



## Democracia, emancipação, igualdade hoje<sup>1</sup>

Jacques Rancière<sup>2</sup>

Há trinta e um anos, pela primeira vez na minha vida, fui convidado para um simpósio sobre filosofia política. O assunto era democracia. Um tal objeto certamente tinha uma certa urgência vez que o colóquio ocorreu no Chile, então ainda governado pelo general Pinochet. Desde então, tenho sido regularmente convidado, em muitas partes do mundo, a falar sobre democracia. Tanto é assim que um dia, quando fui convidado para falar sobre isso na Suécia, um país muitas vezes considerado como a terra abençoada com a democracia, eu disse aos meus ouvintes: sobre democracia, eu disse tudo que tinha para dizer. Eu não quero mais falar sobre este tema e esta será, hoje à noite, a minha última conferência sobre democracia. Aparentemente eu estava errado e no curso deste ano já é a segunda vez que eu respondo ao convite para falar sobre democracia. Isto coloca duas questões relacionadas. Uma questão geral: por que essa sempre renovada urgência de repensar a democracia? E uma questão em particular: por que sou convocado tantas vezes para essa tarefa quando eu sempre disse que não sou um filósofo político e que a própria ideia de democracia contradizia a ideia de que poderia haver especialistas em democracia?

A resposta para a primeira pergunta parece óbvia. Se ainda é necessário colocar a questão de volta na agenda da reflexão, é porque, digamos, a democracia está doente. O mundo parece hoje, em todos os lugares, rejeitar seu princípio ou negá-lo de fato. Basicamente, ele é dividido em dois polos: há países onde existem várias formas de opressão (de casta, étnica, militar, religiosa ou outras). Há países que se autoproclamam democracias. O poder do povo é formalmente reconhecido, mas na verdade é monopolizado por castas de políticos cada vez mais interligados com as oligarquias financeiras que lideram o mundo. A doença da democracia seria então a distância entre o que seu nome anuncia - o poder do povo - e sua

---

<sup>1</sup> Tradução de Jorge Nóvoa.

<sup>2</sup> Jacques Rancière (nascido em 10 de junho de 1940 em Argel) é um filósofo francês que trabalha principalmente em política e estética, professor emérito da Universidade de Paris VIII (Saint-Denis). Aluno de Louis Althusser, ele participou em 1965 em *Ler O Capital* antes de se separar de seu ex-professor na École Normale Supérieure. Em 1974, ele escreveu *A lição de Althusser*, que sela sua ruptura com o althusserianismo. Este processo é bem descrito no livro de entrevistas com ele organizado por Laurent Jeanpierre e Dark Zabunyan intitulado *O método da igualdade*. Além das questões relativas à estética (literatura e cinema) e à política, seus temas incluem a emancipação dos trabalhadores, os utópicos do século XIX. Fruto de sua tese doutoral, publicado em 1981, *A noite dos proletários. Arquivos do trabalhador dos sonhos*. Como pensador da história e da pedagogia, dedicou-se a recuperar pensadores populares marginalizados. Nesta linhagem publicou obras como *O mestre ignorante*.



realidade: o poder de uma oligarquia estatal separada desse povo e cúmplice da oligarquia econômica. A partir daí, dois grandes grupos de análises compartilham o terreno. Há aqueles que deploram o divórcio entre as pessoas e seus representantes e pedem "restauração" do elo rompido. Por um lado, pedem aos governantes que se reaproximem do povo, que expliquem melhor suas ações, que ouçam melhor seus pedidos e que prefiram seus interesses gerais a seus interesses particulares. Por outro lado, denunciam a cultura individualista e consumista que leva os cidadãos ao desinteresse pela comunidade e reivindicam a restauração das virtudes cívicas no seio do povo. Face a estes, há a análise daqueles que dizem que a chamada doença é de fato o funcionamento normal do sistema. O divórcio dos governantes em relação ao povo que eles pretendem representar é, dizem estes analistas, nada além da mentira da forma política democrática. Essa é a aparência do poder do povo que cobre a realidade da dominação de classe que se aplica à dissolver o povo em indivíduos consumidores, cúmplices do destino que lhes é reservado.

Se há uma singularidade na minha abordagem do problema da democracia que justifica que se dirijam à mim para falar sobre estas questões, pode ser devido ao fato de que eu sempre tenha colocado em causa, ao mesmo tempo, estas duas formas de análises da problemática democrática. Eu procurei demonstrar que, sob a aparente oposição entre elas, existe uma real cumplicidade. O cerne dessa cumplicidade entre os apologistas da democracia e seus críticos é a identificação entre democracia e governo representativo. Essa identificação tornou-se uma evidência quase inquestionável. Na visão majoritariamente dominante, a democracia consiste no fato de que o povo – entendendo aí a maioria da população - vota para escolher seus representantes e que o poder do povo é o da maioria resultante dessa votação. Tal visão, considerada óbvia, apresenta dois grandes problemas.

A primeira é pressupor que o povo existe antes de sua representação. Mas um povo político não é uma população dada pré-existente às instituições e práticas que colocariam seu poder em ação. Um povo político existe apenas como o produto dessas instituições e práticas. É isso que o conceito de constituição significava: um povo é o resultado e não a origem de um processo constituinte. Assim, o governo representativo não representa um povo pré-determinado. Ele produz um certo povo.

