

A nova fantasmagoria e as possibilidades da política: notas sobre a Pandemia¹

Fábio José Bechara Sanchez ²

The new phantasmagoria and the possibilities of politics: notes on the Pandemic

O atual momento pandêmico surgiu a partir da proliferação do já conhecido Vírus SARS-COV-2, causador da COVID-19, tem produzido constantemente expressões como: “vivemos o maior desafio de nossa geração”; “quem poderia imaginar que passaríamos por isso?”, “parece ficção científica”, ou sobre como e quando alcançaremos um “novo normal”. Esta última me parece a expressão mais curiosa: como o *normal* pode ser *novo* e como o *novo* pode ser *normal*? Em duas palavras, o extraordinário se torna rapidamente cotidiano, o instituinte se torna instituído. Ou talvez nem consigamos mais distinguir o “*novo do normal*” e o “*normal do novo*”, ambos se amalgamaram numa única percepção fantasmagórica³ da história. Já antecipando o argumento deste ensaio, é esta curiosa

1 Uma primeira versão deste texto, menos elaborada e resumida, foi publicada no Boletim Coletividades-Sociologia na Pandemia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, no site <http://www.ppgs.ufscar.br/boletim-coletividades-sociologia-na-pandemia/> em 03 de junho de 2020.

2 Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – Brasil – fabio.sanchez@ufscar.br

3 O conceito de fantasmagoria remonta a Walter Benjamin em sua obra “Passagens” e se relaciona com a tradição marxista. Em Marx aparece como fetichismo e em Lukács como “reificação”. A fantasmagoria é para Benjamin uma imagem distorcida e ilusória, pois apesar de ser uma criação humana, de sujeitos, adquire uma realidade aparentemente independente daquele que a criou. Mais recentemente, fantasmagoria tem também sido usada por autores como Jacques Rancière, que entende fantasmagoria numa chave semelhante a de Benjamin, mas como uma forma de buscar dar ordem aquilo que aparece na chave da falta, “*Mas também essa angustia, - da palavra que não passa, da história que não chega a ser*

velocidade da passagem entre o novo e a ordem (ou não passagem da ordem ao novo) que nos interessa discutir.

Assim, temos passado por discussões e debates sobre o contexto de “excepcionalidade” e sobre como lidaremos e “sairemos” deste momento. Os cuidados com o contágio, tais como usar máscaras e lavar constantemente as mãos, assim como o distanciamento social, tornar-se-ão permanentes? O neoliberalismo recrudescerá ou se enfraquecerá diante do fortalecimento da percepção de que um sistema público de saúde e alguma forma de seguridade propiciada por políticas de bem-estar social são fundamentais para enfrentar momentos como esse? A pandemia é também consequência de nossa ação destruidora sobre o meio ambiente que demonstra que chegamos a um ponto de “não retorno” que causará novas catástrofes (climáticas e biológicas) que nos ameaçam? As formas de enfrentamento à pandemia gerarão novas (ou o aguçamento das antigas) formas de dominação e controle social?

Comum a estas expressões cotidianas e estas indagações políticas e/ou acadêmicas percebe-se uma perplexidade e uma angústia diante da ruptura do cotidiano e do conhecido e, acima de tudo, uma vivência da história, da transformação e das incertezas abertas (ou agudizadas/aprofundadas) por esta emergência da exceção. A pandemia nos coloca diante de uma percepção do tempo e da história, de transformação, de mudança e de que por mais que estejamos buscando permanentemente controlar e dominar as incertezas de nosso estar no mundo, descobrimos novamente com o COVID 19 que tudo que “é sólido se desmancha no ar”.

