

A DIMENSÃO ANÁRQUICA DA DEMOCRACIA

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd¹

Resumo: Este artigo questiona a dimensão anárquica da democracia defendida por Jacques Rancière. A crítica de Rancière à democracia convencional pode ser resumida como, em primeiro lugar, uma crítica ao consenso. Ele não condena o desejo de que as partes conflitantes cheguem a um acordo sobre um tópico de disputa. O que Rancière critica é a construção de um consenso básico ao sugerir a participação igualitária no logos, ao mesmo tempo em que expulsa os enunciados dos que não têm parte – geralmente, os pobres. Sempre que se fazem ouvir, encenam um desacordo, o que prova a injustiça do consenso original. Em segundo lugar, em sua desconstrução da noção liberal de consenso, Rancière, no entanto, concorda com a ênfase dos contratualistas na igualdade como pré-condição para sociedades modernas desiguais. Terceiro, sua definição de democracia contradiz o conceito de democracia representativa; no entanto, como demonstrado, ele não rejeita a representação em si. Em vez disso, ele se opõe à ideia de que a representação define a democracia. As reivindicações representativas, ao contrário, podem fazer parte do conceito de política de Rancière.

Palavras-chave: Desentendimento. Democracia. Igualdade. Política. Polícia.

THE ANARCHIC DIMENSION OF DEMOCRACY

Abstract: This article questions the anarchic dimension of democracy defended by Jacques Rancière. Rancière's criticism of conventional democracy can be summarized as, first, a critique of consensus. He does not condemn the wish that conflicting parties should agree on a topic of dispute. What Rancière criticizes is the construction of a basic consensus by suggesting equal participation in the logos, while expelling the utterances of those who have no part – usually, the poor. Whenever they make themselves heard, they enact a disagreement, which proves the injustice of the original consensus. Second, in his deconstruction of the liberal notion of consensus, Rancière nevertheless agrees the contractualists' emphasis of equality as a precondition for inegalitarian modern societies. Third, his definition of democracy contradicts the concept of representative democracy; however, as shown, he does not reject representation per se. Instead, he objects to the idea that representation defines democracy. Representative claims, in contrast, can be part of Rancière's concept of politics.

Keywords: Disagreement. Democracy. Equality. Politics. Police.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Ceará. ORCID: 0000-0001-8940-1545. E-mail: felipesahd@yahoo.com.br.

Introdução

Nas últimas décadas, importantes teóricos políticos questionaram a definição de democracia como uma forma de Estado, ao mesmo tempo em que enfatizavam sua irreduzibilidade a qualquer regime institucional. A democracia carregaria em si uma dose de anarquia, revelando a ausência de fundamentos transcendentais da política. Para Claude Lefort, a especificidade da democracia seria enfrentar as divisões sociais (Lefort, 1979). A democracia permaneceria um tanto “selvagem” para ele, ao passo que seria insurrecional para Miguel Abensour (1993), fugidia para Sheldon Wolin (2008) e agonística para Chantal Mouffe (2013). Jacques Rancière coloca essa questão no centro de sua obra ao opor de forma antitética uma lógica democrática, fundamentalmente igualitária, a uma lógica policial que identifica o peso político de cada um a partir de sua identidade ou de sua posição social. Literalmente “poder do povo”, a democracia é, segundo Rancière, a expressão política de uma “parte dos sem-parte” (*part des sans-part*) constantemente desafiada ou intimidada.

A ênfase de Rancière na dimensão anárquica da democracia, no entanto, levanta a questão de sua dimensão institucional. Uma leitura cuidadosa Rancière revela, de fato, uma abordagem matizada da relação entre lutas democráticas e instituições igualitárias. Ele se recusa a equiparar polícia e instituições (incluindo as do Estado) e rejeita qualquer oposição entre democracia formal e democracia real. Ao contrário, ele valoriza explicitamente instituições como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, que considera tanto como inscrições de igualdade quanto como plataformas simbólicas de ação democrática. Rancière, é verdade, nem sempre é tão matizado em suas observações. Certas fórmulas chocantes que ele defende podem sugerir que a democracia não é apenas irreduzível a qualquer instituição, mas simplesmente não tem nada a ver com elas.