O segundo problema diz respeito precisamente ao tipo de povo que é produzido pela representação. Pois esse tipo de povo é o oposto do que o conceito original de governo democrático pressupunha. Em sua definição original, o povo democrático é um povo que exerce ele próprio seu poder, um povo que não pode ser representado. Na forma democrática estritamente entendida, o povo não



nomeia deputados para discutir e decidir em seu lugar. Ele decide a si mesmo na assembléia do povo. E o que ele delega é a execução de tarefas. Todavia, esta delegação tem uma forma muito precisa: não a forma da eleição, mas a do sorteio dos nomes. Essa impossibilidade de ser representado remete a um princípio ainda mais fundamental: a ideia democrática do povo pressupõe uma capacidade compartilhada por todos. **Ela supõe que não existe qualidade cuja posse por um dado grupo dê a esse grupo a qualidade para exercer poder**<sup>1</sup>. O poder do povo neste sentido não é o poder da população nem da sua parte mais pobre e mais numerosa, **é o poder específico daqueles que não têm nenhuma qualidade particular para exercer poder.**

A representação, em seu princípio, é exatamente o oposto. Em seu sentido original, afirma que existe um grupo social que deve exercer o poder, porque é o único capaz de representar os interesses gerais da sociedade. É isto o que "representação" significa originalmente: não que "o povo" deva ser representado por delegados, mas que deve ser governado por uma classe que seja representativa no sentido de que representa os interesses gerais do corpo social.

Tal era, para os redatores das constituições americanas no século XVIII, a classe dos proprietários fundiários esclarecidos. O sistema representativo, como eles pensavam e colocavam em prática, é duplamente oposto à democracia. Ele se opõe porque a eleição de representantes era tradicionalmente considerada uma fórmula aristocrática. Ele se opõe principalmente porque o princípio democrático é, no sentido estrito do termo, um princípio anárquico, um princípio que não atribui o fato de governar à posse de qualquer superioridade. A noção de democracia, diz o segundo presidente dos Estados Unidos, é a noção de um povo que não tem governo algum.

Mas isto ainda não é tudo, porque a ideia de democracia está ligada, nesta tradição, à ideia de uma forma de ser social duplamente rebelde a um bom governo: é principalmente a ideia de massa popular como multidão ignorante e incontrolável, sempre pronta a correr para o ataque da ordem social estabelecida para satisfazer seus apetites. É então a ideia de uma sociedade de indivíduos que buscam seu prazer pessoal sem levar em conta os interesses da coletividade. A evolução do sistema representativo se modelou sobre a evolução dessa visão sociológica da democracia. Pensou-se inicialmente, no século XVIII, como o poder da elite iluminada sobre a massa brutal e estúpida. Depois, no século XIX, como a

---

<sup>1</sup> Todos os negritos foram introduzidos pelo tradutor.



forma de governo adaptada a uma evolução da sociedade onde o progresso mesmo da igualdade levou os indivíduos a privilegiar a privacidade sobre a vida pública.

No curso dessa evolução e com o surgimento e a extensão do sufrágio universal, a própria natureza da classe representante mudou: a classe dos proprietários iluminados foi transformada em uma classe de políticos profissionais organizados em partidos, reproduzindo-se a si mesmos e fazendo confirmar esta reprodução através da escolha feita por um povo de eleitores entre suas frações concorrentes.

É assim que o sistema representativo e seu funcionamento oligárquico acabaram se apropriando da denominação contrária à sua prática, a denominação desse "poder do povo" que entendem controlar ou reprimir. Eles usurparam o substantivo feminino democracia e fizeram dessa palavra uma confusão entre três coisas: a existência de um estado de direito como forma submetendo a potência estatal a regras de direito válidas para todos; a ideia de representação como forma de governo do povo por suas elites naturais; e a ideia de democracia como exercício do poder do povo. Analisando em um contexto marcado pelas eleições presidenciais recentes, notadamente nos Estados Unidos e na França, e outras próximas eleições presidenciais, particularmente no México e no Brasil, acho que vale a pena recordar: a eleição de um presidente da república pelo sufrágio universal, que é apresentada como a coroamento da democracia, é, ao contrário, o coroamento de sua desapropriação, a delegação em bloco do poder popular a um indivíduo. Na França, foram os realistas que, durante a revolução de 1848, inventaram esta instituição como uma arma contra o povo das barricadas, dos clubes políticos e das associações de trabalhadores.

Mas essa lenta confusão das duas noções não apenas estabeleceu a imagem oficial da democracia. Também afetou os críticos dominantes do sistema representativo. Críticos desse sistema aceitaram a equação "democracia = representação". E assim o fazendo, interpretaram à sua maneira, defendendo a ideia de que a forma democrática era apenas a aparência por trás da qual a realidade da dominação burguesa era mantida. A crítica marxista dos direitos humanos e da democracia formal é exemplar, a esse respeito. Como efeito, ela confirma a identificação Estado de direito, democracia e representação. Essas críticas acabaram eventualmente opostas a uma democracia real identificada à realidade futura da efetiva igualdade material entre os membros da sociedade. Mas acima de tudo, chegaram à conclusão de que a luta por essa futura democracia vindoura passava pela revogação das aparências da política.