Nas tentativas de previsão, diante do que ainda parece soar como uma falta de perspectiva desde a ocorrência da pandemia, são observadas leituras que apontam a existência de novas possibilidades, tais como: crise do neoliberalismo e retomada de políticas de seguridade social; avanços de propostas de renda mínima de cidadania, crise e mudanças do andropoceno, etc. Outras leituras, mais “críticas”, acentuam os efeitos desagregadores e revelam traços da conjuntura que vivíamos e que a pandemia agudiza: o esfarelamento da solidariedade, o recrudescimento da dominação com a utilização das big datas para o controle dos corpos (aproximando-se da realização ideal do poder disciplinar da

escrita, de homens que nem a palavra nem o tempo ligam num sujeito das história – é uma velha angústia, uma angústia inaugural que o marxismo localizou e exorcizou no conceito de Lupem-proletariado.....o lupem-proletariado é em primeiro lugar um nome fantasmagórico, um nome de teatro, uma encenação teatral de todos os fracassos da palavra, o nome genérico do não sentido, do desligamento, da não-relação”. (RANCIÈRE,1995;183).

quarentena como descrito por Foucault)⁴, o estabelecimento de novas e mais profundas políticas de exceção agora legitimadas pela exceção/emergência médico-sanitária na qual nos encontramos. De uma maneira geral o fato é que, nos parece, as análises sobre o momento atual têm gerado menos esperança e suscitado mais angústia⁵.

Por outro lado, talvez seja necessário também pensar as possibilidades (se é que existem) de realização da política que este momento proporciona. Se a política é a possibilidade de interrupção do fluxo linear do tempo (Walter Benjamin), o espaço da liberdade existente na intercomunicação entre as pessoas e que possibilitam “novos começos” (Hannah Arendt), a contingência da igualdade que ao encontrar a ordem de dominação (polícia) recoloca e recria o mundo do sensível (Jacques Rancière), a criação de outros possíveis (Deleuze), quais seriam as possibilidades da política neste momento pandêmico? Ou seja, um ponto comum a estas leituras sugere que se a política é a erupção do novo, qual a possibilidade de sua realização na “brecha” aberta pela pandemia? A própria pandemia é uma brecha ou o “brejo” da política?

Capitalismo desorganizado, incertezas e exceção

Nos anos de 1980, quando a agenda neoliberal avançava em todos continentes e regiões (talvez não tão rápido, mas tão profundamente como a dispersão do COVID 19 nos dias atuais) Claus Offe chamou este processo e esta nova forma de organização do Capital de “Capitalismo Desorganizado”. Ele se referia ao desmonte da estrutura institucional que deu suporte ao estado do “bem-estar social” conduzido por políticas keynesianas e que estabilizou o capitalismo para seus “anos gloriosos”.

Poderíamos afirmar, seguindo as trilhas de Marx (e também de Keynes) que o capitalismo nunca foi exatamente organizado, antes pelo contrário, ele

4 Em artigo escrito para o site do Jornal El País, o filósofo coreano Byung-Chul Han (2020) relata que o sucesso do controle da pandemia na Ásia (China e Coreia do Sul, principalmente) se deu pela forte utilização da vigilância digital.

5 Existem diferentes compressões sobre o que é a angústia, tanto na filosofia (como com Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Sartre, entre outros) como na psicanálise (Freud, Lacan e Melanie Klein talvez como os autores principais). Não vem ao caso discutir cada uma destas formulações, mas nos interessa aqui explicitar em que sentido estamos entendendo o conceito de angústia neste ensaio. Se para Freud, a angústia é a “*manifestação do fato de que uma quantidade de energia não foi controlada*” (ROUDINESCO&PLON;1998,pg.383) já para Sartre “*É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade*”. (SARTRE, 2002, p.72) pois é a liberdade que coloca a questão da escolha, da decisão e, portanto, também da renúncia e da incerteza (não controle) sobre as consequências. É neste encontro entre as “energias não controladas” e a “liberdade” (possibilidade – ou não de ação) - ou seja, num certo cruzamento entre Freud e Sartre - que estamos entendendo a angústia.