Essa aparente contradição de abordagem (ou, pelo menos, o tom adotado por Rancière) não é acidental. Ela decorre do duplo objetivo que persegue: dissociar, por um lado, a democracia de sua forma estatal e, por outro, analisar a encenação da relação entre polícia e política em um campo institucional sempre contestado e ambivalente. Essa tensão na sua obra é mais do que uma simples contradição a ser conciliada; é, de fato, um paradoxo constitutivo da própria democracia.

Igualdade e seu oposto

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 32	Janeiro–Abril 2024	p. 144 - 158
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

A posição de Rancière parece inequívoca: a democracia, afirma ele, não é uma forma de sociedade nem uma forma de Estado. Nisso, ele não apenas se distancia de uma tradição sociológica que identifica a democracia com um *ethos* igualitário ou pluralista, mas também de uma tendência institucional que reduz a democracia a uma estrutura de delegações e autolimitação de poderes. Por outro lado, Rancière nos convida a redescobrir a democracia à luz do radicalismo que sua etimologia sugere. A democracia seria simplesmente o “poder do povo”, isto é, um poder que não se baseia em nenhum título para governar, a não ser a simples pertença do súdito à comunidade dos iguais. A democracia e a própria política, segundo Rancière, só existem quando uma “parte dos sem parte” (*part des sans-part*), seja *demos*, povo ou proletariado, vem misturar as cartas dessa identidade e dessa ordem hierárquica, que ele chama de *polícia*.

A obra de Rancière extrai sua coerência interna, sua clareza conceitual e sua força retórica das diferentes oposições conceituais que a estruturam. Em particular, a antítese político-policial não é apenas seu elemento mais conhecido, mas também parece representar a pedra angular de toda a sua teoria política. Nesse sentido, é importante retornar a essa oposição binária antes de considerar se ela também define a relação entre democracia e instituições. Recordemos primeiro a definição de *polícia* de Rancière, como “a lei geralmente implícita que define a parte ou a ausência de parte das partes” (Rancière, 1995, p. 52). A *polícia* é a lógica pela qual uma atividade, um modo de ser ou uma ocupação são atribuídos a um lugar e função específicos na comunidade. A *polícia* também é essa divisão primária que rege o que pertence ou não a essa mesma comunidade, por exemplo, a rejeição centenária das mulheres fora do campo político com base em certos traços ou ocupações consideradas específicas de sua essência e inadequadas à esfera pública. Para Rancière, a política é: “primeiro, uma ordem de corpos que define as divisões entre modos de fazer, modos de ser e modos de dizer, o que significa que tais corpos são designados nominalmente a tal lugar e a tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que torna tal atividade visível e outra não, que tal palavra seja ouvida como discurso e outra como ruído” (Rancière, 1995, p. 52).

Não nos deixemos enganar por esta definição altamente abstrata: as consequências da lógica policial são reais. Basta pensar, mais uma vez, na invisibilidade milenar de que sofre a condição feminina ou, em termos da história da filosofia política, na longa tradição que procura desqualificar o povo quanto ao exercício da cidadania a partir de uma oposição entre vida nua (*zoe*) e vida qualificada (*bios*). Ambas as formas de exclusão são

formas de políticas que associam os sujeitos a certos traços ou modos de existência e, com base nisso, os qualificam como seres inferiores ou fundamentalmente apolíticos.

A polícia não é apenas uma distribuição hierárquica de papéis sociais, mas também uma representação consensual da ordem social. Na lógica policial, a sociedade é apresentada como a soma sem resto de suas partes. Cada um encontra aí o lugar e a quota de poder que convém ao seu nome, ao seu modo de existência, à sua ocupação e aos seus outros marcadores identitários (Rancière, 1998, p. 176-177). É por isso que Rancière afirma que a expressão “circule, não há nada para ver” não é apenas uma fórmula característica de uma intervenção policial, mas também constitui sua lógica operativa. “Nada a fazer”, por exemplo, entre a miséria sofrida pelos cidadãos na esfera privada e a afirmação da igualdade sem distinção escrita no preâmbulo de sua constituição. “Nada a fazer” entre o imigrante indocumentado (*sans-papiers*) e o trabalhador com cidadania francesa; “nada a fazer” entre a exclusão de um grupo da cidadania plena e completa e a igualdade que, no entanto, é reconhecida quando chega a hora de submeter um de seus membros à justiça criminal. É também a lógica policial que nos sugere, por exemplo, que é natural e apropriado que um operário industrial fale, apareça e se comporte de determinada maneira. A polícia consiste, portanto, em apagar a contingência do vínculo entre identidade e poder. Ela representa aquela ontologia social que nos faz conceber certos sujeitos como naturalmente dispostos a governar e nos torna incapazes de admitir o caráter político ou mesmo racional de vozes mais discordantes.