A crítica deles concluiu, por um lado, que as aparências do sistema representativo estavam destinadas a se dissipar com o colapso da realidade econômica e social que exprimiam e ocultavam. O movimento da história tornava-se assim o que substituiu as aparências políticas pelas realidades econômicas e sociais. Por outro lado, concluíram que os princípios igualitários envolvidos nas formas do Estado de direito eram, eles próprios, uma mentira. A pretensão de aplicar a democracia na organização da luta contra a dominação era apenas uma forma de se submeter à ideologia que mascarava essa dominação, enfraquecendo assim essa luta. É assim possível dizer que, retornando ao argumento, que os críticos marxistas da democracia confirmaram, essencialmente a visão forjada pelos dominantes e por seus apologistas: a visão que torna a democracia a forma de governo correspondente a um certo momento da evolução social.

Repensar a democracia hoje implica, pois, desconstruir a equação democracia = representação. De forma ainda mais profunda, é preciso romper com a lógica que aprisiona a reflexão sobre a democracia na relação entre uma forma de governo e um tipo de vida social. Em alguma medida isso nos leva de volta a Platão e seu famoso paralelo entre o homem democrático, concebido como indivíduo agindo de acordo com seu único e bel prazer e o governo democrático, concebido como um supermercado de constituições. Contudo, retomando o paralelo anteriormente descrito, os modernos apologistas da democracia representativa tiveram que apagar o que era para Platão a excepcionalidade e o escândalo da democracia: a sua heterogeneidade radical com relação a formas de governo baseado em uma superioridade identificável: nascimento, idade, riqueza ou conhecimento. **A democracia era o poder específico e impensável daqueles que não têm nenhuma forma de superioridade que os destine ao exercício do poder.** É o que fazia para ele um governo impossível, o reino do acaso. É essa "impossibilidade" que os modernos apologistas da democracia representativa procuraram apagar. Eles se recusaram a ver o que estava no fundo do escândalo democrático. A democracia não é o governo delegado pela maioria à minoria. É a idéia de um poder específico àqueles que não têm superioridade alguma que os direcione ao poder, de um poder daqueles que não representam nada e não são representativos. Eu procurei demonstrar que esta exceção democrática é o que dá significado à própria idéia de política. Esta exceção separa o poder político de todas as outras formas de poder com base em uma superioridade identificável. Todavia, uma tal exceção democrática é, por essa mesma razão, irreduzível a uma forma de governo entre as outras todas. Como tentei formular, a democracia não é uma forma governamental de distribuição de poderes. Ela é o excesso de um tipo de



poder sobre qualquer distribuição de poderes. Ela é uma prática da política impossível de ser estabilizada como um sistema de instituições estatais vez que ela excede precisamente qualquer fixação das respectivas posições entre governantes e governados. Mas também significa que não pode mais ser considerada como a forma que manifesta conteúdo social. Não é o poder de uma classe social ou de uma forma de existência social. É um poder de qualquer um e esse poder desfaz a repartição de identidades sociais, dos lugares e das habilidades. Assim, desfaz a própria distribuição que separa as esferas do social e do político. A democracia assim pensada não é uma forma, mas sim um potencial de transformação. É uma prática que inventa as formas de manifestação desse potencial de todos que deslocam o jogo mesmo das posições definidas e que fixam as relações entre governantes e governados, mas também entre áreas que dizem respeito da potencialidade comum e aqueles dizem respeito à esfera doméstica e ao interesse privado.

É essa força transformacional que tentei desvelar na história moderna da democracia. Tal força pode, de fato, ser entendida como o conflito entre dois processos que não são simplesmente opostos, mas assimétricos. Existe, por um lado, a obra oligárquica que tende a reunir na mesma noção Estado de direito, representação e democracia. Essa ação oligárquica reduz a democracia a uma forma de governo oligárquico sujeito a regras de direito. Trata-se pois, de uma visão de equilíbrio entre democracia e oligarquia que domina hoje em todos os lugares nos países que se autodefinem como democracias. Mas a história nos mostra que esse equilíbrio celebrado pela ciência política não existe. A oligarquia estatal naturalmente tende a privatizar o poder comum e estender seu poder em detrimento do exercício democrático como capacidade de todos. E naturalmente tende a se fundir mais e mais com a oligarquia econômica. Diante desse processo de supressão, há o processo de afirmação democrática que tende a questionar constantemente a identificação entre a representação, o Estado de direito e a democracia. Tal processo tende a desfazer essa identificação não através da denúncia da igualdade formal - em nome de uma verdadeira igualdade vindoura -, porém inventando novas formas de igualdade que refutam a própria oposição entre o formal e o real da referida igualdade.