é virtuoso em produzir suas crises. Ele tem uma lógica e uma dinâmica (dinamismo, diga-se de passagem, impressionante, que permanentemente incorpora em sua lógica aquilo que originalmente está fora de sua órbita, inclusive o que surge para negá-lo), mas esta lógica se caracteriza justamente por gerar crise: *“A mesma tese que afirmara a relação de capital como automovimento insaciável e incontrolável, vem agora confirmar as crises como momentos negativos necessários, também incontroláveis, desse próprio automovimento.”* (PRADO, 2016).

Depois da crise de 1929, fruto do “descontrole” e falta de “organização” do capitalismo liberal então vigente, os operadores do Capital perceberam que era mais interessante controlar as incertezas a partir de uma economia minimamente planejada e com intervenção estatal. A partir de lutas e conflitos - uma vez que o movimento operário também vinha se fortalecendo e tirando a força formas de controle (quando não a própria destruição) da exploração do capital - foram sendo criadas travas ao “moinho satânico”⁶ do capital. Como mostra David Harvey (2006), esta intervenção estatal buscava, por um lado, garantir estabilidade ao próprio processo de acumulação e, por outro, criava mecanismos de seguridade e direitos de cidadania. Estes Direitos significavam para aqueles que vivem de seu trabalho algum grau de certeza e controle sobre a vida, sabendo que possuíam uma rede de proteção social que permitia evitar a angústia das incertezas.

Assim, o que ficou conhecido como “os anos de ouro do capitalismo”, pautada por políticas keynesianas, caracterizavam-se por ser um redutor das incertezas (e, portanto, das angústias).

Como afirmou Francisco de Oliveira (2002) explicando o que ele entende por anti-valor, (que pode ser entendido como as políticas keynesianas empreendidas pelo Estado e os direitos de cidadania), *“o anti valor é a forma pela qual o sistema capitalista achou um meio de anular as incertezas. Keynes tem um conceito que é o de **redutor de incertezas** que é muito interessante. Você tem que encontrar formas de reduzir a incerteza, senão o capitalismo não empreende (pg. 208). Para Keynes, segundo Chico, o único ente capaz de ser este redutor das incertezas é o Estado e os fundos públicos (anti-valor). “O anti-valor é a rede que você põe debaixo do trapezista que está lá em cima e que vai dar um salto solto. Quem assegura que ele não se esborrache? A Rede. O antivalor é isso, você cria uma rede de proteção ao risco que está no sistema capitalista de forma exponencial”* (pg 209).

Resumindo, o anti-valor (os fundos públicos) são esta rede de redução das incertezas, de controle, que serve tanto para estabilizar o mercado capitalista e

6 Expressão de Karl Polanyi (2000).

seu permanente “desequilíbrio”; quanto para dar segurança e possibilidade de previsão de suas ações para aqueles e aquelas que vivem de seu próprio trabalho. Com saúde pública garantida como direito, sei que na incerteza e imprevisibilidade de uma doença ou acidente, serei assistido. Com educação pública de qualidade garantida sei que o futuro de meus filhos está minimamente previsto. Com direitos trabalhistas que dificultam a demissão ou com seguridade social caso fique desempregado, sei que posso minimamente planejar um financiamento para adquirir minha casa. E assim vai. O fundo público é um redutor de incertezas para o capital, mas é também para aqueles que vivem do trabalho.

A desorganização do capitalismo pós anos de 1980, com o advento do neoliberalismo, acaba destruindo estas redes. Obviamente não todas. Apenas aquelas dos trapezistas que vivem do próprio trabalho, deixando mais ou menos intactas daqueles que vivem do capital (por mais que a aplicação no mercado de ações pareça o campo por excelência das incertezas, da aposta em um futuro indefinido, nem esta incerteza é tão aguda assim, pelo menos para os grandes operadores que provocam as “profecias autorrealizáveis”, como também as Redes de proteção nunca foram enfraquecidas para eles).

