

Jacques Rancière, Igualdade e Democracia Radical: um paradoxo para a noção de povo e hegemonia.

TOMÁCIO, Douglas Lopes Monteiro
MONTEIRO, Igor Ramon Lopes

RESUMO: com este trabalho pretendemos refletir sobre uma das noções de igualdade apontadas por Jacques Rancière. Que estatuto poderia ter a igualdade quando pensada em um campo teórico antifundacional? Sabemos que esta noção tanto pode ser considerada um valor como um princípio (*arché*). Porém, caso fosse experimentada como regime social, sua configuração ocorreria nos moldes do poder (*kratos*)? Quando efetuada, a igualdade se converteria em “*demos*” (povo)? A partir dessas e outras indagações, percorremos algumas análises no campo da intitulada “democracia radical”, âmbito em que igualdade, liberdade e pluralismo parecem representar uma tríade estratégica para a construção de um projeto de hegemonia-aberta ou, ainda, uma suavização de formas mais rígidas de governo e soberania. Além disso, também passamos por alguns lugares em que democracia foi pensada como um regime da igualdade. Um regime onde a igualdade precisaria ser um axioma – do contrário, não seria nada. Diante dos desconcertantes achados – sem entrar nos inúmeros dilemas que saltaram aos olhos – e com uma vontade enorme de compartilharmos apontamentos, acabamos optando por refletir sobre a igualdade em uma dimensão mais convencional e particular: dentro da relação mando-obediência. A partir daí, nos detivemos aos contornos que teria a operação “povo-sujeito”. Ao final, além de notar o óbvio, que a igualdade poderia funcionar como um analisador polêmico das distintas categorias assimétricas que tem configurado o nosso campo social, também começamos a visualizar que, na prática, a igualdade poderia ser concebida como uma técnica contra-hegemônica radical, um tipo de relação onde a própria noção de democracia está em questão e onde o conceito de hegemonia passa a não se sustentar.

Palavras-chave: Democracia, Igualdade, Povo, Hegemonia, Política

1. INTRODUÇÃO

Não podemos, portanto, reduzir populismo e democracia a conceitos fechados e imunes à constante revisão. Mantê-los sempre abertos ao debate e à imaginação (teórica e prática) é a possibilidade da radicalização da própria democracia. (Comissão Organizadora, 2018)

Com este trabalho, pretendemos refletir sobre uma das noções de igualdade apresentadas por Jacques Rancière. De modo muito específico, nos interessa discutir que estatuto poderia ter a igualdade quando pensada a partir de um campo teórico-político antifundacional.

Expressa dessa maneira, ao contrário do que pretendemos, tal intenção poderia ser tomada como uma discussão mais abstrata ou como um tema relacionado

exclusivamente ao campo acadêmico. Poderia ser lida como algo restrito às pessoas mais ilustres, às pessoas de conhecimento, as legítimas detentoras do saber. No entanto, nem de longe este seria o nosso desejo.

Nesse sentido, logo de início, convém explicitarmos um pouco de nosso caminho de escrita e de questionamento – além de facilitar a interlocução, isso talvez abra espaço a algumas difíceis polêmicas em que vamos tocar de passagem.

Primeiro, gostaríamos de destacar que nós escrevemos porque temos inquietações, porque ainda temos muitas dúvidas e, de maneira muito pontual, porque boa parte das respostas que encontramos – seja na academia ou mesmo fora dela – nos parece analiticamente frágil diante de problemas sensíveis com os quais lidamos em nosso cotidiano.

Em segundo lugar, escrevemos porque, a nosso ver, o tema, a proposta e as perspectivas adotadas neste III Simpósio foram apresentadas de modo que ainda parece haver espaço a debates, a conversas e à reflexividade. Dessa maneira, em que pese uma certa aura de rigor, de crítica e de exposto registro de saberes acumulados na história do pensamento político contemporâneo, foi possível notar que se tratava de um espaço onde persiste algum reconhecimento de desafios em aberto – de questões práticas e teóricas a serem investigadas.

Apesar de instigante, uma cena como esta traz uma enorme dificuldade. Nosso foco de problematização está na noção de igualdade, mas, se levarmos a sério a proposta do evento, nos parece que não é o caso de meramente apresentar a perspectiva deste ou daquele autor. Por mais profunda e fabulosa que essa estratégia possa parecer, acreditamos que não seja o caso de apenas reproduzir, explicar e citar o que alguém diz. Evidentemente há nomes e ideias relevantes que precisariam ser mencionadas, porém, com todos os riscos que isso pode apresentar, tentaremos uma abordagem levemente distinta: em vez de nos determos minuciosamente no uso das ideias, das histórias, dos nomes ou dos conceitos, vamos privilegiar a problematização.

Em termos práticos, essa estratégia representa uma certa enrascada para nós: ao investirmos na exposição de um problema, sabemos que podem haver críticas, mas, como nosso desafio é a escuta, para que a crítica eventualmente apareça, é necessário que a gente se exponha. Se expor a especialistas é fácil, mas se expor ao julgamento público é tarefa árdua, exige algo mais – e a dificuldade parece estar em criar uma possibilidade de interlocução aberta onde quase qualquer pessoa seja capaz de deliberar sobre a pertinência (ou não) das nossas reflexões, este é um exercício mais complicado.

Nossa questão – vocês já sabem – é com a igualdade. No entanto, como chegar à igualdade num campo em que as palavras de ordem são populismo e democracia? Como chegar a um debate sobre a igualdade num campo teórico que, de antemão, está repleto de

discussões e análises historicamente relevantes para a compreensão do nosso campo social? Exigido em algumas práticas acadêmicas tradicionais, seria necessário recuperar minuciosamente toda essa história? Enfim, como promover o diálogo e o pensamento num espaço em que uma suposta densidade já está apresentada por princípio?

Diante disso, mesmo com uma intenção bastante modesta, depois de uma certa pausa, fomos obrigados a reconhecer que apresentar um problema em um campo de interlocução dentro de uma determinada história acadêmica prévia, de fato, não é uma atividade tão simples. De toda forma, se a proposta do evento for efetiva, é justamente isso que tentaremos fazer.

