião*, s/e., São Paulo, 1974.
- BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*, 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

¹¹ Como no poema leminskiano *Diversonagens suspensas*, de “ais ou menos” (Leminski, 2013. p. 220).

- BENJAMIN, Walter. "Paris capital do século XIX". In: KOTHE, Flávio (Org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985b, p. 30-43.
- _____. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo* (Obras escolhidas, v. 3). São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. "Experiência e pobreza". In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, pp. 83-90.
- _____. "Sobre o conceito da História". In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b, pp. 7-20.
- _____. *O capitalismo com religião*. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- _____. *Rua de mão única: Infância Berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.
- _____. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.
- _____. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BRAGA, Ruy. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo: USP, 2012.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- DEMIER, Felipe. *Depois do golpe: a dialética da democracia blindada no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.
- DOSSE, François. *A História*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FONTES, Virgínia. "Capitalismo, exclusões e inclusão forçada", *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 2, n.º. 3, 1996, pp. 34-58.
- _____. "Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho", *Marx e o marxismo*, v. 5, n. 8, jan/jun 2017, pp. 45-67.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere – Volume 5: o Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.
- HOBBSBAWM, Eric. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- IANNI, Octavio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- KANG, Jaeho. *O espetáculo da modernidade*. Novos Estudos – CEBRAP, n.º 84. São Paulo, 2009, pp. 215-233.

- KAFKA, Franz. *O processo*. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2017.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *O bovarismo brasileiro: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. “Da tragédia à farsa: o golpe de 2016 no Brasil”. In: SINGER, André; JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (orgs.). *Por que gritamos golpe?: para entender o impeachment e a crise*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016, pp. 61-67.
- LUKÁCS, György. “Meu caminho para Marx”. In: *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. p. 37-54
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- MATTOS, Marcelo Badaró. *E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012.
- MAZZEO, Antonio Carlos. *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NEVES, Lúcia Maria Wanderley (org.). *A nova pedagogia da hegemonia: estratégias do capital para educar o consenso*. São Paulo: Xamã, 2005.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- ORTIZ, Renato. “Walter Benjamin e Paris: individualidade e trabalho intelectual”, *Tempo Social: Revista de sociologia da USP*. São Paulo, 12 (1), maio de 2000, pp. 11-28.
- QUERIDO, Fabio Mascaró. “Fetichismo e fantasmagorias da modernidade capitalista: Walter Benjamin leitor de Marx”, *Outubro* (São Paulo), v. 21, 2013, pp. 219-240.
- QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, pp. 227-278.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SAFATLE, Vladimir. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

- SARLO, Beatriz. *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.
- SECCO, Lincoln. “O bonapartismo periférico”, *Blog da Boitempo*, 2012. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/06/15/o-bonapartismo-periferico/>>. Acesso em: mai. 2015.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético”, *Outra Travessia*, n. 5, 2º semestre de 2005, pp. 25-38.
- SEMERARO, Giovanni. “Recriar o público pela democracia popular”. In: FÁVERO, Osmar; SEMERARO, Giovanni (orgs.). *Democracia e construção do público no pensamento educacional brasileiro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- THOMPSON, E. P. “The long revolution: part 2”, *New Left Review*. Londres, n. 10, jul./ago. 1961.
- _____. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- _____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Culture*. Glasgow: Fontana Paperbacks, 1981.
- _____. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Recebido em 7 de abril de 2019
Aprovado em 10 de junho de 2019