O *desmanche* neoliberal vai tirando as travas de controle do capital para “os de baixo”, justamente aqueles que sem estes direitos não tem condições de planejar o futuro. A incerteza se instaura, o presente se torna o imediato da sobrevivência e a angústia (entendida no sentido de uma “incapacidade de controle”) sobre o futuro se amplia.

Neste cenário, duas realidades se instalam. Por um lado, uma nova percepção do tempo, aquilo que Paulo Arantes chamou de “*Novo tempo do Mundo*” (ARANTES;2014) onde vivemos um permanente estado de emergência. Arantes (assim como Habermans antes dele em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*) recorre ao historiador alemão Reinhart Koselleck para caracterizar a modernidade. Para Koselleck, a modernidade se caracteriza por uma separação entre o espaço das experiências e o horizonte de expectativas. Isto significa que, com esta separação, tem-se uma percepção da passagem do tempo, uma vez que o horizonte de expectativas é diferente de nosso espaço atual de experiência. Mas significa também que construímos e agimos no sentido deste horizonte (“os homens fazem a história”).

No “novo tempo do mundo” o horizonte de expectativas se achata. Não conseguimos mais prever e imaginar o horizonte, apenas fazemos a gestão de um tempo eternamente no presente, ao mesmo tempo veloz, que se apresenta diante de nós como emergência. E o estado de angústia a última potência. Não possuímos mais horizontes de expectativas (não é por acaso que as distopias têm

emundado nosso universo cultural. O curioso é que a pandemia do COVID-19 transforma as distopias ficcionais em uma realidade). Por outro lado, estamos sempre devendo algo, tendo que responder a algo (ao WhatsApp, a velocidade dos posts no Facebook, ao trabalho flexível, a fluidez das relações afetivas) em um permanente mal-estar.

Por outro, se as redes redutoras de incertezas que os direitos sociais representavam foram sumindo para os “de baixo”, o mesmo não pode ser dito a respeito das formas de controle destas populações, pautadas, seguindo Foucault, por formas de biopoder e pela gestão de populações a partir do “estado de exceção” (Agamben), ou mesmo pela Necropolítica (Mbembe). De qualquer forma, uma sociedade do controle (Deleuze).

Mais uma vez, o vírus SARS-COV-2 nos desvela esta realidade. Não se monta a complexa engenharia de gestão de populações que têm sido as quarentenas espalhadas pelo planeta de uma semana para outra. Os instrumentos já estavam presentes e (apenas) foram colocados a serviço do enfrentamento da pandemia. Mais do que isso, estes instrumentos de gestão colocados a serviço do controle do contágio tem elevado a um nível assustador as formas de controle, como as informações conseguidas pelas grandes empresas de internet, ou como as companhias de telefonia celular conseguem mapear o confinamento (ou não) da população, ou como outros instrumentos obtêm mapas de contágio e adoecimento por rua e cep.⁷

O estado de exceção parece se radicalizar se levarmos em conta que vivemos uma espécie de exceção dentro da exceção. Pelo menos esta é a análise de um bom número de artigos que tem saído sobre o momento pandêmico.

Vírus SARS-COV-2 e as possibilidades de um “verdadeiro estado de exceção”.

Em suas famosas “*Teses sobre a história*”, mais especificamente na oitava, Walter Benjamin afirma que “*A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir*

7 Aqui é importante fazer uma observação: não estou questionando as medidas de confinamento e isolamento social, que parecem ser necessárias para conter um vírus do qual pouco se conhece (de novo as incertezas). Reconhecer as novas formas de controle não significa jogar fora os ganhos que a racionalidade científica nos legaram, assim como reconhecer estes ganhos não nos impede de reconhecer seus limites. O complicado é nessa altura cairmos na discussão se “estamos ou não do lado da ciência” quando discutimos com “terraplanistas” e/ou com desgovernos que propõe algo que vai para além do absurdo. Mas colocar a ciência “sobre” a política, impossibilitando a fala e o conflito, é uma velha forma de dominação. Já faz tempo, aprendemos com Weber, que a ciência não pode “colonizar” a política, sendo que se a ciência cabe nos ajudar a compreender o mundo “como ele é”, apenas a política pode dizer como o mundo “deveria ser”.