Nossa técnica de escrita vai beirar a ousadia e a insolência. Será uma tentativa de discutir conceitos complexos, mas de um modo simples, quase vulgar. Esperamos que o resultado seja uma certa radicalização do pensamento, mas não podemos garantir esse efeito.

Em um primeiro momento – a partir de certa perspectiva soberana – vamos trabalhar com a noção de povo, subjetivação e hegemonia. Posteriormente, daremos relevo à experiência democrática e seu suposto fundamento (*arché*). Por fim, a título de considerações finais e nos limites das contribuições que trouxermos, deixaremos algumas questões em torno da efetivação das práticas de igualdade.

2. POVO (HEGEMONIA) E SUBJETIVAÇÃO: a questão do sujeito nas relações de mando e obediência

Na democracia, quem manda e quem obedece? Quem exerce o mando?
Em que circunstâncias as relações de mando e obediência aparecem?
Em que se funda a relação de mando e obediência?

Considerando o que já se produziu e aquilo que se tem produzido em torno das noções de povo, hegemonia e subjetivação, seria muita pretensão a tentativa de abordar de forma minuciosa e rigorosa quaisquer um desses termos – ainda mais pretensioso seria a sua abordagem conjunta e interligada; no entanto, é justamente esse tipo de abordagem que nos interessa.

Assim, para chegar onde queremos, vamos adotar um recurso clássico: faremos uma certa exposição didática e relativamente grosseira em torno do nosso problema; conseqüentemente, a primeira vulnerabilidade do texto estará aberta: nossas considerações serão um alvo fácil para críticas de especialistas e comentadores convictos – mas isso é algo que não nos causa muito impacto, inclusive esperamos que ocorra.

Feitas essas ressalvas, nos atenhamos, então, aos primeiros apontamentos: mesmo que seja vasta e diversa, acreditamos que é possível partir de alguns lugares comuns na história do pensamento político. E uma dessas perspectivas tradicionais poderia consistir na exposição dos *regimes* de governo. Nesse enquadre, com algum grau de análise e muita intuição especulativa, seria possível caracterizá-los separando-os, por exemplo, entre *monarquia*, *aristocracia* e *democracia*.¹

Claro que há problemas em apresentações como essas, porém, para os nossos propósitos, isso não deixa de representar um bom início de conversa, é uma estratégia que abre terreno para aspectos mais pontuais.

De modo introdutório – dentro dessa tópica tradicional –, uma das primeiras questões que podem aparecer está ligada a configuração de tais governos, algo que poderia ser explorado com duas observações superficiais e uma pergunta: na *monarquia*, é o monarca quem manda; na *aristocracia* são os aristocratas quem mandam. Na *democracia*, quem manda? O povo?

Devido às lógicas que lhe antecedem, a última pergunta é quase uma tentação. É bem possível que nos sintamos bastante inclinados e inclinadas a respondê-la de imediato. No entanto, se adotarmos um posicionamento ‘crítico’, a resposta se mostra um pouco mais delicada.

As discussões no campo democrático, mesmo que do ponto de vista formal, trazem alguns ‘dilemas’. Nós nos focaremos em dois deles, que são, a nosso ver, igualmente insatisfatórios, a saber, a noção de povo-sujeito e a noção de hegemonia. Começemos pelo primeiro, depois vamos ao segundo, assim será mais fácil visualizar as possíveis fragilidades teóricas.

Em relação ao regime monárquico, diante da pergunta ‘quem é o monarca?’, a resposta seria muito particular e provavelmente bastante sensível: fulano ou fulana é o monarca. Se houvesse dúvidas quanto a isso, bastaria procurar um castelo, o trono e quem usa a coroa. Assim, não seria muito difícil indicar quem é o sujeito-rei. La Boétie, quando considera esse regime, indica questões mais interessantes, mas tocaremos nisso mais tarde. Por hora, apenas sigamos o fluxo.

Em um regime aristocrático, diante da pergunta “quem são os *aristói*?”, as possíveis respostas não parecem ser tão intuitivas assim. Aparentemente, o campo da nobreza é um pouco mais amplo que a posição do rei. O pertencimento ao grupo dos melhores e dos mais destacados, não chega a ser tão exclusivo, não seria uma questão de localizar a coroa, mas de identificar aquelas qualidades específicas de um grupo seletivo.

¹ Além disso, olhando o funcionamento e as experiências concretas do exercício governamental, também seria possível refletir sobre os modos de corrupção ligados a cada regime. Da monarquia à tirania, da aristocracia à plutocracia, da democracia à demagogia.

Nestes casos, um dos critérios de qualificação poderia ser, por exemplo, a riqueza ou a virtude – ou mesmo as duas, pois nada pior que um rico execrável.

Até aqui, a partir dessas duas ilustrações, o que se pode observar? *Rei* é uma categoria (ou uma posição) mais particular e fechada; *aristói*, por outro lado, parece ser mais inclusiva, porém, uma vez que ali haveria critérios restritivos de seleção a serem observados, não chegaria a ser uma categoria absolutamente aberta.

No entanto, num ou noutro exemplo – ainda que de passagem – é possível notar que estamos diante da pergunta por um “quem”. Uma interrogação que remeteria às possibilidades de atribuição, constituição ou identificação de determinados entes. É uma reflexão, nesse sentido, que remeteria ao campo do sujeito ou dos processos de subjetivação – algo que, por contiguidade, também poderia remeter à questão das identidades ou dos processos de identificação.²

Por sua vez, seguindo o mesmo caminho, diante do regime democrático, também poderíamos nos perguntar “quem é o *demos*” ou “quem é o povo”. Supostamente, o povo ou o *demos* seria uma categoria ainda mais ampla que as anteriores. No entanto, curiosamente, há margens para se pensar que o povo não é o monarca, assim como também não seria o aristocrata.

Então, “quem é o povo”? Quem pode fazer parte dessa categoria potencialmente aberta que, convenhamos, talvez apresente alguns limites?