Em seus escritos políticos, Rancière costuma usar o termo *arkhé* para designar esse vínculo ontológico. O *arkhé*, princípio de início e comando no grego antigo, é para o filósofo o princípio pelo qual uma distribuição de identidade se une a uma distribuição hierárquica de títulos para governar (Rancière, 1995, p. 33-34; e, Rancière, 2005, p. 26). Segundo Rancière, vivenciamos a política (e não apenas a dominação) porque a intervenção de um sujeito igualitário interrompe esse relato hierárquico. A democracia seria, portanto, de certa forma, uma condição de possibilidade da política.

Segundo Rancière, a ação democrática se desenvolve a partir de um axioma diametralmente oposto ao da polícia: o pressuposto da igualdade de todos – uma igualdade incondicional. A democracia é, nesse sentido, anárquica porque investe um título para governar – a igualdade – que, em última análise, não tem outro fundamento senão a ausência de um título privilegiado. Para se tornar uma força política, no entanto, a igualdade deve se tornar mais do que um princípio ou um status: deve ser encenada e representada como uma capacidade de agir, falar, governar. Assim, tornar-se ator político

é, portanto, desempenhar o papel de igual, processo que ele chama de “subjativização”. Da plebe romana aos dissidentes de maio de 68, os sujeitos políticos celebrados aqui romperam com a ordem social, mas sobretudo com a posição que esta lhes atribuiu. Esses sujeitos não agem com base em qualquer outra qualificação que não seja a presunção de sua igual liberdade. Para Rancière, sua ação manifesta “a parte dos sem parte” e força a consideração daqueles que até então foram abandonados (Rancière, 1995, p. 31). É por isso que a democracia representa uma verdadeira ruptura com a lógica *arcaica* da política. A ação democrática revela a contingência das hierarquias sociais ao enfatizar a parcela de igualdade que elas solapam ou ocultam. Em suma, é bastante justo dizer que o autor coloca em termos antitéticos e até binários as lógicas subjacentes à política e à democracia. Esta deve ser entendida, diz ele, como lógicas inteiramente heterogêneas que só se encontram no conflito e no mal-entendido (Rancière, 1995, p. 53).

A ênfase de Rancière na dimensão “anárquica” (*an-archique*) da democracia levanta a questão de sua dimensão institucional, seja ela pensada em termos materiais, discursivos ou simbólicos. O problema que se coloca é, portanto, o seguinte: como conceber a relação que esse poder igualitário mantém com as formas institucionais ou mesmo estatais de igualdade? A questão é também a da história dessas formas, da possibilidade de a democracia deixar rastros e do valor daqueles legados pelas lutas democráticas do passado.

A relação estabelecida por Rancière entre democracia e instituições parece à primeira vista inequívoca: a democracia “não é um regime político” e “nunca se identifica com uma forma político-jurídica” (Rancière, 1998, p. 170; e, Rancière, 2005, p. 62). Essas fórmulas sem retorno são facilmente interpretadas como a afirmação de uma democracia puramente baseada em eventos, erupções emancipatórias e momentos de ruptura. Esta evidência é, na minha opinião, enganosa. A teoria política de Rancière de fato não é transparente quanto a como considerar essas negações.² A questão, porém, permanece. Devemos entender a afirmação “a democracia não é um regime” segundo o registro da antinomia ou da irreducibilidade? Em outras palavras, democracia e política não têm absolutamente nada a ver com o Estado e suas instituições, exceto na oposição antitética de suas respectivas lógicas (uma igualitária, outra hierárquica)? Devemos categorizar tudo relacionado ao Estado ou mesmo a qualquer instituição como pertencente ao

² Como aponta Gabriel Rockhill, Rancière busca dessubstancializar a democracia, ou seja, passar de uma concepção de democracia como modo de estar junto ou como forma de estado para uma concepção que favorece os acontecimentos e a ação democrática (Rockhill, 2009, p. 57).

