

Feitiços e fetiches: entre encantamentos ásperos e contraencantamentos belos

*Danichi Hausen Mizoguchi*¹
*Marcelo Santana Ferreira*²
Universidade Federal Fluminense

Resumo: O presente artigo toma como plano analítico a dimensão de encantamento do fascismo, do racismo e do capitalismo. Entre feitiços e fetiches, trata de atravessar o aspecto quase mágico destas experiências econômicas e políticas que, de algum modo, insistem em habitar nosso espaço-tempo. Todavia, diante da aspe-reza deste maquinário, busca também insinuar a presença de outros feitiços – con-traencantamentos belos que nos fazem apostar em mundos e vidas outras.

Palavras-chave: fetiche; Brasil; subjetividade.

¹ Mestre e doutor em Psicologia pela UFF, PPG Estudos da Subjetividade, Professor de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UFF e do Programa de pós-graduação em Psicologia: Estudos da Subjetividade/UFF-Niterói.

² Mestre e doutor e Psicologia pela PUC/RJ, Professor de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UFF e do Programa de pós-graduação em Psicologia: Estudos da Subjetividade/UFF-Niterói.

Incantations and fetishes: between rough enchantments and beautiful counter-enchantments

Abstract: This article takes the enchantment dimension of fascism, racism and capitalism as an analytical plan. Between incantations and fetishes, it tries to traverse the almost magical aspect of these economic and political experiences that, somehow, insist on inhabiting our space-time. However, given the roughness of this machinery, it also seeks to insinuate the presence of other spells – beautiful counter-enchantments that make us bet on other worlds and lives.

Keywords: fetish; Brazil; subjectivity.

Hechizos y fetiches: entre encantamientos ásperos y hermosos contraencantamientos

Resumen: Este artículo toma como plan de análisis la dimensión encantada del fascismo, el racismo y el capitalismo. Entre hechizos y fetiches, intenta recorrer el aspecto casi mágico de estas experiencias económicas y políticas que, de alguna manera, insisten en habitar nuestro espacio-tiempo. Sin embargo, dada la rudeza de esta maquinaria, también busca insinuar la presencia de otros hechizos, bellos contraencantamientos que nos hacen apostar por otros mundos y vidas.

Palabras clave: fetiche; Brasil; subjetividad.

Feitiço e fetiche são termos advindos de uma mesma raiz etimológica. Ambas têm origem nos termos latino *facticius*, que indica algo artificial ou sobrenatural, e *facere*, que significa fazer. Trata-se, sempre, portanto, de fazer algo além da natureza. A palavra feitiço, já pertencente à última flor do Lácio, foi levada para a África pelos colonizadores, e de lá voltou para a Europa com os colonizadores franceses já como *fétiche* – que, aqui, na língua portuguesa, tornou-se fetiche. São, evidentemente, termos que indicam um encantamento do mundo – termos que sinalizam a possível presença, entre nós, de algo supostamente sobre ou supranatural, místico, escondido, mágico – e que no presente artigo gostaríamos de tomar como categorias analíticas que nos ajudam a perceber aquilo que somos e as ultrapassagens possíveis.

Diante dos avanços relativamente recentes do maquinário subjetivo agressivo explicitado e vitaminado pelos despudores globais da extrema-direita, pelo paroxismo neoliberal, pela insistência dos machismos, das transfobias, das homofobias, dos racismos, dos capacitismos e de todo tipo de cisão binária medíocre e mortífera na superfície comum de existência, não são poucos os pesquisadores que indicam que vivemos um espaço-tempo de desencantamento – do concreto, do mundo, da vida. Para esta chave de compreensão política, reencantar as coisas seria a tarefa militante e ética de um mundo por vir.

Desde Max Weber, passando por Theodor Adorno, Max Horkheimer, Edgar Morin, Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Pierre Bordieu e Silvia Federici, entre outros, há a detecção de tal desencantamento, que, no mais das vezes, seria provocado pela junção insossa e hiper-material entre o capital explorador, a religião protestante e a ciência positivista. Talvez bastasse citar um excerto breve de Weber, datado do começo do século passado, como ponto genético do fio, para que entendamos a visada:

Quanto mais o pensamento sobre o ‘sentido’ do mundo se tornou sistemático, quanto mais o próprio mundo passou a ser racionalizado na sua organização exterior, quanto mais se sublimou a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, tanto mais – num exato paralelismo com tudo isso – aquilo que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se mais alheio ao mundo, mais estranho à vida organizada. E não foi só o pensamento teórico que desencantou o mundo, ao conduzir por essa via, mas também, precisamente, a tentativa empreendida pela ética religiosa para racionalizar o mundo em termos éticos práticos. (WEBER, 2006: 355)