Em nossa perspectiva, para responder a essa questão um certo formalismo teórico ou mesmo uma etimologia abstrata não são suficientes. Em outros termos, defenderíamos que a pergunta que em princípio funcionou na análise de um regime *imperial* ou *oligárquico*, pela simples troca de termos, não se mostraria tão útil. Seria preciso maior investimento.

Incorporando o papel de um entrevistador, vocês poderiam nos perguntar se uma discussão como essa exigiria um trabalho de campo. Ao que nós indicaríamos que sim, “talvez um trabalho de campo e talvez um trabalho que a partir das questões colocadas pelo campo, pode avançar bastante em termos de análise histórica” (FOUCAULT, 2005, p. 326), mas, no fim das contas, como um dos nossos propósitos é somente o diálogo aberto, bastaria apenas que fizéssemos um exercício de localização das experiências.

Assim, apesar de ser uma questão que pode ser posta em qualquer lugar – seja num congresso em Pelotas ou mesmo num livro de grandes autores – estamos a defender que a pergunta “o que (ou quem) é o povo”, não parece ser uma indagação que admita uma

² Registre-se que tais processos poderiam ser perspectivados tanto a partir das relações entre identidade e diferença, como das relações entre particular e universal – análises muitas vezes enfadonhas que não pretendemos abordar e tampouco problematizar aqui.

resposta descontextualizada ou universal. É uma pergunta que convoca a abordagens mais circunstanciais.

Na Grécia de Platão, por exemplo, o povo eram os homens gregos e adultos. Mulheres, crianças ou pessoas escravizadas não constituíam o *demos* em sua acepção política soberana. Na antiga democracia grega, os iguais, aqueles que exerciam o comando e tomavam parte nos assuntos de governo, tinham títulos ou qualidades muito bem recortadas.

O povo com poder de decisão, os legítimos sujeitos da democracia, eram os homens gregos e livres. Há relatos de que, sob a acusação de corrupção da juventude e desrespeito aos deuses, esse mesmo povo, pelo voto da maioria, condenou à morte um de seus concidadãos. Isso era a democracia grega. Aqueles eram o *demos*. E esse foi um dos usos do poder do povo.

Como se pode observar, “quem é o povo?”, sob este aspecto, é uma questão incidental. É um tópico que, isoladamente, não parece representar ganhos analíticos muito significativos. É quase mero exercício de leitura e verificação.

Por isso, com toda a dificuldade que comporta, esse é um dos motivos pelos quais vimos a necessidade do privilégio de uma abordagem interligada das três noções (povo, hegemonia e subjetivação). É por conta desse foco que uma outra pergunta tem nos interessado um pouco mais: em que consiste aquilo que temos chamado de democracia? O que temos nomeado como o regime de poder do povo?

Aqui, para nos socorrer, poderíamos convocar a noção de hegemonia. No entanto, isso exigiria cautela. Há diversos aspectos que, se não respondidos, precisariam ser minimamente considerados.

Para facilitar, continuemos com a clássica (pedante e batida) ilustração da democracia grega. Se nos detivermos nessa nossa cena, ali é possível observar, de um lado, tanto a configuração de um povo como a forma como este mesmo povo exerceu seu poder. É possível observar uma turba de homens gregos, adultos e livres exercendo sua *força*. Ou seja, é possível observar o povo e o poder, o *demos* e o *kratos*.

No entanto, aqui teríamos uma dúvida: seria possível aproximar a ideia de ‘poder do povo’ da noção de hegemonia? ‘Poder’ do povo e ‘hegemonia’ popular parecem ter uma proximidade sensível. Porém, de que maneiras essas duas noções se aproximariam? Poder e hegemonia seriam sinônimos? Nesses casos, também seria possível falar de um regime de ‘soberania’ popular? Enfim, até que ponto soberania, poder e hegemonia seriam termos correlatos?

Não se preocupem. Essas perguntas são retóricas, não precisam ser respondidas, com elas só queríamos nos precaver. Acreditamos que ainda não é o momento de convocarmos a hegemonia. Por mais sedução que exista, em nossa

perspectiva, há problemas nas aproximações rápidas. Se fôssemos muito rigorosos, talvez nem seria o caso de aproximar. Há diferenças significativas nesses campos.

Nossa hipótese é que o modelo político presente na experiência grega antiga era um modelo de pensamento soberano. De modo muito rasteiro, diríamos que se tratava de um pensamento cuja centralidade estava nas relações de mando e obediência.³

Dentro dessa lógica soberana – e naquele contexto – uma questão primária estaria relacionada a quem manda e a quem obedece. Assim, para nós, de um ponto de vista mais colonial, a pergunta relevante girava em torno de quem detém (ou quem deveria deter) o poder de mando. Quem *detém* o poder? Seria o *monarca*? Seriam os *aristói*? Seria o *demos*?

Além disso, um outro aspecto relevante parece estar ligado à legitimidade do exercício do poder de mando. Nesse sentido, se pode especular, por exemplo, que não bastaria ser um monarca constituído, não basta ser o sujeito-rei. Do ponto de vista do funcionamento da organização política, também seria necessário não ser um tirano. Um ‘déspota esclarecido’ até poderia ser admissível, mas um rei sem virtudes seria um problema a deter.

Ou seja, mesmo na antiguidade, no próprio lugar do mando, parece haver uma certa instabilidade e alguma possibilidade de contestação e disputa da ordem. Há uma relação que poderia ser questionada tanto a partir do tipo de sujeito que detém o poder como a partir dos critérios através dos quais esse poder é exercido.

Quem e como se exerce o poder?

Como a ordem pode ser legitimamente exercida?

A partir de quem e como o mando deveria ser exercido?

De modo ‘didático’, sem muita erudição, talvez seja possível considerar essas questões na república platônica. Para aquele autor, a república seria um lugar de cidadãos, seria um lugar comum, uma comunidade de gregos (e eventualmente até mesmo de gregas). Porém, do ponto de vista do mando, quem deveria governar seria um sujeito de tipo especial, aquele de melhor forma: o grande cidadão entre os cidadãos.