É essa prática de democracia que procurei delivrar desde a primeira intervenção que fiz há trinta anos em Santiago. Opus-me, com efeito, às duas maneiras de abordar o fosso entre a inscrição igualitária formal e a realidade da desigualdade. A análise marxista concluiu a partir da realidade da desigualdade social a mentira da igualdade política. Propus uma maneira completamente



diferente de abordar a deformação democrática comentando as formas de ação implementadas, na época mesma em que o jovem Marx elaborava sua crítica, a partir das greves de trabalhadores de parisienses. A ação destes originava-se também do vazio existente entre o direito e a realidade de sua aplicação, mas eles trataram tal abismo pelo avesso. Eles lutaram para transformar em realidade concreta esses direitos reconhecidos em princípio, mas denegados de fato. Mas não se tratava apenas de reivindicar esses direitos. Tratava-se de exercê-los. Ao associar-se para recusar de trabalhar, eles opunham a igualdade – que a qualidade de cidadãos franceses lhes concedia a princípio, à realidade da dominação econômica, mas também àquela do Código Civil que lhes negava esse direito. Eles dissociavam os princípios igualitários consagrados nos textos do Estado constitucional, da forma oligárquica do governo representativo. Eles deram expressão a um direito mais fundamental de todos à igualdade, não mais reduzida a uma esfera política separada, mas estendida ao conjunto de todas as relações sociais. Opõem-se, assim, à dupla restrição da ordem oligárquica e representativa: aquela pela qual os gestores do Estado se apropriam do poder da comunidade política, mas também a que tende a limitar à esfera política assim restrita ao domínio da aplicação dos princípios igualitários, tornando as relações de trabalho um assunto privado.

Agindo dessa forma os operários não opuseram a realidade da luta social à aparência de igualdade e liberdade. Eles inventaram a forma da greve como uma forma de política democrática que recusava a separação entre o mundo público da política e o mundo do trabalho supostamente privado. Eles transformaram essa esfera privada de trabalho em uma esfera pública onde a liberdade e a igualdade eram exercidas e onde elas se exerciam não apenas como direitos jurídicos, mas como formas concretas de ser. Desta forma, eles transformaram *hic et nunc* a igualdade formal em igualdade real. Eles fizeram isso de uma forma que foi duplamente transgressora: não apenas em relação à realidade do direito positivo, mas também em relação àquelas das identidades sociais, em relação à regra não escrita que coloca cada cidadão trabalhador em seu lugar com as únicas habilidades que esse lugar requer. Eles agiam assim não apenas como um potência coletiva opondo uma força a uma outra, mas também como um potencialidade de formação de um mundo oposto às formas existentes do mundo da dominação: um mundo onde existe uma capacidade de todos, em oposição a um mundo de estrita distribuição de esferas, de lugares e de capacidades; um mundo em que os trabalhadores deixavam o lugar atribuído a eles no mundo "privado" do trabalho



para afirmar um compartilhamento da potência comum de discussão de assuntos comuns.

É essa ideia de uma política que não é simplesmente um conflito de forças, mas um conflito de mundos que procurei elaborar ligando a figura de uma democracia moderna concebida como uma prática de invenção de formas igualitárias à noção de emancipação. Esta noção implica, por conseguinte, dois pontos fundamentais sobre a igualdade. A primeira é que a igualdade não é uma meta a ser alcançada, uma equivalência de condições de existência que seriam alcançadas no final de uma ação. É um ponto de partida que determina a forma de uma prática específica. A segunda é que a igualdade não é uma medida comum estabelecida entre os indivíduos. É uma capacidade pela qual esses indivíduos agem como detentores de um potencial comum: não um potencial da coletividade ou do grande número como tal, mas um potencial que pertence a cada um e à todos. Mas esse potencial não é um dado em si que poderíamos constatar. Deve ser pressuposto como princípio de uma ação, que, entretanto, só pode ser verificado apenas pela ação que implementa essa pressuposição. A verificação não consiste em que a ação produz igualdade como resultado. Ela implementa a igualdade como um processo. **Os sujeitos agem como portadores de uma capacidade que pertence a todos: a capacidade dos seres humanos sem superioridade. Eles inventam maneiras de torná-la real.** Essa realidade é, evidentemente, contraditória com a ordem predominante e com a maneira como ela distribui identidades, lugares e habilidades. O processo de emancipação vai além da mera oposição entre lei e fato, entre igualdade formal e desigualdade real. Dá igualdade à realidade de um mundo sensível próprio, de um conjunto de gestos, ações, percepções, pensamentos que constituem um mundo comum próprio, em contradição com o mundo sensível constantemente produzido e reproduzido pela ordem desigualitária. É isso que quer dizer a ideia do conflito de mundos. A dominação não é simplesmente o poder de uma classe sobre outra. É a organização de um mundo comum: não simplesmente um sistema de relações desiguais entre os seres humanos, mas todo um regime do visível, do dizível, do pensável e do realizável, de toda uma organização de espaços e tempos, palavras e coisas, enfim, todo um modo de habitar o mundo. O capitalismo em particular não é este reinado de individualismo e indivíduos separados que são frequentemente descritos e ao qual se opõe com os benefícios da comunidade. Ele também organiza um mundo comum a seu modo, um mundo estruturado pela desigualdade e que a reproduz incessantemente a ponto de emergir como *o mundo*, o mundo real, efetivo no seio do qual nos movemos, pensamos e agimos. É o mundo já existente onde o