domínio da polícia? Nesse sentido, devemos considerar as referências estatais à igualdade, aquelas encontradas, por exemplo, nos preâmbulos das constituições republicanas, como a simples mistificação ou domesticação de um poder real dos iguais encontrado em outros lugares, nas margens? Essa leitura é indubitavelmente possível e parece à primeira vista confirmada pelas oposições binárias que estruturam o corpus da obra (política versus polícia, consenso versus dissenso, pressuposto de igualdade versus pressuposto de desigualdade etc.). Afinal, não está Rancière afirmando que o termo “polícia” é mais apropriado para a política de Estado, ou seja, “o que geralmente se chama pelo nome de política”, ou seja, “o conjunto de processos pelos quais a agregação e consentimento das coletividades operam, a organização dos poderes, a distribuição de lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1995, p. 51)?

A democracia como excesso³

No capítulo terceiro de *O ódio à democracia*, Rancière escreve: “A palavra democracia, então, não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo (...). E não há, propriamente falando, um governo democrático. Os governos são sempre exercidos da minoria para a maioria. O ‘poder do povo’ é, portanto, necessariamente heterotópico para a sociedade desigual e o domínio oligárquico. É o que desvia o governo de si mesmo, desvia a sociedade de si mesma. É, então, também o que separa o exercício do governo da representação da sociedade” (Rancière, 2005, p. 58-59). Com certa polêmica, retoma a noção grega de *democracia* para confrontar suas apropriações consensuais e enfatiza que essa noção se refere, antes de tudo, a um poder de aparição do povo, como um povo dividido: entre o povo que se conta e o que não é contado como parte do comum ou, no vocabulário romano, entre o *populus* e a *plebs*. E como um povo dividido “que se atribui como parte” (como *plebs*) “a igualdade que pertence a todos os cidadãos” (como *populus*) (Rancière, 1995, p. 28). Por isso, a democracia não é uma forma de sociedade, mas sim uma forma de dividir um corpo social, revelando como se conta e aquilo que é mal contado.

Rancière também desloca a noção de democracia da ideia de governo da maioria para a afirmação da capacidade de qualquer pessoa de participar dos assuntos públicos.

³ Rancière escreve: “A democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso” (Rancière, 2005, p. 15).

De fato, como mostrou Josiah Ober, é significativo que o sufixo grego *kratos* apareça na palavra *demo-cracia* em vez do sufixo *archein*. Se a primeira indica uma força, um empoderamento, uma “capacidade de fazer” e, em particular, “uma capacidade política ativada”, a segunda, por outro lado, é usada para indicar “uma preocupação com o controle de um aparelho (preexistente)” (Ober, 2008, p. 6). Aqui se mobilizam dois pressupostos que a reflexão de Rancière se interessou em discutir: por um lado, a ideia segundo a qual uma estrutura vertical de governo de uns em relação a outros, ou de comando-obediência, supõe relações desiguais entre uma minoria e uma maioria, entre quem manda e quem obedece, entre quem decide e quem deve aceitá-la e executá-la. E, por outro lado, a ideia de que uma manifestação democrática interrompe essa estrutura desigual ao mostrar que as relações de comando negam essa igualdade de inteligência sem a qual essa mesma estrutura não pode funcionar; sem a inteligência de quem pode acolher, compreender e cumprir o que lhe é ordenado, cooperando com ele.⁴

Não é que uma ação política deva excluir todas as formas de verticalidade, pois as organizações costumam incluir relações desse tipo. É uma questão, não é desnecessário reiterar, pensar que o político nessas organizações tem a ver com o modo como, em meio a essas relações governamentais, e não nelas ou por causa delas, um poder comum do anônimo consegue se afirmar. Além disso, pode-se pensar também que as organizações políticas estão justamente preocupadas em que suas formas de verticalidade possam se tornar mais igualitárias por meio de diferentes recursos: rotação de cargos governamentais, elegibilidade aleatória, elegibilidade de qualquer um para esses cargos. E, sobretudo, se se trata de organizações políticas, devem ser aquelas que afirmam a contingência e instabilidade dos cargos governamentais, a partir do reconhecimento de que são posições estabelecidas em função de determinados objetivos estratégicos e não em virtude de uma diferença de capacidades que estabelece alguns para o governo e outros para serem governados.