Sem questionar qualquer possível parcialidade do ateniense, a proposta foi a instituição de uma república governada por um monarca do saber. Sob este aspecto, Platão era um antidemocrata. O governo (o poder ou o mando) não seria exercido pelo povo, mas pelo seu exemplar mais distinto, mais ilustre e mais competente: o rei filósofo. Assim, em certo sentido, se trataria de uma organização republicana onde a ordem seria emanada por um monarca de tipo especial.

³ Talvez seja relevante observar que as relações de mando e obediência tem ampla extensão. É possível perguntar sobre quem manda e quem obedece num determinado regime de governo, mas também é possível fazer essa mesma pergunta a partir de outras relações. Veja-se, por exemplo, bell hooks (2018)

Sem sombra de dúvidas, esse é um regime *sui generis*, forjado com muitas sutilezas, argumentação e imaginação especulativa, mas, por analogia, seria possível encontrar paralelos sensíveis em nosso contexto.

Após a “revolução” de 64, o Brasil experimentou uma “democracia” em que a centralidade do governo foi alternadamente exercitada pelos nossos mais distintos cidadãos: os generais. Na república das armas e da autoridade, esses sujeitos eram a encarnação concreta do mando. Nos anos de chumbo, acostumados a dar ordens, eles eram as figuras sublimes e estreladas do campo bélico-militar.

Não será necessário criticar a superficialidade com que tratamos a república platônica ou o regime militar, aqui basta nos atermos a alguns aspectos: (I) nos dois casos, há o povo, há o *demos*; porém, também há o grande *aristói* – seja ele um rei ou um general; (II) também nos dois casos, há o lugar de mando, o lugar da ordem e da organização – há a república, o vilarejo ou o campo social; (III) há, além disso, o sujeito *autorizado* à emanação e representação da ordem; (IV) por fim, também haveria o conteúdo da ordem.

Simplificando, bastaria considerarmos que há a instituição de sujeitos e de uma relação de mando e obediência; ou melhor, há a instituição de uma relação de mando e obediência e dos respectivos sujeitos que ocupariam um lugar nessa relação. Na monarquia, o rei manda e os súditos devem obedecer. Na democracia, o povo manda, e o próprio povo deve obedecer. É até possível questionar a legitimidade da ordem do rei, porém questionar a ordem que o povo dá a si mesmo soa meio paradoxal.⁴

Assim, em termos esquemáticos e formais, estaria tudo certo. Essa, de fato, poderia ser uma perspectiva possível. Contudo, para o nosso pesar, democracia não é um simples regime de mando e obediência. Ou seja, democracia não se comporta muito bem a partir de modelos político-soberanos de análise e explicação.

No entanto, é possível que tenhamos nos acostumado a esquecer disso e, de modo um pouco confuso, a gente fica pensando que democracia é um regime de poder. Um regime de poder do povo.

Um dos problemas dentro dessa concepção é que esse povo aí quase nunca é povo mesmo. É bastante corriqueiro observar que, numa relação concreta de mando, em geral, *quem* manda são os ricos, os nobres, a galera do grande saber... rei filósofo, rei sociólogo, rei jurista, rei branco, rei europeu, rei homem, ou seja, é um monte de gente com

⁴ É difícil mostrar esse aspecto paradoxal no campo monárquico-soberano, mas a ordem que o povo dá para si pode ser um ótimo exemplo do viés presente no discurso da legítima servidão voluntária – ou mesmo na lógica da autonomia. Nesses casos, talvez seja interessante se perguntar se o paradoxo incide sobre a ordem ou sobre a possibilidade de questionamento. É simples: questionar a ordem que se dá a si mesmo parece meio paradoxal, mas esse paradoxo da racionalidade-subjetivista tende a ter uma função muito concreta: inviabilizar o questionamento. Em outros termos, diríamos que a *ratio* da autonomia ou da servidão voluntária parece inviabilizar algumas questões fundamentais em torno da legitimidade ordem. Ou seja, é uma lógica que cria e impõe um limite sobre o que é possível questionar: não sem razão Sócrates “aceitou” tomar seu remédio amargo. Ele parece ter preferido morrer a ter de questionar os princípios de uma determinada hierarquia posta.

títulos muito específicos que exercem o mando sob o nome povo. Obviamente, nessas circunstâncias, a categoria povo se torna um problema.

21. Temos então dois sentidos negativos da palavra “povo”. **O primeiro e mais evidente é o que arrasta o lastro de uma identidade fechada – e sempre fictícia – de tipo racial ou nacional.** A existência histórica deste tipo de “povo” exige a construção de um Estado despótico, que faz existir violentamente a ficção que o funda. **O segundo, mais discreto,** porém em grande escala mais prejudicial ainda – por sua flexibilidade e pelo consenso que mantém –, **é o que subordina o reconhecimento de um “povo” a um estado que se supõe legítimo e benfeitor [...].**

22. E temos finalmente dois sentidos positivos da palavra “povo”. O primeiro é a constituição de um povo na perspectiva de sua existência histórica, quando dita perspectiva se vê negada pela dominação colonial e imperial, ou pela de um invasor. “Povo” existe então em função do futuro anterior de um Estado inexistente. O segundo é a existência de um povo que se declara como tal, a partir de seu núcleo duro, que é o que o Estado oficial exclui precisamente de “seu” povo pretendidamente legítimo. Um povo desta natureza afirma sua existência na perspectiva estratégica de uma abolição do Estado existente. (BADIOU, 2014, p. 18-19, tradução e grifos nossos)

Apesar de não estarmos lidando com o mesmo tempo, com as mesmas experiências ou com as mesmas palavras, essas notas podem nos interessar. Como se vê, o autor descreve dois usos negativos e dois usos positivos da palavra povo.

Entretanto, nos chama atenção o fato de que os usos negativos estão relacionados a um contexto despótico ou colonial, enquanto os usos positivos parecem se referir a um certo contexto de resistência à dominação e à exclusão.