Porém, avancemos cronologicamente um pouco mais e encontremos Prigogine e Stengers, já no final do século XX:

Fizemo-nos eco do lamento segundo o qual a ciência, e a física em particular, desencanta o mundo. Mas ela desencanta precisamente por que o diviniza e nega a diversidade e o devir naturais [...] em nome de uma eternidade incorruptível, única de ser pensada com verdade. O mundo da dinâmica é um mundo “divino” no qual o tempo não ataca e o nascimento e morte das coisas estão definitivamente excluídos. (PRIGOGINE; STENGERS, 1997: 204)

Por mais que entendamos a tese e em alguma medida a acompanhemos, gostaríamos de insistir em uma outra vereda. Seguindo a curiosa tradição marxista inventada por Walter Benjamin, gostaríamos de pensar uma diagramática – ou, no limite, uma analítica – da magia para forjar grades de compreensão da experiência espessa do contemporâneo. Em outros termos, gostaríamos de pensar que a miséria do nosso mundo não abdica de todo de um aspecto mágico, e que talvez seja importante pensar em contrafeitiços como estratégias de enfrentamento aos enfeitiçamentos por demais duradouros que nos fazem ser o que somos. Assim, diagnosticar a dupla face do fetichismo se torna uma tarefa urgente, sem a qual permaneceremos sob o encanto desencantado do mundo que nos foi legado por um ilusionismo desinteressado pela vitalidade expressa nos pequenos e grandes gestos revolucionários e estéticos que apostaram e apostam em vidas outras.

O feitiço de lá

No dia 30 de janeiro de 1933, ocorreu o *Machtergreifung* – a ascensão do Partido Nazista alemão ao poder. Evento assombroso, dentre outros motivos, por, ao menos em um primeiro momento, ter se efetivado a partir das regras da institucionalidade clássica da democracia representativa: era a força do povo, manifestada através do parlamento, que elevava Hitler à condição de chanceler. Não era golpe, não era tanque, não era arma: era outra coisa, uma coisa inédita e surpreendente – e essa outra coisa, não menos violenta e real do que a guerra em que culminou, precisava ser compreendida.

Poucos meses depois, assombrado com o fenômeno político que ganhava terreno na Europa, Wilhelm Reich (2019) publicou *Psicologia de massas do fascismo*. Para ele, em suma, o que ocorria na Alemanha era a expressão da estrutura irracional do caráter do homem médio, cujos impulsos estariam reprimidos há tempos, e que naquele momento ganhavam passabilidade pública. O recado analítico explícito que Reich dava, especialmente a seus companheiros marxistas que acreditavam estar diante de um fenômeno gigantesco de alienação popular, era que as massas não haviam sido enganadas: as massas desejaram o fascismo – e não haveria modo de enfrenta-lo se essa máquina desejante não fosse compreendida e desviada.

Algumas décadas depois, em 1976, inspirado especialmente pelo telegrama 71, o último enviado por Hitler a seus generais, em que o *Führer* dizia que se a guerra estava perdida, a nação deveria perecer, Paul Virilio irá definir o fascismo como o estabelecimento de um estado suicidário – o que, definitivamente, não é sinônimo de um estado totalitário. Essa era a maneira do pensador francês evidenciar que as experiências lideradas por Hitler e Mussolini, evidentemente genocidas e *holocásticas*, não conduziam apenas à morte de grupos específicos – por mais que, evidentemente, tivessem alvos privilegiados e primeiros. Em outros termos, o que Virilio (1976) indicava era que o fascismo gestava e gerenciava continuamente não apenas a catástrofe alheia, mas também sua própria catástrofe – e que gestar e gerenciar essa catástrofe total era seu gesto ininterrupto.

Em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*, Hannah Arendt implicará os elementos desejantes daquilo que chamou de banalidade do mal a uma espécie de magia carismática – ou, em outros termos, a um estranho feitiço.

O “feitiço” com que Hitler dominava os seus ouvintes foi reconhecido muitas vezes. O estranho magnetismo que Hitler irradiava com força era devido a crença fanática que ele tinha em si mesmo, em sua competência sobre qualquer assunto, e no fato de que

qualquer parecer que emitisse – fosse a respeito dos efeitos nocivos do fumo ou sobre a política de Napoleão – sempre podia ser incluído numa ideologia que pretendia abranger todas as coisas do mundo. (ARENDDT, 2012: 355)

Se as massas desejaram o fascismo e o fascismo, mais do que totalitário, era suicidário, era, então, um estranho desejo pela aniquilação da vida – da vida de grupos específicos, certamente, mas também da própria vida, da vida em geral, da vida nua – que ganhava terreno na Europa. Cumpriria, assim, a destinação que nossos esforços analíticos não redundem na dicotômica psicopatologia dos líderes do nazifascismo e nem na consideração de um caráter inamovível das massas. Era algo limiar, uma zona cinzenta, como costumava afirmar Primo Levi sobre as questões éticas oriundas do estudo dos campos de concentração, como *Auschwitz*. Se havia ali um feitiço, era necessariamente um feitiço mortífero, um feitiço antiféiço, um feitiço que desencantava o mundo: um feitiço que, por princípio, se voltava contra o feiticeiro – e que, ao se voltar contra o feiticeiro, paradoxalmente, cumpriria seu estranho fim ao levar tudo e todos ao fim.