pressuposto desigualitário é inscrito não apenas em instituições e práticas, mas no próprio cenário da vida e dos gestos cotidianos. Então, o fazer emancipatório não é simplesmente um trabalho de oposição às forças de dominação. É ainda uma obra contínua para desfazer os elos "normais" nos quais o mundo é vivenciado, o tempo é vivido, as coisas são percebidas e nomeadas. É conhecido assim o papel que teve, no coração da emancipação dos operários, a luta pela redução da jornada de trabalho. Porém, antes mesmo de lutar para impor sua limitação legal, para poder exercer este combate, os operários tiveram primeiro que lutar contra a experiência do tempo que tal limitação legal impunha e através da qual o capitalismo moldava os sujeitos que lhe convinham, através da imposição de uma certa gestão da sua força de trabalho.

É essa reconquista do tempo que tentei descrever em meu livro *A noite dos proletários*.<sup>1</sup> Dei-lhe este título para indicar que a emancipação dos operários começou com um questionamento da divisão em dia e noite na jornada laboral, do trabalho e do descanso, que é dado como a base natural e imutável de uma experiência do mundo. Face à evidência sensível que torna o mundo da desigualdade *o mundo*, a emancipação aparece como um contra-mundo sensível ainda em permanente construção, sempre a ser redesenhado por uma multiplicidade de invenções singulares de atos, formas de relacionamentos e instituições que têm o seu próprio modo de temporalidade e eficácia. **O mundo da igualdade distingue-se do mundo da desigualdade por ser um mundo em perpétua construção ou reconstrução.** É um mundo nascido nas brechas específicas operadas no senso comum dominante, na maneira como vai o mundo. Essas brechas são interrupções no curso normal do tempo: jornadas revolucionárias, dias de greves, de ocupações durante os quais o tempo parece parar, acelerar ou tomar ritmos inéditos; são pessoas que não estão onde deveriam estar, que desviam um lugar - a rua, a fábrica, a universidade ou outros - de seu uso normal - tráfego, trabalho ou estudo - para torná-lo o lugar de surgimento de sujeitos políticos inéditos, novos atores da vida comum; são pessoas que não fazem mais o que se espera delas, que exercitam habilidades que não foram jamais suspeitas nelas ou que nunca foram solicitadas. Pode-se pensar aqui na análise de Marx da Comuna de Paris de 1871: ele viu nela a demonstração da capacidade dos trabalhadores, isto é, homens e mulheres comuns, de fazer o que não parecia ser suas vocações: organizar um mundo comum em seus aspectos mais globais, como

---

<sup>1</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.



os mais cotidianos; organizá-lo como um mundo de igualdade no qual todas as funções públicas, previamente identificadas à hierarquia representativa, se tornaram funções de trabalhadores de idêntico status. A comunidade aparece nesta análise como a implementação simultânea de uma multiplicidade de capacidades formadas em experiências parciais de subversão da distribuição "normal" de tempos e formas de vida: dias revolucionários interrompendo a reprodução normal do tempo e provocando atores e capacidades sem precedentes, greves que interrompem o ciclo normal de valorização do capital e criam um cenário público sem precedentes, experiências de gestão direta da produção pelos trabalhadores e todas as outras formas de capacidades que subvertem a partilha entre capacidades inferiores e superior, da mesma forma que soçobram a divisão entre as esferas de experiência.

Repensar a democracia é destacar a natureza processual da experiência democrática, como uma invenção contínua de formas de igualdade. Isso supõe a crítica de duas grandes oposições que tendem a apagar a textura própria da experiência democrática. Trata-se primeiramente da oposição de movimentos efêmeros a estratégias de longo prazo. Essa oposição tende a mascarar a heterogeneidade dos tempos. O tempo da igualdade é um tempo cujas formas e ritmos se originam nos momentos que interrompem o tempo normal no qual funcionam as estratégias de adaptação dos meios aos fins. Segue-se então a oposição do político e do social. Esta oposição mascara o próprio fundamento mesmo da luta democrática, que é o de romper a separação entre um mundo político - que seria o das elites ou vanguardas, vivendo no mundo dos fins perseguidos à longo prazo -, e um mundo "social" que seria aquele dos humanos confinados dentro dos limites da existência econômica, das rotinas de trabalho e o da reivindicação. Se há uma vitalidade na experiência política democrática, ela reside precisamente no conjunto dos movimentos que apagaram as fronteiras entre as esferas da experiência que são de fato fronteiras entre os tipos de humanidade.