Se utilizarmos o nosso exemplo arcaico e sua perspectiva soberana, não seria difícil chegar a conclusões semelhantes. Os usos negativos poderiam estar relacionados ao tipo de povo que concretamente exercia o mando em dado contexto – de fato, uma experiência que pressupunha uma identidade fechada (ao mesmo tempo fictícia e real).

No caso do nosso exemplo, se tratava de uma identidade de gênero, vinculada e constituída com recortes étnicos e geracionais (homens, gregos e adultos). Bastava cumprir esses requisitos – nada sutis e em algum nível consensuais – que uma certa imagem de povo livre estaria configurada e *autorizada*, democraticamente, ao exercício de mando.

Por sua vez, quanto aos usos positivos, estes poderiam ser ligados ao outro polo dessa mesma relação. Poderiam ser vinculados ao campo da contestação e da desobediência, ao questionamento da lógica de mando e de seus sujeitos supostamente legítimos.⁵

⁵ Se levado em sua radicalidade e utopia, esse posicionamento poderia tanto implicar na reconfiguração (ou inversão) do “povo” quanto na própria relação de mando. Contudo, é preciso observar que a posição contestatória não precisa ser necessariamente pela tematização e radicalização do povo. Nesse sentido, Platão foi um exemplo. Ele questionava a democracia grega. Para o autor, o povo não era o sujeito qualificado para o exercício do governo. Não bastava ser povo ou ser cidadão para governar; para ele, era necessário algo mais que ser grego e adulto. O pensamento é simples: o cara era distinto, era inteligentíssimo e um grande pensador. Seria meio absurdo admitir que sua habilidade para pensar os assuntos da cidade estaria no mesmo nível que de um qualquer. Imagine se um simples sapateiro, artesão ou torneiro mecânico teria um décimo da competência reflexiva, pública e governamental de um rei-filósofo – evidentemente não.

Assim, em resumo, como aspecto negativo teríamos, de um lado, uma relação de mando e obediência altamente fechada; e, como aspecto positivo, o apontamento de que há possibilidade de resistência e de criação de novos mundos possíveis – essa é uma observação importante, mas talvez seja possível explorá-la de outras formas.

A nosso ver, em vez de perguntar ‘quem faz a ordem’ ou ‘quem estabelece a ordem’, poderíamos passar a nos questionar ‘qual é a ordem’. A mudança de foco é mínima, mas parece ter implicações interessantes.

No primeiro caso, para chegar às conclusões que chegamos, foi fundamental que tematizássemos a noção de povo. No entanto, um dos limites dessa indagação reside em como o povo está sendo perspectivado – quem é o povo? quem é o sujeito? quem é esse ser?

Da maneira que pensamos, em tais considerações, há um predomínio de uma abordagem ontológico-subjetiva. Ou seja, perguntas como essas parecem centrar sua atenção num certo “quem” – seja ele mais individual ou mais coletivo. A vantagem é que, nesses casos – como vimos – as respostas podem ser concretamente visualizadas. No nosso exemplo, o povo livre eram os homens gregos – simples assim.

No entanto – apesar de alguma relevância – ao perguntar pelo povo, o que se pretende encontrar? Com essa pergunta altamente contingenciada será que não acabamos por encontrar apenas o sujeito? Ao se perguntar pelo povo, em vez de chegar à ordem, não estaríamos simplesmente chegando até o sujeito-autoridade ou mesmo até o sujeito-beneficiado por um regime?

Por exemplo: mirando o contexto francês, o autor das notas que utilizamos chega a aproximar o povo daquilo que se convencionou chamar de classe-média. Nesse sentido, não estariam incluídos nessa qualificação imigrantes ilegais, ou seja, aquelas pessoas sem documentos emitidos pelo Estado da França.

A observação é importante, mas, a nosso ver, de um lado apenas descreve que uma determinada noção de povo foi mal e porcamente subjetivada e, de outro, meramente aponta para a possibilidade de uso da categoria ‘povo’ como um projeto mais inclusivo de expansão – o que definitivamente não está mal.

Contudo – e aqui vale mais um pouco de insolência – para essas modalidades de constatação não faz muita falta grandes considerações teóricas, basta uma boa andada pelas ruas. Assim, apenas caminhando, não seria difícil visualizar os nossos *aristói* contemporâneos e suas qualidades – títulos de cor, de gênero, de língua, de propriedade, de conhecimento...; ou seja, com um rápido passear analítico, não é muito complicado notar as distinções do povo ou da cidadania, não é muito difícil reconhecer os autorizados – sejam eles os sujeitos do mando ou os sujeitos do usufruto da dignidade e dos direitos.

Enfim, apesar de ser uma indagação que tem seus méritos, a pergunta por um “quem” apresenta muitos limites. Como dissemos, ela é altamente contingenciada. Mas o pior não é isso; o pior é supor que esse “quem” é o fundamento de algo.

O pior seria supor que o fundamento da democracia é o povo – isto está muito equivocado. Como vimos, o povo é um efeito, é um efeito que se pode ter num regime democrático ou não. O regime do rei-filósofo – ou mesmo dos generais – está aí para exemplificar.

Um outro equívoco – vício presente em especial nas perspectivas mais soberanas – é supor que quando o povo manda temos uma democracia. Povo mandante não é sinônimo de democracia, talvez seja sinônimo de populismo, mas a democracia tem outra lógica, tem outra racionalidade.

É exatamente neste ponto que tendemos a estar ao lado de Rancière: a ordem democrática não é a ordem do povo; a ordem democrática é a ordem da igualdade. Em termos mais corriqueiros, diríamos que o “fundamento” da democracia não é o povo, mas talvez a igualdade. Ou seja, aquilo que é imprescindível na democracia não seria propriamente o povo, mas a igualdade. É até possível termos povo e não termos democracia, mas soa meio paradoxal termos democracia e não termos igualdade.

Quando insistimos na pergunta “qual é a ordem”, a sutileza reside justamente neste aspecto: a ordem democrática seria a ordem do povo ou a ordem da igualdade?