Por isso mesmo, o fato de a democracia não poder ser reduzida a uma forma de governo não deve invalidar as lutas democráticas que obtiveram instituições estatais e outras formas de governo mais igualitárias. Aqui se poderia pensar em lutas

⁴ Sobre esse ponto, que Rancière insiste repetidamente em vários lugares de sua obra, cabe um esclarecimento para evitar mal-entendidos: não se trata de dizer de forma alguma que a igualdade funda a desigualdade, mas que é uma questão de afirmar que a desigualdade não pode funcionar sozinha, que exige contar, em parte, com a igualdade. De fato, afirmar a primeira seria muito problemático, pois, por um lado, “a desigualdade é capaz de se autorizar, sem pedir para ser derretida” (Rancière, 2012, p. 194). E, por outro lado, seria muito questionável dizer que a igualdade funda a desigualdade no sentido de que é ela que acaba por conduzir à dominação.

emancipatórias como aquelas que tiveram que acontecer, por exemplo, na revolução francesa, ou a partir desta na revolução haitiana, que poderiam ter o efeito de transformar as estruturas estatais e as formas de governo. No entanto, o que há de democrático neles é o poder de intervenção comum que eles tornaram visível e verificado, e que conseguiram inscrever nessas estruturas. O que é revolucionário nesses casos é a ruptura radical de uma ordem simbólica, uma vez que essa constatação de um ator coletivo inédito e suas demandas trouxe consigo, não sua capacidade per se de instituir um novo Estado, estrutura de governo ou instituição popular. De fato, do ponto de vista de Rancière, reduzir essas práticas à sua capacidade de constituir uma nova estrutura de governo, entre outras coisas, pode fazê-las perder de vista sua autonomia em relação a qualquer configuração estatal e, assim, levar à impossibilidade de que possam ser *garantidas* por alguma instituição (estatal ou popular).

Precisamente, tal autonomia tem a ver com a capacidade dessas práticas de desviar o governo de si mesmo, “desviando a sociedade de si mesma”, ou seja, refere-se ao excesso dessas práticas em relação a qualquer ordem constituída, que não podem deixar de dividir pois isso sempre pode dar origem à má conta do dano à igualdade. E, por isso mesmo, alude às intervenções e aos efeitos igualitários que essas práticas podem produzir em determinadas instituições (sociais e estatais), transbordando-as. Esse excesso tem a ver, inicialmente, com a natureza irreduzível do conflito político, com a forma como ele ultrapassa as soluções do “bom governo” e, portanto, não é resolúvel nem removível, precisamente por causa do dano à igualdade que sempre pode ocorrer em todas as ordens de significado e percepção. Em segundo lugar – e em relação ao anterior –, está em jogo o excesso do *demos* em relação a qualquer representação ou “conta” que dele se possa fazer (em termos de Estado, nação, identidade cultural, opinião pública, etc.), pois é sempre uma conta ruim ou incompleta. Mas, ao mesmo tempo, e por tudo o que foi dito, este excesso tem a ver com o “excesso de igualdade”, com o modo como a igualdade nunca pode ser plenamente realizada, embora possa inscrever-se, mais ou menos, em direitos, leis e instituições, sem ser por eles *garantidos* definitivamente.

De fato, nas constituições dos modernos regimes ditos democráticos, esse excesso é incluído por meio do princípio da soberania popular, que aponta para a operação contraditória de transformar em princípio fundador, em *arkhé*, justamente, o princípio – sem fundamento, nesse sentido anárquico (sem *arkhé*) – da igualdade de qualquer um com qualquer um (Rancière, 2005, p. 84). Por isso, esta “ficção do povo soberano”, a que se recorre para legitimar as ordens constitucionais e os governos que autoriza, permite

também estabelecer um “nexo entre a lógica governamental e as práticas políticas”. Um nexo por meio do qual possam questionar essa lógica governamental e a representatividade que ela busca, a partir da divisão do povo e da “formação de um povo suplementar em relação ao que está registrado na constituição, representado pelos parlamentares, consubstanciado na Estado” (Rancière, 2005, p. 84). Assim, esses regimes ditos democráticos teriam que aceitar, embora muitas vezes tendam a se imunizar contra isso, que o princípio que os legitima é também a aceitação contínua de sua legitimidade instável, que sempre pode ser questionada por um povo dividido e manifesta a sua voz, como uma parte que se afirma como o todo.