O feitiço de cá

Em outubro de 1933, acompanhado pela orquestra Diabos do Céu, conduzida pela batuta de Pixinguinha, Sylvio Caldas gravou “Lenço no pescoço”, um samba composto por um autor desconhecido chamado Mário Santoro. Neste samba, cantava-se, em primeira pessoa do singular, o autorretrato de um típico malandro carioca: “Meu chapéu do lado / Tamanco arrastando / Lenço no pescoço / Navalha no bolso / Eu passo gingando / Provoco e desafio / Eu tenho orgulho em ser tão vadio”.

Apesar de vez que outra serem enquadrados pela Lei da Vadiagem, os malandros, evidentemente, circulavam com certa tranquilidade pela capital brasileira em meados da década de 1930. “Lenço no pescoço”, evidentemente, não foi o primeiro samba a tomar este modo astucioso de vida, característico das regiões centrais da capital fluminense, como inspiração – e sequer era o mais enfático ou violento na louvação, o que se percebe na comparação, apenas para citar dois exemplos de machismo radical, com “Amor de malandro”³, de Francisco Alves, Freire Júnior e Ismael Silva ou com “Mulher de malandro”⁴, de Heitor dos Prazeres. Todavia, foi o primeiro a ter a exibição pública vetada pela Confederação Brasileira de Radiodifusão – uma instituição criada por empresários a fim de defender os intentos das emissoras de rádio e que designara uma comissão de censura com plenos poderes para vetar a publicização de canções “em nome da moralidade e do respeito às autoridades constituídas” e que no dia 10 de outubro de 1933, fez sua vítima inaugural: o samba de Santoro, que teve sua veiculação proibida em todas as rádios do país.

O que poucos sabiam é que o desconhecido Mario Santoro, que assinava oficialmente a música, era o codinome de Wilson Batista – um sambista que, àquela altura, já gozava de razoável fama. Diz-se que ele e Noel Rosa dividiam o coração de uma dançarina de uma boate na Lapa. Talvez por isso, Noel, que à época já era

³ Vem, vem / Que eu dou tudo a você / Menos vaidade / Tenho vontade / Mas é que não pode ser / O amor é o do malandro / Oh, meu bem / Melhor do que ele ninguém / Se ele te bate / É porque gosta de ti / Pois bater-se em quem / Não se gosta / Eu nunca vi.

⁴ Mulher de malandro sabe ser / Carinhosa de verdade / Ela vive com tanto prazer / Quanto mais apanha a ele tem amizade / Longe dele tem saudade / Longe dele tem saudade / Ela briga com o malandro / Enraivecida, manda ele andar / Ele se aborrece e desaparece / Ela sente saudade / E vai procurar / Longe dele tem saudade / Muitas vezes / Ela chora / Mas não despreza o amor que tem / Sempre apanhando e se lastimando / E perto do malandro / Se sente bem.

uma celebridade, se juntou à grita crítica em relação à canção de elegia à malandragem, e, como resposta, compôs o samba “Rapaz folgado”, em que se contrapunha, verso por verso e detalhadamente, inclusive fazendo uso dos mesmos vocábulos, à música do rival amoroso: “E tira do pescoço o lenço branco / Compra sapato e gravata / Joga fora essa navalha / Que te atrapalha”.

Era o início de uma das mais célebres tretas da conversa infinita que a música popular brasileira mantém consigo mesma – citando-se ininterruptamente, em uma endogamia por vezes doce e por vezes ácida, mas, no mais das vezes, rica e prolífica na linha evolutiva do nosso cancionário. Entre a galhofa e a hostilidade, o troco de Wilson Batista não poderia tardar, e veio com “Mocinho da Vila” – título que, identificando de modo jocoso o adversário, talvez já bastasse por si só no ringue erótico e criativo: “Você que é mocinho da Vila / Fala muito em violão, barracão e outros fricotes mais / Se não quiser perder o nome / Cuide do seu microfone e deixe / Quem é malandro em paz”.