Qual é o fundamento da democracia? É o povo? — Não.
É o poder (*kratos*)? — Não.

O fundamento da democracia é a igualdade? — Não.
A democracia não tem fundamento.

A democracia é o regime da igualdade, mas a igualdade não é fundamento. É por isto que o Platão pirava: a democracia não tem *arché*. Na democracia, ele e um mero artesão deveriam ser considerados iguais – isso era um escândalo (!).

Sim, esse era um escândalo para a ordem assimétrica (estabelecida, legitimada e justificada) da época – e esse ainda é o perigo. O perigo da democracia é ser um regime político de efetuação da igualdade.

A noção de hegemonia daria conta dessa perspectiva radical de democracia? Populismo seria o regime de efetuação da igualdade ou regime de efetuação de um povo?

2.1 Democracia e antifundacionalismo: hierarquia e igualdade

Se vocês estiverem nos acompanhando, aqui talvez tenhamos chegado a um ponto de tensão: exatamente três parágrafos atrás, dissemos que a democracia não tem

fundamento. Dissemos que a democracia não tem *arché*. Isto, dentro da gramática soberana, é difícil de visualizar e admitir; porém, se o nosso campo for 'antifundacional', estará tudo bem.

A perspectiva é simples: a igualdade não é fundamento, é meramente algo que se pode fazer (ou efetuar) politicamente. Politicamente, podemos efetuar a igualdade, mas não há fundamento para isso.

Por contraposição, seria mais ou menos assim: politicamente nós podemos efetuar o racismo, mas não há fundamento para isso. Não há um fundamento natural, cultural ou transcendente para uma ordem racista. Da mesma maneira, não há um fundamento natural, cultural ou transcendente para a igualdade. Num ou noutro caso, são apenas duas possibilidades da política. Um regime democrático, nesse aspecto, seria um regime de efetuação da igualdade. Um regime racista, um regime de efetuação de hierarquias raciais.⁶

Como vocês podem imaginar, essas considerações – inspiradas em Rancière – radicalizam a análise de um modo muito concreto. Em termos vulgares, o autor diz que a bosta da democracia não é uma relação de mando, de obediência, ou de governo. É tão somente uma relação de igualdade; igualdade *entre* "um" e "qualquer um". A igualdade *entre*, por exemplo, o rico e o pobre, o cara do conhecimento qualificado e o ignorante, entre Moufee e Laclau; se ricos não são iguais aos pobres, se mulheres não são iguais aos homens, se trabalhadoras do campo não são iguais a trabalhadores do judiciário, concretamente, não temos igualdade e não teríamos democracia.

É fácil. Ao pensar que democracia é o regime de efetuação da igualdade, se não houver igualdade efetuada, não há democracia. E se não temos igualdade, temos outra coisa, temos um outro regime.

Do modo que encaramos, quando entendida desse jeito, a igualdade está sendo tomada de maneira bem radical. E, por uma questão sensível-analítica, isso ferra muito com as reflexões tradicionais: quando a gente para observar, realmente é muito difícil vermos igualdade *entre* as pessoas. É muito difícil ver a efetivação da igualdade. Parece difícil efetuar a igualdade. Parece muito difícil – onde quer que seja – partilhar uma experiência democrática. Ou seja, práticas democráticas parecem estar fazendo falta. E sem essa efetivação (ou efetividade), uma das consequências pode ser que a democracia soe como uma utopia – como um objetivo e um horizonte distante a ser alcançado.

Nessa simplicidade de pensamento e modo de exposição – deixando de lado muitas polêmicas entre autoras e autores que tematizam o regime democrático – há alguns

⁶ Nota *paracrítica*: o fato de um regime racista e um regime democrático serem, ambos, regimes políticos não significa que tanto faz como tanto fez. Note-se que nesta perspectiva antifundacional, só se age sob o fundamento (*arché*), não sobre a própria racionalidade política com que se opera.

aspectos que gostaríamos de dar relevo. O primeiro deles – talvez um dos mais perceptíveis – é a centralidade da noção de igualdade para Rancière. Seria bastante oportuno discutir detalhadamente os significados e usos da igualdade feitos pelo autor – mas não faremos isso.

Vamos apenas tomar de empréstimo sua definição de democracia (um regime de efetuação da igualdade) e ver onde chegamos. Partindo desse *slogan*, a primeira diferença que nos chama atenção estaria entre efetuar e subjetivar. Até que ponto efetuação da igualdade significa subjetivação da igualdade? Até que ponto efetuar é o mesmo que constituir um determinado sujeito?⁷

Se os nossos exemplos anteriores foram eficazes, não será preciso muito esforço para notar que efetuar a igualdade não é o mesmo que constituir um sujeito-igualitário. A igualdade não é um sujeito, mas uma relação. Ou seja, o que se efetua com a igualdade não é necessariamente um ser, mas uma lógica: a lógica da igualdade. Em suma, um regime democrático efetuará uma determinada racionalidade: uma racionalidade igualitária. Uma razão igual. Uma relação igual.

Sinceramente, não sabemos se esse parágrafo anterior soa incompreensível, mas veja só: um regime racista efetua uma determinada racionalidade racial, efetua a raça. Além disso, esse regime também pode produzir sujeitos. Ou seja, ele pode efetuar tanto a raça como o sujeito-racializado. Estamos chamando *efetuação* o primeiro processo, *subjetivação* o segundo. Com uma lógica racial dá para fazer as duas coisas – mas com a lógica igualitária não temos tanta certeza. Em termos de subjetivação, com a lógica racial diríamos que é possível subjetivar um povo. É possível constituir um povo. É possível subjetivar um quem. Porém, com a lógica da igualdade não temos tanta certeza.

Em termos concretos, diríamos que é possível ver o que se faz com a raça, mas a nossa pergunta seria “o que se faz com a igualdade?”. *Supostamente*, com a partilha da igualdade se faria um regime. Mas que regime seria este? A democracia? O regime da igualdade?