Deste ponto de vista, parece-me que é necessário relativizar a novidade de dois temas que foram colocados nos últimos anos no centro da reflexão sobre a democracia revolucionária: 1) a ideia de que agora se trata de mudar o mundo e não mais de tomar o poder; 2) a ideia de que o sujeito dessa transformação não é mais o povo ou a classe trabalhadora como um corpo coletivo, mas a multidão concebida como um conjunto de singularidades que agem em comum. A emancipação social foi mais, para aqueles que lutaram pelo futuro, um modo de viver já, naquele presente, em outro mundo sensível constituído por uma infinidade de experimentações singulares, de transformações singulares das formas de



experiência individual e coletiva. Foi a criação de formas de vida já autossuficientes que abriram as possibilidades de outros futuros, em vez de serem meros meios para resultados futuros. As formas de luta já eram formas de mundo. Não resta dúvida de que essa dinâmica era em si contraditória. Assim, a denominação de movimento operário foi ambígua, tal e qual, a de democracia. Reuniu em uma única noção coisas diferentes, se não antagônicas: invenções de formas de vida que operam no presente a capacidade de qualquer um e, ao mesmo tempo, a ação de partidos hierarquizados para conquistar um poder destinado à igualdade futura. As duas coisas estavam mais ou menos confusas no pensamento de um movimento histórico que se conduzia da dominação do capital à dominação da potência que foi a última realidade substancial, a potência coletiva do trabalho organizado.

Se os temas ontem ligados se apresentam hoje sob a forma de uma oposição, está claro que a evidência de um mundo futuro pré-formado dentro do mundo da exploração não existe mais capaz de manter unido. Os elementos heterogêneos, se não contraditórios, da emancipação social. Isto porque os fios das invenções igualitárias tecidos pelo processo emancipatório foram rompidos de duas grandes maneiras. Foi em primeiro lugar **devido à experiência dos estados comunistas que fizeram da democracia real um resultado a ser alcançado a partir da tomada do poder, a construção de um Estado / Partido hierárquizado e uma importação da disciplina capitalista da fábrica.** Outra causa que segue a anterior foi o estabelecimento de uma forma de capitalismo absolutizado, estendido a todos os setores da vida. O que de fato está contido no termo ambíguo "neoliberalismo", não é, de modo algum, o que é descrito complacentemente: o fim do estado de bem-estar em favor da livre implantação da economia. É uma reorganização autoritária de todas as esferas da experiência que as sujeita à lei única do lucro. Ainda é necessário especificar o que esta lei significa. Isto porque a privatização dos serviços públicos, a supressão das conquistas sociais, a flexibilização do trabalho, o deslocamento de empresas não são apenas formas de aumentar a rentabilidade do capital. São meios para destruir toda a rede de instituições, práticas e comportamentos que tornaram o mundo do trabalho um mundo comum: ou seja, uma esfera de experiência da economia dissociada da única lógica capitalista e um espaço de experiência da vida pública dissociada da lógica do estado. O que a chamada ofensiva neoliberal significa, é a constituição de um mundo totalmente organizado por e para a desigualdade: um mundo onde as únicas formas de comunidade existentes são formas dependentes das potências desigualitárias do Estado e do Capital; um mundo onde, em particular, a atividade política existe apenas como uma atividade do estado gestor. Para aqueles que



dizem que o capitalismo e a democracia significam a mesma coisa hoje, poderíamos dizer que, pelo contrário, a oposição total das duas coisas nunca foi tão claramente colocada na ordem do dia.

Significa também que a forma de concenber a democracia hoje e de praticá-la surge de modo ainda mais complexo do que nunca. Verificou-se isto pelas formas inéditas através das quais ela foi recentemente reivindicada como "democracia real já". Uma tal democracia "real" afirma-se claramente numa dupla oposição: 1) ao sistema representativo reprodutor de uma casta de poder; 2) e de uma oposição à organização global da vida pelo capitalismo. No entanto, o próprio modo pelo qual esta dupla oposição se articulou merece atenção. Os movimentos das ocupações e das praças que ocorreram desde 2011 são significativos a este respeito, pois a forma-ocupação remete claramente a um passado que é aquele das ocupações das fábricas pelos operários de fábrica. Esta forma era, em si, uma forma em movimento que operava na fronteira indecisa entre o conflito de forças e o conflito de mundos. Os trabalhadores tomavam o lugar e as ferramentas de trabalho como uma arma adicional em uma disputa determinada contra os patrões. Além disto, eles podiam fazer também uma afirmação geral de um potencial comum, apagando a barreira da luta econômica e da luta política. Tal afirmativa era então como a antecipação de um mundo onde os instrumentos de trabalho seriam propriedade comum e onde o local de trabalho também seria o lugar da deliberação coletiva dos iguais. A ocupação atual não ocorre nas fábricas onde a reprodução do capital ocorreu e poderia ser bloqueada, mas ao lado da sede desses poderes financeiros que desmantelaram as fábricas e dispersaram os trabalhadores. Ela não é mais o poder tomado em uma engrenagem de dominação. Adota a forma de secessão que afirma a exigência de um povo para reinventar e faz isto em suas grandes formas: assembleias que opõem à representação oficial sua horizontalidade, a palavra dada a qualquer um, o tempo da fala igual e a busca pelo acordo de todos, em vez da dominação da maioria. E suas tendas instaladas em lugares normalmente dedicados ao tráfego, que ao mesmo tempo procuram organizar e simbolizar uma forma de vida muito distante daquilo que o capitalismo absoluto reproduz diariamente. Ela faz, enfim, através de palavras de ordem que apelam à tudo "ocupar", isto é, a modificar a totalidade dos modos de ser e das formas de relação, como as palavras de ordem do movimento *Occupy Wall Street* que se estendia ao infinito o significado da palavra ocupar: *Ocupar a linguagem*, *Ocupar a imaginação*, *Ocupar o amor* e finalmente *Ocupar tudo*.