A resposta de Noel, talvez a mais famosa dentre as canções da polêmica, foi “Feitiço da Vila” – e é justamente ela que, de modo explícito, demonstra uma de nossas magias mais duradouras e hediondas: a raça e o racismo. É nela que a tensão existencial identitária e excludente entre os dois compositores – ou, dito de outro modo, a mônada que através do samba explicita a tensão existencial identitária e excludente que estrutura o Brasil – chega ao paroxismo, forçando o aparecimento da entonação racista na lírica de um de nossos maiores e mais importantes compositores:

*Quem nasce lá na Vila
Nem sequer vacila
Ao abraçar o samba
Que faz dançar os galhos
Do arvoredo e faz a Lua
Nascer mais cedo*

*Lá em Vila Isabel
Quem é bacharel
Não tem medo de bamba
São Paulo dá café
Minas dá leite
E a Vila Isabel dá samba*

*A vila tem um feitiço sem farofa
Sem vela e sem vintém
Que nos faz bem
Tendo nome de princesa
Transformou o samba
Num feitiço decente
Que prende a gente*

*O Sol da Vila é triste
Samba não assiste
Porque a gente implora
Sol, pelo amor de Deus
Não vem agora
Que as morenas
Vão logo embora*

*Eu sei por onde passo
Sei tudo o que faço
Paixão não me aniquila
Mas tenho que dizer
Modéstia à parte
Meus senhores
Eu sou da Vila!*

*A zona mais tranquila
É a nossa vila!
O berço dos folgados
Não há um cadeado no portão
Pois, lá na vila, não há ladrão.*

Era, em suma, uma canção de afirmação e de apropriação da classe média letrada carioca em relação ao samba – o que se fazia, ali, como negação identitária de suas antíteses. Noel Rosa – mais branco do que preto, de classe média, estudante de Medicina – simultaneamente defende-se e ataca Wilson Batista – mais preto do que branco, de origem pobre, meio ladrão – ao fazer a defesa de uma certa conceituação de samba – sem farofa, sem vela e sem vintém, logo, distante de suas origens próximas ao candomblé e às amplas matrizes africanas. Era, enfim, a defesa política de um feitiço idealmente asséptico e puro – no limite, um feitiço eugenista e higienista que, envolvendo por dentro o próprio samba, uma das soluções mais belas do longo acervo que o Brasil criou para enfrentar a miséria do legado racista e escravocrata que, ainda assim, o estrutura eternamente, como uma forma imanente, poderia se virar contra o próprio feiticeiro: um feitiço que, como tantos outros, se prendia à tarefa de prender a gente – um feitiço que, reiterado, repetido e redivivo, nos enclausura há mais de 500 anos e do qual temos uma enorme dificuldade de escapar. E, diante deste feitiço insistente, entramado inclusive nas redes finas da resistência, como, por exemplo, o samba, só nos resta perguntar: que outros feitiços podem nos tornar outros?

Fetiches da mercadoria

O capitalismo como religião é um texto curto, escrito ainda na juventude de Walter Benjamin (2013). Com prospecções ainda em rascunho, é um conjunto de notas que aponta para um exercício mais amplo a ser feito pelo próprio pensador ou, quem sabe, tardiamente pelos leitores interessados em seus ensaios híbridos. Na crítica ao capitalismo feita pelo pensador alemão, os princípios ordenadores da experiência religiosa estão dispersos na necessidade de uma realidade cultural interminável, sem possibilidade de se realizar a expiação da culpa – o que, contemporaneamente, Maurizio Lazzarato (2014) tem chamado de um governo do homem endividado. Em outros termos, Benjamin insinua que a culpa – ou a dívida – é parte integrante da experiência de si no cerne do capitalismo – e o índice de 80 % de famílias endividadas no Brasil em 2022, após seis anos do mais intenso neoliberalismo conduzido pelo ministro Paulo Guedes, é um atestado incontornável disso.

Na definição de Benjamin (2013: 21),

o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto”.

O culto interminável lança coisas e pessoas em uma pragmática da descartabilidade, e, assim, por exemplo, uma tentativa de golpe de Estado pode ser rapidamente esquecida pela supremacia de notícias correlatas e sua gestão eficiente ou pelo fascismo do interesse massivo.

Na abordagem teórica articulada por Walter Benjamin em sua análise da religião capitalista, aura, fantasmagoria e fetiche, com sentidos simultaneamente próximos e divergentes, são termos fundamentais, que lançam os leitores a uma

transdiscursividade, sem que uma expressão prevaleça necessariamente sobre a outra. Essas conceituações, porém, só se tornam úteis se conseguirmos reconhecer a inconclusividade imanente das categorias apenas aparentemente transcendentem em curso no pensamento de Benjamin. De todo modo, recorreremos a tais conceitos para, diante da catástrofe e do tempo – leia-se, da nossa catástrofe e do nosso tempo –, insistir de modo materialista histórico no resgate de um encantamento específico do mundo em ruínas imposto pelo encantamento ardiloso e brutal do capitalismo contemporâneo.