um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção” (BENJAMIN;1987). Está claro que o verdadeiro estado de exceção para Benjamin é a revolução que, como sabemos, para ele é o equivalente a chegada do messias, ou seja, a ruptura do fluxo contínuo do tempo (ou o “freio de emergência”, como chamou Michel Lowy). Em nossa leitura, esta ruptura do tempo linear (e vazio) é a própria política, que rompe o autômato fantasmagórico da história como progresso e recria a história como ação.

A questão que nos colocamos no início deste ensaio era justamente a possibilidade deste verdadeiro estado de exceção (da política) a partir da pandemia. As incertezas, angústias e indefinições que a pandemia nos coloca, ao mesmo tempo que aguçam nossa vontade de controle e conseqüentemente formas de dominação, também parecem/podem apontar para novas formas de solidariedade, novas possibilidades, novos possíveis.

Assim, alguns acreditam que a pandemia pode significar uma crise aguda do neoliberalismo e o resgate de formas de controle das incertezas menos pela gestão de populações e mais pelos direitos sociais. De fato, a pandemia parece pelo menos ter colocado a ideologia do estado mínimo (ou seja, o neoliberalismo como discurso) em xeque.

As propostas de renda básica de cidadania, que ao fim e ao cabo retoma não apenas a dimensão dos direitos, mas se apresenta como uma reivindicação de divisão da riqueza que é socialmente produzida, e que tem sido proposta por diversos intelectuais desde os anos 1990 (André Gorz, Robert Castels, Gay Standing, etc.) tem entrado na pauta de uma maneira como nunca antes entrou, devido a realidade aberta pela pandemia.

Discussões sobre nosso modelo de desenvolvimento e sua relação com esta e futuras pandemias têm trazido também para a pauta formulações sobre outros modelos de desenvolvimento e de organização das atividades econômicas. Temas como o decrescimento, o bem viver e a relação da humanidade com o meio ambiente têm aparecido em diferentes publicações e nos debates públicos. Um exemplo é justamente as propostas de Decrescimento econômico que, de um debate restrito a alguns poucos núcleos intelectuais e ativistas, com a pandemia tem ampliado e sendo seriamente discutida por gestões públicas na Holanda, particularmente pela prefeitura de Amsterdam a qual encampou propostas de um manifesto propondo um modelo econômico baseado no decrescimento.

Vemos também novidades no campo dos movimentos sociais e da organização de trabalhadoras e trabalhadores. O evento mais significativo, neste sentido, é o contínuo processo de mobilização daqueles e daquelas que trabalham

por meio das plataformas digitais (como Uber, Rappi, Ifood, entre outras) e que apresentou um inegável impulso com a pandemia, ocasionando uma impressionante paralização nacional de trabalhadores no último 1 de julho (de 2020). Assim, no contexto da *uberização* do trabalho, onde a imensa maioria dos analistas afirmavam a existência de uma impossibilidade de organização nesta forma de trabalho, homens e mulheres mostraram que “sujeitos históricos” surgem onde menos se espera (e felizmente, nos surpreendem), criando novas subjetivações políticas.

De fato, a pandemia parece estar gestando distintas formas associativas e coletivas que - nas brechas da “falta” de política pública de saúde, educação e seguridade - estão sendo criadas. Muitas destas formas associativas estão enraizadas em formas populares de sociabilidade (e solidariedade) já correntes. Parece claro que, para dar conta e sobreviverem diante a desigualdade e violência constitutiva da sociabilidade brasileira, os “de baixo” criam e recriam laços de solidariedade que vão de encher uma laje em conjunto a constituírem movimentos sociais. Se a violência é permanente, a história das lutas sociais no Brasil mostra que a resistência também é. No atual momento, pode ser observado como estas sociabilidades se recriam para combater também a pandemia.