Recentemente, Judith Butler, num texto dedicado à fórmula “nós, o povo” e seus efeitos performativos, retomou considerações nesse sentido para acentuar a dimensão excessiva que está em jogo aqui. À luz dessa leitura, se a soberania popular, em toda a sua indeterminação, nunca é plenamente representada nas instituições representativas, nem nos processos eleitorais, então há necessariamente uma separação entre o povo e seus representantes. E “algo permanece intraduzível sobre a soberania popular se ela pode tanto eleger regimes quanto derrubá-los” (Butler, 2016, p. 50). Isso, que a soberania popular pode legitimar as instituições representativas, mas ao mesmo tempo pode colocá-las em questão, mostra o modo como esse princípio ultrapassa qualquer instituição jurídica estabelecida.

Além disso, as condições de um governo democrático dependem desse poder excessivo, que Butler – convergindo aqui com Rancière – chama provocativamente de “energia anárquica” ou “princípio permanente de revolução” (Butler, 2016, p. 51). Assim, mais do que um princípio de unificação que pode ser traduzido na ideia de uma vontade geral que pode ser representada, é um princípio que não é totalmente representável nem totalmente traduzível em uma ordem política, que confere legitimidade, mas também deslegitima, e mais ainda, legitima a possibilidade de deslegitimação.

É então devido a esse excesso, em todos os seus diferentes registros convergentes, que nenhuma instituição pode garantir ou representar plenamente a igualdade democrática, embora, insisto, algumas possam *registrar-la* mais do que outras. E embora, de fato, os desvios que as lutas democráticas podem produzir nas instituições estabelecidas tenham a ver com essas inscrições. Antes de continuar refletindo sobre a questão do excesso, e discutindo a necessária autonomia das práticas emancipatórias, pensemos um pouco sobre essa questão da *inscrição*, já que, nas palavras de Rancière, as manifestações democráticas “têm efeitos sobre os dispositivos institucionais do poder

político e usar este ou aquele desses dispositivos. Produzem inscrições de igualdade e questionam inscrições existentes” (Rancière, 1995, p. 141).

Considere, por exemplo, uma cena muito antiga, à qual Rancière se refere em vários lugares textuais: a reforma de Clístenes (Rancière, 2005, p. 51). Ao romper as divisões territoriais existentes, ao criar unidades territoriais heterogêneas, separadas geograficamente, e ao definir a cidadania por pertencer a essas diversas unidades, a reforma teria impedido a predominância de determinados clãs aristocráticos, e delimitado a qualidade de cidadão de origem familiar tribal (Quintana, 2013, p. 149-150). Assim, de tal reforma, a democracia pode emergir como ruptura na ordem de filiação e como fratura na distribuição dada do povo, o que permite sua duplicação; como “invenção de uma topografia do outro e aquilo mesmo que rompe as relações identitárias” (Rancière, 2005, p. 51). Assim, esta reforma institucional permite “colocar um mundo no outro”, inscrevendo, no seio de um espaço social desigual, uma igualdade instituinte de novas relações; uma *inscrição* na qual podem aparecer os *kratos* do *demos*. Expressá-lo numa formulação que revela o paradoxo que aqui se tece: uma reforma institucional permite a instituição de modos de aparecer em que se manifesta o caráter irrepresentável do *demos*, que não pode ser plenamente explicado por nenhuma configuração institucional (Quintana, 2013, p. 150).

À vista disso, a inscrição não é um traço objetivado e morto, como considera Myers (Myers, 2016, p. 59). Muito pelo contrário, o que a noção nos permite indicar é que esses são caminhos muito vivos, mas virtuais, lacunas-intervalos institucionais produzidos no interior das instituições, em seu seio, como formas de espaçamento e combate aos mecanismos de desigualdade nas instituições estabelecidas. E trata-se também de caminhos indeterminados, incorpóreos, que, pelo modo como a igualdade aparece de forma indeterminada, podem ser apropriados e mobilizados por outras lutas igualitárias, diferentes daquelas que as originaram.