Se quiséssemos continuar a evitar a polêmica, diríamos que sim. A partilha da igualdade seria a constituição da democracia. Porém, há pelos menos dois problemas aqui. Dentro dessa perspectiva, em termos conceituais, a igualdade não implica em subjetivação. Ou seja, não implica a constituição de um *demos*. Em segundo lugar, também em termos conceituais, a igualdade não implicaria a constituição de uma relação “crática”. Não implicaria uma relação de mando. Assim, sob esse aspecto, temos a problematização de dois radicais da democracia: *demos* e *kratos* – e o que permite essa crise disjuntiva é a

⁷ Para piorar, até que ponto igualdade é questão de regime?

própria noção de igualdade – nesse ponto, Rancière parece ter sido bem estratégico. Voltemos às nossas duas primeiras noções: povo e subjetivação.

Dentro de uma perspectiva soberana, a junção é fácil. Sua lógica de relação assimétrica torna simples essa tarefa. A lógica soberana é um tipo de racionalidade assimétrica (hierárquico-organizadora) que incide tanto na qualificação do sujeito como no espaço que este deve ocupar. Funciona bem para explicar (e vincular) tanto o sujeito como o regime social.

Através da efetuação política de uma ordem (ou categoria) hierárquica, é possível constituir um povo. Raça pode construir um povo. Gênero pode construir um povo. Nacionalidade pode construir um povo...; além disso, tanto se pode constituir um povo como o seu lugar ou sua posição – seja de sujeito ou assujeitado. É possível constituí-lo tanto na posição de mando como na de obediência. Tanto na posição de senhor como na de escravo, tanto na de opressor como na de oprimido, tanto na de forte como na de fraco, ativo ou passivo – isso apenas para usar dualismos clássicos. Em síntese, se o objetivo for a realização de junções descritivas dos sujeitos ou posições estabelecidas, povo-subjetivação-soberania é uma tríade intuitiva, fácil, real, dada e convincente.

Rancière parece ter sido extremamente estratégico por inserir, no lugar de um pensamento soberano, uma reflexão democrática, algo mais ou menos assim: povo-subjetivação-democracia. No lugar das racionalidades (ou titularidades) soberanas, inseriu uma racionalidade igualitária; no lugar da hierarquia, colocou a igualdade.

Antes de entrar em contato com essa perspectiva, já havíamos lido algumas produções no campo teórico da intitulada democracia radical. Se não estamos equivocados, tais análises defendiam um modelo de democracia pensado a partir dos princípios da igualdade, liberdade e do pluralismo.

Porém, nesse mesmo período, também já tínhamos ouvido dizer que “nada dissimula mais a existência de um problema comum do que duas maneiras muito próximas de abordá-lo” (Foucault, p. 315) – e, para nós, as consequências dessas leituras foram indagações em torno das noções de soberania, hegemonia e poder.

Em especial, nos questionamos sobre como diversas produções no campo da teoria social podem estar compartilhando um modelo de análise soberana de reflexão política. Esta não é propriamente nossa questão fundamental – temos alguns problemas que nos mobilizam um pouco mais. De todo modo, como aqui é um espaço de discussão – um espaço em que se reconhece a importância do pensamento acadêmico democrático, de sua história e diversidade – consideramos que talvez seja relevante alguns apontamentos.

No tópico anterior, como foi possível observar, apresentamos algumas dificuldades em relação à noção de povo-sujeito; e agora nos parece oportuno tocar na

noção de hegemonia – esses são os dois dilemas que nos parecem igualmente insatisfatórios.

No caso da noção de povo, nosso incômodo é com o excessivo privilégio de uma perspectiva ontológica. No caso da hegemonia, nossa suspeita está relacionada à sua possível pressuposição hierárquica.

Se tivermos o aval de pensadores críticos, usaremos – pela última vez – um esquema de exposição meio tosco. Os injustiçados da vez serão Ernesto e Chantal. Aparentemente, ela e ele trouxeram contribuições relevantes tanto para se pensar o populismo como para se pensar a democracia.⁸ Segundo nos contaram, nas considerações sobre populismo, uma das noções centrais é a categoria povo; e em relação à democracia, seriam os princípios de igualdade, liberdade e pluralismo.

Se formos sutis, talvez o que defendam não é exatamente que o povo deveria ser pensado através desses princípios, mas que na configuração de um povo (ou dos sujeitos) seria necessário levar em consideração esse projeto – que não é um projeto natural ou dado, e sim político – um projeto em disputa.

Dentro dessa linha de raciocínio, o social seria resultado objetivo desse processo conflitivo, que, entre outras coisas, pode ter como um de seus efeitos a produção de determinados sujeitos. Em termos mais genéricos, diríamos que um dos efeitos poderia ser a constituição de um povo. E considerando que se trata de um campo em disputa, de um campo de conflito, o projeto democrático – em grande medida contra-hegemônico – teria como tarefa a produção de um povo partindo-se de ideais de liberdade, igualdade e pluralismo.

Em resumo, de modo esquemático e bem parcial, diríamos que de um lado há um projeto de constituição extremamente fechada da categoria povo – por exemplo, em função de títulos de classe, raça ou gênero. Haveria, portanto, uma constituição bastante restritiva de uma categoria potencialmente aberta. Como antídoto a esse fechamento totalitário, os princípios de igualdade, liberdade e pluralismo seriam uma estratégia.

Para reutilizar as tríades anteriores, apostaríamos que tal proposta analítica pressupõe um pensamento que triangula povo-subjetivação-hegemonia. Ou seja, dentro dessa perspectiva, parece haver a defesa de que os processos de subjetivação (ou constituição) de um povo se dão em função de relações hegemônicas.

Desse modo, até aqui, teríamos ao menos três modelos: povo-subjetivação-soberania; povo-subjetivação-igualdade; e, por fim, povo-subjetivação-hegemonia. Se considerarmos as reflexões dentro de um campo democrático, essas parecem ser abordagens próximas – mas talvez existam diferenças importantes.