Tenho, por exemplo, acompanhado a mobilização em torno da Central de Movimentos Populares e de movimentos de moradia de pessoas moradoras de favelas e ocupações que estão sobrevivendo à pandemia a partir da solidariedade e ajuda mútua, discutido (reivindicando) com o poder e implantado formas de captação de água e saneamento (questão central na pandemia) e, mais do que isso, já estão organizando formas de enfrentamento da crise de desemprego que vivem e viverão. Assim, já começam a planejar (e em alguns lugares a realizar) o fomento à produção local, a formação de cooperativas e empreendimentos econômicos solidários, clubes de trocas, hortas comunitárias, bancos comunitários, recuperação de empresas pela autogestão, entre outras práticas de “economia solidária” e que visem o “desenvolvimento endógeno” destes territórios.

Outro exemplo é a favela de Paraisópolis, em São Paulo, que vem mostrando como a auto-organização e a autoajuda, mesmo em momentos de adversidade, geram o aprofundamento de laços de solidariedade. A instituição dos “presidentes” de rua, a criação de espaços de acolhimento e acompanhamento do contágio pela própria comunidade, a contratação de médicos e a mobilização das redes anteriormente existentes podem apontar para o fortalecimento destes laços de solidariedade e que se contrapõem diretamente a sociabilidade violenta que os cerca.

Rápidas considerações

Em seu ensaio “*O Futuro de uma Ilusão*”, Freud (2014) discute as formas que lidamos com a sensação de desamparo e de não controle. A Ilusão serve para apaziguar nosso terror diante da morte, do nada, da dor, da falta de sentido da vida. A ilusão, que não é necessariamente o erro, nos ajuda a dar conta deste desamparo. Para Freud, a religião serve como esta ilusão. Por que eu que sou saudável adoeci e meu vizinho que é fumante e sedentário não? Por que este acidente aconteceu comigo? O que fiz para sofrer mais do que fulano? Por que fui contaminado pelo coronavírus, mesmo fazendo quarentena, e meu colega que sai todo dia não? A tentativa de resposta a perguntas como essas que criam a ilusão. A ilusão existe para que possamos “colocar ordem” no mundo e dar algum sentido ao imponderável e ao que não controlamos. Podemos pensar que a ilusão é a busca do “pastor” que dá sentido aquilo que não é compreendido.

Ao invés da ilusão, Freud propõe uma ética da psicanálise. A psicanálise permite não uma resposta as questões, mas a compreensão de que não há resposta - o que há é nossa ação e responsabilidade diante estas incertezas e desamparo. Ao contrário do controle, do “pastor” que me explica o sentido, reitera-se a aceitação de nosso desamparo e a responsabilidade de como agimos diante dele.

Por que retomo Freud nesta altura do campeonato? Porque este mecanismo pode ser pensado também para a possibilidade da política no atual momento da pandemia.

Diante a angústia e incerteza, temos a tendência de buscar respostas e controle, voltar ao conhecido, a origem e as raízes. Para isto, construímos fantasmagorias. Procuramos o pastor que amenizará nossas incertezas e acalantar a nossa angústia. Neste sentido, a possibilidade de retrocessos autoritários, o retorno a identidades essencializadas (como “somos todos brasileiros”), o medo ao diferente e desconhecido, a vontade de destruição da alteridade, os ataques a democracia (que é por excelência uma sociabilidade anárquica, como lembra Rancière (2014), pois ela se baseia justamente na inexistência do pastor) é uma realidade.

As incertezas abertas pela crise do capitalismo de 2008 parece ter apontado neste sentido. O conservadorismo e autoritarismo que vimos fortalecer-se na última década parece ter tido solo fértil a partir do desamparo causado pela crise. A pandemia pode adubar ainda mais este solo. Podemos de fato viver a continuidade, radicalizando, das formas de controle que já existiam.