De acordo com as indicações anteriores, há em Benjamin o uso insistente de palavras e conceitos com sentidos paradoxais e com contradições que sustentam uma dialética em suspenso. De todo modo, não é usual uma teoria materialista que não renuncie a conceitos tão próximos de uma magia. Walter Benjamin não entende essas categorias de forma dicotômica ou substancialista. Assim se dá com o conceito de aura, perceptível a partir de uma distância que não é absoluta em relação à coisa vista e nem apreensível a partir de uma proximidade não crítica em relação à própria coisa, distância e proximidade são termos em curso na dialética em suspenso de Walter Benjamin, uma forma de pensar que se realiza como projeto crítico. A crítica é parte indissociável da arquitetura do pensamento de Benjamin, testemunha de vida e de morte do exemplar do perigo que todos corremos sob a égide do nazifascismo – aqui e acolá, ontem e hoje.

Tomemos, por exemplo, o caso do conceito de fantasmagoria. Do ponto de vista urbano, ela implica numa labilidade das construções e em sua impermanência, podendo ser recuperada por intermédio da duração breve das construções arquitetônicas, além da importância que a modernidade urbana teve para a centralidade da dominação burguesa, expandindo uma visada doméstica sobre os espaços urbanos em Paris do século XIX, palco de uma ampla reconfiguração baseada no uso do ferro, concreto e vidro, servindo de referência para a urbanização em diversos lugares do mundo, como o Rio de Janeiro do século XIX, tornada metrópole que ainda hoje escamoteia aspectos de sua história em espaços obliterados ou ocluídos pela visibilidade empresarial e estatal. Que, no entanto, insistem em serem regurgitados pela intermitente reforma urbana, que reivindica, a cada repetição, a continuidade da modernidade pela via da exasperação dos cidadãos e pela inconclusividade da exclusão de quem vive e faz a cidade em nome da sobreposição de uma racionalidade voraz que avança para a frente, destituindo o passado de sua força de expressão. Qualquer brecha histórica exige do passado um aparecimento não canônico – e do intérprete do passado uma paradoxal atenção ao presente, contexto em que aquele exige, mais uma vez, ser visto e narrado.

A fantasmagoria se coaduna ao conceito de fetiche, usado de forma idiossincrática por Walter Benjamin. Em carta enviada a seu amigo Gershom Scholem no dia 20 de maio de 1935, Benjamin conta que estava trabalhando mais uma vez em sua obra das *Passagens*, composição monumental e eternamente inconclusa, iniciada ainda na década de 1920, cujo ponto nodal era o desenvolvimento de um conceito clássico: o caráter de fetiche da mercadoria. Ele considerava que a noção ofertava condições teóricas aptas a revelar a origem histórica das passagens parisienses e de toda imagética do século XIX, gênese dos modos de controle postos em prática pelo capitalismo no século vindouro.

O fetichismo da mercadoria é apresentado por Benjamin(2018) nas *Passagens* a partir do fenômeno descrito por Karl Marx em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, datados de 1844, como *alienação de si*, processo que chega ao paroxismo ao transformar tudo – ou quase tudo – em mercadoria. Na leitura

marxista, o processo inicia-se com a alienação do indivíduo em relação ao seu próprio trabalho e culmina na reificação do humano e do mundo.

Toda mercadoria eclipsa as relações de trabalho nela impressas, sem as quais jamais chegaria a circular comercialmente. Ou seja, toda mercadoria brilha como um objeto supostamente inanimado, porém, carregando consigo relações vivas e ocultas: em outros termos, toda mercadoria traz consigo uma espécie de estranha fantasmagoria cujo tom fetichista origina-se do ocultamento do caráter inescapavelmente sóciopolítico do trabalho. O fulgor fascinante de seu brilho misterioso oblitera as desigualdades e opressões envolvidas em sua confecção supostamente autônoma e separada dos trabalhadores que a produziram.

Na já citada obra das *Passagens*, Walter Benjamin (2018) narra a cena de uma Exposição Universal, onde o feitiço do capital se apresenta nas máquinas de fiar e tecer que trabalhavam ensandecidamente, enquanto milhares de pessoas observavam tranquila e passivamente, sem pressentir que o reino do humano sobre este planeta havia terminado. Sob o feitiço do capital, as condições de possibilidade para a experiência crítica ficam distorcidas, já que, nele, a alienação e a subordinação tornam-se dissimuladas, diferentemente do caráter explícito – no limite, pornográfico – dos regimes institucionalmente escravagistas ou feudais. Em uma sociedade em que a divisão do trabalho forjou duas classes, imagens enfeitiçadas e enfeitiçadoras dissimulam a tensão entre o desejo de não ser mercadoria própria da classe proletária – e o desejo de levar a exploração ao ápice por parte da burguesia.