⁸ Para nós, até que ponto uma e outra experiência se vinculam é difícil saber – ou seja, a tosquice é uma limitação nossa – e correções analíticas seriam muito bem-vindas.

No caso do Rancière, no lugar da soberania, no lugar da hierarquia, ele coloca a igualdade. E seja no âmbito do *demos* ou do *kratos*, a noção de igualdade não parece pressupor um jogo de relações hierárquicas para funcionar como alternativa de pensamento.

Entretanto, no caso dos nossos injustiçados, a aposta se dá pela utilização do termo hegemonia. Até que ponto a noção de hegemonia pressupõe *hierarquias*? Até que ponto as análises hegemônicas pressupõem relações assimétricas? – se liberdade, pluralismo e igualdade são antídotos, algum nível de pressuposição hierárquica existe, não?

É possível fazer essa mesma questão de uma outra forma: no campo do pensamento hegemônico, temos visivelmente um jogo entre hegemonia e contra-hegemonia. Até que ponto esse modo de ver não seria mera reformulação do jogo da soberania? Do jogo entre quem manda e quem obedece? Entre sujeito e assujeitado? Mandantes e mandados?

Tomando-se como princípio uma relação hierárquica dentro da própria análise, o que se consegue efetuar teoricamente? A democracia como um horizonte utópico? Como uma contingência possível?

Quais seriam os limites de uma perspectiva hegemônica (ou soberana) no campo da reflexão democrática? Quando a igualdade é pensada a partir de um aparato conceitual de hegemonia, onde se chega teoricamente? No desvelamento de uma eterna disputa pelo poder?

Quais seriam as implicações desse modo de pensar dentro de uma perspectiva antifundacional? Não se estaria convertendo a luta hegemônica no próprio fundamento da política?

Sinteticamente: democracia deveria ser entendida como um regime de hegemonia ou como um regime de igualdade? Como um regime (soberano) de poder ou como uma alternativa de política? Como um regime de subjetivação hierárquica ou como modo de efetivação da simetria? Como uma lógica ordenadora emanada pelo povo ou como uma lógica específica das relações?

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

Como era de se esperar, algumas perguntas permaneceram. Nossa pretensão, definitivamente, não era respondê-las, apenas compartilhá-las. Essas são algumas de nossas dúvidas – e queríamos colocá-las dentro de um campo qualificado, um campo preocupado com a produção político-acadêmico-democrática.

De modo muito sensível, poderíamos sintetizar que o eixo de nossas indagações gravitou em torno dos limites da perspectiva soberana. Orbitou em torno do quanto o pensamento soberano ainda pode – eventualmente – estar enquadrando as reflexões sobre democracia (seja ela direta, representativa ou mesmo radical).

Para tocar nesse tema, durante a escrita deste texto, tivemos como central alguns supostos paradoxos que nos rodeiam – paradoxos ligados à noção de povo e à noção de hegemonia. Com Rancière, o que fizemos foi apenas apresentar uma alternativa de pensamento.

Contudo, vale destacar que além desse nome reconhecido, há várias outras abordagens igualmente polêmicas e disruptivas, ideias e perspectivas que nos colocam diversos problemas práticos e teóricos; posições intelectuais – dentro e fora da academia – que concreta e provocativamente questionam os regimes e as lógicas da hegemonia popular.

Perspectivas que, além de nos fazer notar o óbvio – mostrando que a igualdade pode funcionar como um analisador polêmico das distintas categorias assimétricas que tem configurado o nosso campo social – também nos incitam a radicalizar a prática e o pensamento – apontando que a igualdade pode ser concebida como uma *técnica* contra-hegemônica radical, um tipo de relação que coloca em xeque *hierarquias* até mesmo naqueles espaços nomeadamente democráticos ou progressistas.

São posições incômodas. Posições que nos convocam não apenas a refletir teoricamente sobre regimes de mando ou de poder, mas também a atuar na efetuação de outras práticas e outras racionalidades.

Claramente, a diferenciação entre forte e fraco, poderoso e impotente, tem sido um aspecto central na definição de gênero a nível global, acarretando inerentemente a suposição de que os homens devem ter maior autoridade do que as mulheres e devem, nesse sentido, governar sobre elas. Por mais significativo e importante que seja este facto, não deve obscurecer a realidade de que as mulheres podem e de facto participam na política de dominação, tanto como perpetradoras quanto como vítimas — que dominamos, que somos dominados. Se o foco na dominação patriarcal mascara esta realidade ou se torna o meio pelo qual as mulheres desviam a atenção das condições e circunstâncias reais das nossas vidas, então as mulheres cooperam na supressão e na promoção de uma falsa consciência, inibindo a nossa capacidade de assumir a responsabilidade de nos transformarmos a nós mesmos e à sociedade.

[...]

Enfatizar os paradigmas de dominação que convocam a atenção para a capacidade da mulher dominar é uma maneira de desconstruir e desafiar a noção simplista de que o homem é o inimigo, a mulher a vítima; a noção de que os homens sempre foram os opressores. Tal pensamento permite-nos examinar o nosso papel como mulheres na perpetuação e manutenção de sistemas de dominação. **Para entender a dominação, devemos entender que a nossa capacidade como mulheres e homens de sermos dominados ou dominadores é um ponto de conexão, de comunalidade.**

[...]

É necessário que nós nos lembremos, enquanto pensamos criticamente sobre dominação, que todos nós temos a capacidade de agir sob diversas maneiras que oprimem, dominam, ferem (seja esse poder institucionalizado ou não). (bell hooks, 2018, p. 168 – 170, grifos nossos).

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain; [et.al.]. **Qué es un pueblo?**. 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2014.

bell hooks, **Feminismo: uma política transformacional**. In: Baptista, Maria Manuel (Org.). **Gênero E Performance: Textos Essenciais 1**. 1a ed – Coimbra: Grácio Editor, 2018.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**; tradução de Lilian do Valle – Belo Horizonte: Autêntica, 2002

RANCIERE, Jacques. **El filósofo y sus pobres**. 1a ed. – Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarimento; Buenos Aires: INADI, 2013.