Mas podemos também aceitar a incerteza e nos responsabilizar pelas ações que nos farão atravessar a tormenta. Ação e responsabilidade são os fundamentos da política. E ao agirmos politicamente, a pandemia permite também que

criemos novas possibilidades, novos começos. Esta possibilidade, como tentamos argumentar, não parece estar descartada.

* . * . *

Em artigo publicado recentemente, Jorge Leite Junior (2020) nos lembra que “a linguagem não é apenas um instrumento para descrever o mundo, mas também para criá-lo”. Seguindo esta trilha, é importante também analisar as próprias análises sobre a pandemia, os discursos que elas carregam e o mundo que elas criam.

Não realizei um levantamento exaustivo a respeito, mas não tenho dúvida que um número significativo destas análises tem focado mais nas dominações e formas de controle que atual pandemia pode aguçar e radicalizar. As novas exceções que ela produz. Uma necropolítica da pandemia. Este ensaio não desconsidera estas possibilidades, mas também vislumbra possibilidades de “emancipação”, mesmo que bloqueadas, por estas possibilidades também constituírem o real (pretensiosamente me filiando a “teoria crítica”).

Novamente pensando a partir das provocações de Jacques Rancière (2020), que em recente artigo discutindo a pandemia, questiona-se se as análises que percebem o momento atual apenas na chave da dominação, radicalização da sociedade do controle e da impossibilidade de ação neste cenário (ou que as ações como as da favela de Paraisópolis, relatado acima, são o fortalecimento da mesma dinâmica de gestão e de estado de exceção) não são uma resposta que já tínhamos antes mesmo da pandemia? Elas mesmo não se tornam um “Pastor” e fazem da “crítica” uma técnica, novamente para controle das angústias? O que estas análises totalizantes e “apocalípticas” revelam e produzem? A resposta não me parece fácil e não ousarei tentar aqui, mas ousaria dizer que não produzem política.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- ARANTES, Paulo. (2014). *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- BENJAMIN, Walter. (1987). “Teses sobre a História” in: Walter Benjamin - *Obras escolhidas*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, G. (1992). “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- FOUCAULT, M. (1999). *Em defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes.

- FREUD, S. (2014). “Futuro de uma Ilusão” in: FREUD, S. (1926 - 1929) - *Obras completas volume*. São Paulo. Cia das Letras.
- HAN, Byung-Chul (2020). “O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã” In: Site do Jornal El País. <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Consultado em 28/06/2020.
- HARVEY, David. (2006). *Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Edições Loyola.
- LEITE JR, Jorge. (2020). “A utilidade das palavras” in: *Boletim Coletividades – Sociologia na Pandemia*. <http://www.ppgs.ufscar.br/boletim-coletividades-sociologia-na-pandemia/>. Consultado em 29/06/2020.
- LOWY, Michael. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo.
- MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.
- OLIVEIRA, Francisco. (2002). “A Universidade e as incertezas do capital” in: *Revista Plural*. Revista do Curso de Pós-graduação em Sociologia da USP. N.09. Ano 2002.
- POLONYI, Karl. (2000). *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Compus.
- PRADO, Eleutério (2016). “Como Marx e Keynes demarcam o campo da Macroeconomia” In: *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*. N.45. Out-Dez 20016.
- RANCIÈRE, J. (1995). *Políticas da Escrita*. Rio de Janeiro. Editora 34.
- RANCIÈRE, J. (2014). *O Ódio à Democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- RANCIÈRE, J. (2020). “Uma Boa Oportunidade?” in: <https://n-1edicoes.org/039-1>. Consultado em 29/06/2020.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Ed Zahar. Rio de Janeiro.
- SARTRE, J. P. (2002). *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.

Recebido e aceito em 08/07/2020

Como citar este texto:

SANCHEZ, Fábio José Bechara. A nova fantasmagoria e as possibilidades da política: notas sobre a Pandemia. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, jan.- abril 2020, pp. 399-409.