O fetiche da mercadoria, por exemplo, se explica pelo fascínio exercido pelas mercadorias sobre as massas convidadas ao delírio da participação passiva no projeto maquínico e espetacular da dominação burguesa. Nesse jogo econômico, social e político, o conceito de fetiche se presta a tentar explicar o poder das mercadorias. Em *O capital*, Marx (ANO) demonstrou com clareza a ambiguidade do capitalismo – ambiguidade perceptível, por exemplo, nas máquinas mencionadas por Benjamin, que intensificam a exploração em vez de produzirem o que amplamente podemos chamar de um bem viver. Ciente teórica e existencialmente do caráter ilusionista deste processo, Walter Benjamin indica, ainda no livro das *Passagens*, que o elemento nodal na instauração do processo de dominação, junto, evidentemente, da acumulação primitiva, é o fetiche da mercadoria – ou o feitiço das mercadorias que nos encantam, transtornam e transformam até que nós mesmos, mais uma vez entre o feitiço e o feitiçeiro, tornemo-nos a nós mesmos mercadorias.

O feitiço do tempo

No dia 8 de janeiro de 2023, o Brasil viveu uma tentativa de golpe de Estado simultaneamente inusitada e óbvia pelos praticantes daquilo que chamamos de um fascismo tropical (MIZOGUCHI; FERREIRA; BARROS, 2022). A impossibilidade de aceitação da derrota eleitoral dos herdeiros de Hitler e Mussolini, ocorrida cerca de dois meses antes, precipitou a movimentação aloprada em que as sedes dos três poderes federais foram atacadas, invadidas e vandalizadas diante das câmeras que irradiaram as imagens excessivamente simbólicas para o mundo todo.

Dentre muitas outras coisas, as hordas conservadoras profanaram objetos ganhos pelo Brasil em idos tempos, como, por exemplo, um relógio raro dado de presente por Dom João VI em 1808. É sintomático que um objeto de valor histórico, que se prestava a marcação cronológica do tempo, tenha sido alvo da turba

golpista. Em última análise, talvez se trate, ali, de uma questão eminentemente temporal – de um triste feitiço que não se faz sem a presença de uma determinada direção temporal, já que, ao fim e ao cabo, tratava-se da imposição da continuidade temporal catastrófica e colonial do fascismo e sua aliança explícita com o capitalismo neoliberal.

São curiosas as imagens de um pensamento, em seu cerne mais ativo, que aparecem na estranha formulação filosófica temporal de Walter Benjamin: anjos assustados premidos pelo acúmulo de corpos e despojos do passado e empurrados pela tempestade do progresso; anjos imperfeitos que se apresentam a Deus e desaparecem para sempre (BENJAMIN, 2008). Se o tempo não é uma linha reta repleta de pulsações quantitativa e qualitativamente equivalentes, mas comporta cesuras, ranhuras, porosidades e pervivências que podem se apresentar de infinitas formas ao presente, isso permite que reconheçamos a sua provisoriedade – a provisoriedade do instante, certamente, mas também a provisoriedade maleável do passado. Desde essa acepção conceitual de tempo e de história, o passado estaria submetido a um ininterrupto processo de construção que somente seria legível a partir da destruição dos falsos continuísmos e das abstrações, e destruí-los em nome de outros passados e outros presentes seria uma das tarefas que Benjamin lega aos historiadores. Se a repetição só se dá uma vez, é justamente a essa vez que se agarram as tendências revolucionárias que entendem que a espantosa conexão entre passado e presente requer um desdobramento interpretativo sem o qual o mundo não se tornará outro – outro do feitiço do fascismo, outro do feitiço do racismo, outro do feitiço do capital.

O presente histórico não pode usar as suas melhores forças para recuperar de forma monolítica e uníssona o passado, já que, em relação ao passado, só podemos estabelecer um tipo de experiência ética e criativa. Se a interrupção temporal revolucionária deve permitir que os vivos e os mortos sejamos honrados, é preciso que o conceito de tempo entre na disputa de sentidos à esquerda do campo político – esquerda necessariamente antifascista, antirracista e anticapitalista. No conjunto de notas organizado por Gustavo Racy, eis a definição que Walter Benjamin (2020: 78) faz: “O conceito de tempo histórico forma uma antítese à ideia de contínuo temporal”.

A crítica benjaminiana aos modelos historiográficos se dá em *Teses sobre o conceito de história*, texto escrito próximo ao ponto mais alto do desespero vivido por ele em 1940, ano que leva a cabo o suicídio já projetado em anos anteriores, à medida que o vulto do nazismo encobre a Europa. Trata-se de um texto fragmentário e fulgurante, um palimpsesto expressivo da admiração de Walter Benjamin por autores iconoclastas, como, por exemplo, Karl Kraus, o resmungão (ou, em alemão, *der Nögler*) – dramaturgo, poeta e crítico feroz do jornalismo nas primeiras décadas do século XX.