Todos esses movimentos responderam bem à natureza desse tempo específico da emancipação, ancorados nos momentos de interrupção do processo



desigualitário. Ao mesmo tempo, eles colocaram uma interrogação fundamental: como, sob as condições atuais, essas interrupções podem ser prolongadas, transformando-as em uma nova dinâmica temporal que efetivamente produz um povo democrático novo? A resposta dominante foi a necessidade de sair da utopia dessas micro sociedades que imitam uma democracia ideal e canalizar a energia desses movimentos para controlar instrumentos de luta destinados à tomada do poder.

É nessa circunstância que vimos uma noção assumir uma importância de primeiro plano: a do populismo. Essa noção tem uma longa história na América Latina, mas passou por uma série de transformações nos últimos anos que merecem atenção. Com o triunfo da chamada ofensiva neoliberal, tornou-se uma noção estigmatizante. As elites dominantes e seus ideólogos fizeram um trabalho enorme para estigmatizar tudo que se opunha à ordem estatal e capitalista: a luta contra a destruição das conquistas sociais e o apelo a democracia real foram estigmatizados com o mesmo adjetivo de "populismo", associado à ideia de um povo atrasado, incapaz de se adaptar às tecnologias em mudança, aos novos modos de gestão e novas formas de vida e pensamento. A palavra populismo permitiu assim amalgamar à ideologia dos grupos de extrema-direita - como foi o caso na França, do Front National, que pretendem incarnar a essência do povo, traído por seus representantes e desprezado pelas elites. Mas uma reviravolta ocorreu quando a referida noção estigmatizante foi reivindicada positivamente, de forma teórica, nos escritos de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e sob uma forma prática, por vários partidos europeus nascidos ou rejuvenescidos, na esteira dos movimentos de ocupação das praças.

Entretanto, essa inversão tem muitos mal-entendidos. A primeira diz respeito à própria ideia do povo que o "populismo de esquerda" reivindica. Ela, na verdade, mistura duas visões contraditórias. Por um lado, é um povo a ser constituído de uma nova forma, federando as energias liberadas nos recentes movimentos democráticos. Porém, de outro lado, trata-se daquele povo abandonado e traído por seus representantes reivindicado pelos partidos de extrema direita e que o "populismo de esquerda" tem a intenção de retomá-lo. Mas esse povo mal representado ou não-representado é apenas um artefato criado pelo sistema de representação: uma vez que o próprio poder representativo que se tem como o representante de um povo assimilado à população e se exerce de fato como alternância de frações de uma casta oligárquica, cria por si só, o abismo que os populismos - da direita ou da esquerda - pretendem preencher. O populismo



reafirma desta maneira a lógica da representação. Os populismos buscam ocupar o espaço vazio que se produziu pela lógica da representação e toma as faces que esta caricaturou de modo vazio: aquele da verdadeira encarnação em oposição à mentirosa representação, da falsa relação direta entre o povo abandonado de fato, o partido e do líder que o personifica. Mas essa encarnação é, na verdade, um meio de levar ao extremo o processo de confisco próprio à lógica representativa.

Esse primeiro equívoco, portanto, conecta-se diretamente a um segundo que diz respeito ao papel acordado ao Estado pelo populismo. A visão populista reafirma o estado como a encarnação da vontade de todos. Cria a ilusão de que o Estado cuida para contrabalançar a ofensiva do capitalismo absoluto, quando supostamente retoma o poder sobre os recursos naturais e sobre a organização da produção, se apoiando para tal sobre uma mobilização de organismos de base. Isto supõe que validamos a hipótese de uma oposição entre a potencialidade globalizante do capital e um Estado nacional se esforçado para proteger sua população contra suas ofensivas. A experiência do século passado e do começo deste século XXI coloca seriamente em dúvida esta hipótese. A alegada limitação do poder dos Estados nacionais pelo capital internacional foi, de fato, organizada com a cumplicidade destes mesmo Estados. Eles reforçaram seu monopólio sobre a política, como resultado de uma fusão cada vez mais estreita entre a oligarquia econômica e a oligarquia estatal. Tal fusão ocorre tanto pelos modos ordinários de administração que internalizam as categorias da racionalidade capitalista, quanto pelos mecanismos extraordinários da corrupção. E o poder do Estado sobre os recursos naturais e a organização da produção geralmente serviu para estender o poder de uma casta estatal sempre pronta à ser e converter em oligarquia econômica ao preço de alguns benefícios destinados a uma população transformada em clientela, em vez de levar a um verdadeiro crescimento do poder de todos.