O artista demolidor homenageado em uma das edições de *Rua de mão única*, (BENJAMIN, 2012) especialmente no célebre aforisma intitulado *Monumento ao guerreiro*, inspirou Benjamin na proposição da imagem do caráter destrutivo – um caráter, em suma, atento às possibilidades imanentes de se forjar caminhos por entre as ruínas, proposição micrológica da implosão das pretensões hegemônicas no campo do conhecimento e da cultura que talvez nos seja útil para pensar a atualidade histórica brasileira tão próxima ainda de seus fascismo, de seu racismo e de seu capitalismo.

Walter Benjamin faz uma rápida e importante homenagem a Karl Kraus:

Em uma armadura antiquíssima, sorrindo ferozmente, um ídolo chinês, brandindo nas duas mãos a espada desembainhada, ele dança a dança de guerra diante do mausoléu da língua alemã. (BENJAMIN, 2012: 45)

A grande preocupação com a decadência da língua alemã não despistou Kraus de sua guerra com seus contemporâneos, substrato inspirador para a crítica destrutiva do continuísmo histórico em Walter Benjamin.

Para fazer valer um desdobramento revolucionário do tempo, é preciso lançar mão das forças da rememoração e do esquecimento. Benjamin (2005) faz a seguinte afirmação na Tese XV sobre o conceito de história: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (BENJAMIN apud LOWY, 2005: 123). Destruição é parte do repertório crítico diante de um mundo em acelerada destinação a catástrofe. Romper a hermenêutica do passado viabiliza que as gerações atuais e as futuras se comprometam a compreender as gerações precedentes, espezinhas pelo triunfo que forjou alguns documentos de cultura que são, simultaneamente, documentos de barbárie.

A crítica destruidora pode restituir ao tempo a possibilidade de um desdobramento crítico. Para tanto, a representação do eu não pode ser um balcão de negócios no jogo universitário. Sofrimentos alheios duram pouco no mercado de ações das mídias contemporâneas, já que certamente um sofrimento ainda maior objetivará nossa atenção, uma violação ainda mais grave fragilizará as minorias e o uso não crítico das mesmas ferramentas de sustentação do culto capitalista eliminará a intelectualidade de seus postos mais dignos, reservando aos *influencers* e aos comediantes seduzidos pelo fascismo a cátedra frágil que durará o tempo de algumas postagens. A palavra pública foi arrancada do intelectual que exercia parte significativa de seu itinerário na resposta a demanda de diálogos provocativos e formativos, restando a presumível condição de estrela que se propaganda a si mesma, proclamando a importância das coisas fáceis, lançando ao túmulo o exercício amplo e inconcluso do pensamento.

Cada geração é dotada, de acordo com a perspectiva benjaminiana, de uma “fraca força messiânica” (BENJAMIN, 2008: 223), uma débil habilidade para captar a convergência de tempos, o apelo inacabado do passado que tenderá, assim, a ser eticamente narrado, conforme o tempo continue a passar. Abordamos dois sentidos de messianismo que são amplamente concorrentes: o messianismo mitigado do capitalismo como regime do desespero – notas de dinheiro com menções a personagens históricos ou a apelos religiosos, a renovação ininterrupta do que é velho pelo faro mordaz da moda – e o messianismo como regime complementar ao exercício ativo, a partir de uma reminiscência, de persistir na heterogeneidade do passado, de continuar escavando o que foi enterrado e silenciado.

Trata-se, aqui, de um messianismo como o exercício ativo de continuar escavando o que foi enterrado e silenciado: salvar o passado do esquecimento para poder continuarmos vivos – retirar a tradição das mãos dos vencedores que não permitem nem que os mortos estejam em paz. Destruir a falsa finalização, ampliar o espaço de jogo e atentar-se para as fulgurantes conexões entre os tempos históricos é uma forma de defender uma dialética em suspensão, que, distintamente da clássica dialética hegeliana, nunca se resolve – ou seja, a tensão que não se encaminha a um destino necessário, ou, por outra, que se encaminha para um destino não necessário.

A comunidade de leitores composta pelos estudantes e pelos críticos não destitui a grandiosidade da tarefa infinita do pensamento e nem decompõe a pre-

sença das obras que nos inquietam e nos mobilizam. A crítica é um exercício afinado com as ruínas do presente, mas procura recolocar em jogo o que se considerava já terminado. Os adoradores de lugares enunciativos substancialistas jamais poderão entender a força demolidora de uma rememoração, que não é confirmação do já dado, mas abertura para o imprevisível. Interrompendo a marcha continuísta do tempo histórico, o passado deixa de ser “coisa” e passa a ser parte do trabalho que se realiza com a tradição, que necessita ser arrancada das mãos dos conformistas, já que “leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção” (BENJAMIN *apud* LOWY, 2005: 48).

Contra a eloquente defesa da demagogia e da impostura acadêmica e política diante da crescente produção de vítimas, o conceito de aura pode ser um importante antídoto. Pensar inclui um exercício que não se esvai na proximidade absoluta e nem no distanciamento radical. A aura de um objeto artístico viabilizava que seu fascínio jamais fosse diluído por uma extorsão faminta, em jogo na reprodutibilidade de obras de arte, como é o caso paradoxal do cinema, usado de forma eficaz pelo fascismo, mas dotado de uma força explosiva, ainda capaz de acolher o trauma das massas a partir da estética do choque. Nem totalmente perto, nem transcendente.

Os artistas e teóricos que influenciaram a escrita de Walter Benjamin se recusaram a abandonar suas próprias épocas. A pertença a tal *phyllum* faz com que o feitiço do reconhecimento apressado não deve interromper a crítica ao fetichismo da mercadoria no culto intermitente do capitalismo. Uma tese é uma imagem, que encontra na linguagem a possibilidade de desdobramento de seus possíveis sentidos. A teologia citada por Walter Benjamin em textos esparsos e, de forma mais concentrada, o supracitado testemunho intitulado *Teses sobre o conceito de história* encaminha uma conceituação espessa do tempo e uma preocupação política com os apelos dos vencidos e com a continuidade da vitória dos inimigos: salvar o passado do esquecimento para recolhermos do presente, uma feição “do presente que se dirige [ao próprio] presente” (BENJAMIN, 2008: 224, parcialmente modificado por nós) – impor, diante do tempo, outros feitiços.

Outros feitiços

Em 2002, no álbum *Eu não peço desculpas*, gravado conjuntamente com seu amigo Jorge Mautner, Caetano Veloso apresentou a canção “Feitiço” (2002). Insistindo na duração benjaminiana da dialética entre Noel Rosa e Wilson Batista, e nela adentrando sem pedir licença, o compositor baiano impõe poeticamente um conceito de samba – aquele que ele chama de “nosso samba” – cujo feitiço, além das origens ancestrais das religiões de matriz africana que nele colocam a farofa, a vela e o vintém, contém também todo o acervo estético que o efeito de nossa mestiçagem trágica fez com que sejamos. Na conceituação cantada, não podemos nos esquecer que o “nosso samba” tem guitarra de *rock’n’roll*, batuque de candomblé, mangue beat, berimbau, hip-hop, vigário geral, reggae pop, fundo de quintal, Capão Redondo, Candeal, Muquiço, Largo do Tanque – tudo aquilo que, em sua ponta mais contemporânea, se contrai na batida do funk e faz do samba um feitiço que solta a gente.

Se há todo um feitiço que inevitavelmente prende a gente a uma reiteração de nossa estrutura suicidária fascista, racista e capitalista – a gente, leia-se, o Brasil e os brasileiros, mas não só –, é preciso pensarmos nas veredas que, por entre nossas ruínas, buscam em nossas mais belas manifestações os contrafeitiços que

estejam aptos a soltar-nos da repetição reiterada e violenta de nossa áspera genealogia. De Wilson Batista a Noel Rosa, de Caetano Veloso a Walter Benjamin, de Hitler a Bolsonaro, de Max Weber a Karl Marx, talvez o que nos caiba seja valorizar e abrir espaço seja a extração diferenciante das magias que há tanto nos atravessam. Dito de outro modo, talvez devamos nos lembrar, sem trégua e sem paz, do erotismo de nosso fetiche e das belas confusões e harmonias que, distantes dos feitiços genocidas, raciais e exploradores, nos enfeitiçam com a vida que ainda sonhamos para nós que insistimos em nos dizer brasileiros – e que, sobretudo, ainda insistimos em dizer nós.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aprovado em 30 de novembro de 2023.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o “Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen; FERREIRA, Marcelo Santana; BARROS, Maria Elizabeth Barros de. Subjetividades e sujeições no fascismo tropical? *Mnemosine*, 18 (2): 7-23, 2022.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Brasília: UNB, 1997.

RACY, Gustavo. *Walter Benjamin está morto*. São Paulo: Sobinfluência, 2020.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.

VELOSO, Caetano. Feitiço. In: *Eu não peço desculpa*. Caetano Veloso & Jorge Mautner. Gravadora: Universal Music, 2002. 1 CD (49 min.)

VIRILIO, Paul. *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée, 1976.

WEBER, Max. “Consideração Intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo”. In: WEBER, Max. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D’água, 2006. pp. 317-358.