A essa confiança colocada em um populismo renovado se opõe outra maneira de pensar a dinâmica dos momentos democráticos. Procurando transformar a energia desses momentos na constituição de um poder autônomo, a nova maneira de pensar, procura reafirmar a capacidade de todos. Ela busca recriar, de outro modo, as formas desse tecido social rasgadas pela ofensiva do capitalismo absoluto. Esse tecido social não pode mais ser pensado a partir de um centro que seria dado pelo poder coletivo do trabalho. Mas é possível recriá-lo de maneira diferente através da multiplicação de formas de solidariedade. A vida coletiva que surge, supera a separação entre as esferas de atividade e, em particular, a separação entre a política e a economia. Foi assim que outra forma de alternativa foi oferecida



aos movimentos de ocupação das praças. Estou a pensar, especialmente na forma de "espaços sociais livres" que assumiram uma particular importância num certo número de movimentos democráticos recentes, particularmente na Grécia, onde a destruição de estruturas coletivas impostas pelas potências financeiras suscitou a criação de um certo número de estruturas alternativas em matéria de produção e consumo, como no domínio da saúde e educação. Mas aqueles que criaram estas estruturas insistiram que não era apenas uma questão de responder às situações de desespero criadas pelas exigências da União Europeia, fornecendo abrigo, comida, assistência médica, educação ou cultura para aqueles que foram privados. Portanto, trata-se da criação de novas formas de ser, pensar e agir em comum. Daí o apelo para que aqueles que se beneficiam dessas estruturas se envolvam em sua gestão. Daí também o papel específico atribuído à democracia direta. Não se pretende, como nas assembléias da praças ocupadas, a uma simples expressão simbólica do poder de todos dando a cada um o direito de palavra. Destina-se a tomar decisões concretas na gestão dessas estruturas ou nas relações entre várias estruturas organizadas em redes. O espaço social livre é então uma forma de compartilhamento comum que coloca em causa a separação entre as esferas de atividade - produção material, troca econômica, benefícios sociais, produção intelectual, performance artística, ação política e assim por diante. O compartilhamento promovido pelo comum, coloca em questão também, na mesma ação, os conflitos opositórios entre as necessidades do presente e as utopias do futuro, ou entre a dura realidade econômica e social e o luxo da prática democrática. Desta forma, uma forma de ação política tende a ser, ao mesmo tempo, a célula de outra forma de vida - não um instrumento para preparar uma emancipação por vir, mas um processo de invenção de formas de ação, pensamento e de vida no qual, desde agora mesmo, a igualdade seja nutrida pela igualdade.

Essas formas estão, sem dúvida, sujeitas a uma infinidade de problemas internos e ameaças externas. E a força mundial que eles tecem parece frágil em comparação com a potência da oligarquia econômica. Alguns contrapõem a essa fragilidade duas formas de realismo: a que exige contestar a versão oficial da democracia, reduzida a sua figura eleitoral e governamental; ou aquela que submete qualquer igualdade futura à destruição da fortaleza capitalista. A primeira forma traz igualdade ao funcionamento da máquina estatal oligárquica. A segunda faz disso um objetivo distante que também passa pelos caminhos do estado e da hierarquia. A própria precariedade das formas sob as quais a democracia está tentando hoje nos lembra que, por trás do desequilíbrio de forças, há a assimetria fundamental que caracteriza a relação entre o processo igualitário e o processo



desigualitário. A igualdade não se torna um mundo da mesma maneira que a desigualdade. Essa dissimetria foi mascarada no passado pela visão de um movimento da história no seio do qual o capitalismo produziu as condições de sua própria destruição e formou um mundo de trabalho pronto para assumir.

A derrota dessa visão nos obriga a perceber que a história da igualdade é um processo autônomo. A primeira condição para as forças que a carregam é garantir sua autonomia das máquinas do poder. Isto não significa que a democracia consista apenas alguns momentos efêmeros. Significa que ela tem seu próprio tempo, que deve manter distância da temporalidade das agendas estatais. Não se quer dizer com isto que ele deva se desinteressar do que está acontecendo do lado da máquina de estatal. Porém, deve se guiar pelo princípio que a distingue: a pressuposição de uma capacidade de todos. À partir daí ela pode distinguir seus objetivos, suas formas de ação e de organização daqueles dos aparelhos projetados para a gestão do poder do Estado. Buscar saber como a igualdade pode prevalecer é uma questão de saber como a democracia pode ser a senhora de si mesma.

#### **Bibliografia resumida do autor**

*La Parole ouvrière*, avec Alain Faure. Paris, Ed. 10/18, 1976.

*Le Philosophe et ses pauvres*. Paris, Fayard, 1983.

*Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris, Fayard, 1987.

*Les Scènes du Peuple 1975-1985*. Paris, Horlieu, 2003.

*La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique, 2005.

*Moments politiques — Interventions 1977-2009*. Paris, La fabrique et Lux, 2009.

*Figures de l'histoire*. Paris, PUF, 2012.

*La Fable cinématographique*. Paris, Seuil, 2001.

*Le partage du sensible*. Paris, La Fabrique, 2000.

*L'Inconscient esthétique*. Paris, Galilée, 2001.

*Le Destin des images*. Paris, La Fabrique, 2003.

*Aisthesis, Scènes du régime esthétique de l'art*. Paris, Galilée, 2011.

*Le Spectateur émancipé*. Paris, La Fabrique, 2008.