Retornando à questão do excesso, Rancière escreve: “A democracia nunca se identifica com uma forma jurídico-política, o que não significa que esta lhe seja indiferente. Significa que o poder do povo está sempre aqui e além dessas formas. Mais aqui, porque não podem funcionar sem se referir, em última instância, àquele poder do incompetente que funda e nega o poder do competente (...). Mais ainda, porque, pelo próprio jogo da máquina governamental, as formas que inscrevem esse poder são constantemente reapropriadas na lógica natural dos títulos de governar” (Rancière, 2005, p. 62). Somente de uma forma descontextualizada se pode inferir da primeira frase da

citação o que Myers deduz. Em suas palavras: “Rancière não esconde sua hostilidade à institucionalização, declarando que (...) a democracia ‘nunca pode ser identificada com uma forma jurídico-política’” (Myers, 2016, p. 56). Assim, o que a citação afirma ao enfatizar que as práticas de emancipação estão aqui e para além das formas jurídico-políticas nada mais é do que o excesso das primeiras em relação às últimas: o modo como estas exigem a igualdade que aquelas manifestam e que nunca podem garantir plenamente, e a maneira como as práticas emancipatórias podem afetar essas formas, afirmando nós políticos nelas, resistindo à sua mera judicialização e captura por uma lógica consensual e um governo de especialistas. Por isso, as formas jurídico-políticas não são indiferentes. Com efeito, “os direitos de associação, reunião e manifestação permitem organizar uma vida democrática, isto é, uma vida política independente da esfera estatal” (Rancière, 2005, p. 82). Ou seja, nos termos do que temos pensado, as formas jurídico-políticas, não *per se*, mas quando usadas politicamente, permitem que a vida autônoma das práticas de emancipação se desdobre; aquela vida autônoma que, por sua vez, zela pela vitalidade política dessas formas, porque elas podem continuar a permitir usos emancipatórios nas lutas democráticas, das quais, de fato, provêm.⁵

Desta maneira, os dispositivos jurídico-políticos não são simplesmente recursos, mas até *condições* importantes para a ação política, conquistadas nas lutas democráticas. No entanto, com tudo, as formas, os dispositivos e as práticas de emancipação não podem ser identificados com esses dispositivos. Isso, nada mais e nada menos, é exatamente o que indica sua autonomia. De fato, o uso desses dispositivos em práticas emancipatórias implica que sejam assumidas como condições que nunca coincidem com a sociedade, a justiça, a igualdade e a liberdade que alegam representar. Dessa forma, afirma-se a distância entre aqueles e estes, ou seja, nem mais nem menos que o excesso destes em relação àqueles, *como condição até mesmo do poder político desses recursos institucionais*. Daí o paradoxo destacado em *O Desentendimento*: “No momento em que as instituições de representação parlamentar foram postas em causa, quando prevaleceu a ideia de que eram ‘apenas formas’, eram, no entanto, objeto de uma vigilância militante muito mais elevada. E vimos gerações de militantes socialistas e comunistas lutando ferozmente por uma constituição, direitos, instituições e operações institucionais que, por

⁵ Mais ainda, “essas formas de manifestação têm efeitos sobre os arranjos institucionais do político e fazem uso de um ou outro desses arranjos (...). Conseqüentemente, não são de forma alguma indiferentes à existência de assembleias eleitas, garantias institucionais da liberdade de expressão e sua manifestação, dispositivos de controle estatal. Eles encontram neles as condições de seu exercício e, por sua vez, as modificam. Mas não se identificam com eles” (Rancière, 1995, p. 141).

outro lado, diziam expressar o poder da burguesia e do capital. Atualmente, a situação se inverte e a vitória da chamada democracia formal é acompanhada de um notável desafeto em relação às suas formas” (Rancière, 1995, p. 137). Quando, por qualquer motivo (suspeita na natureza meramente formal das formas jurídicas do Estado de Direito, e em sua captura pelos poderes denunciados do capital e da burguesia) a lacuna entre essas formas jurídico-políticas e os ideais de justiça foi reconhecida dos movimentos emancipatórios, houve maior vigilância e maior luta para transformar essas formas e torná-las mais igualitárias, inclusive usando-as politicamente. Em contraste, hoje, quando se acredita consensualmente que a derrota do comunismo significou a vitória inquestionável da democracia liberal, assume-se que o direito pode representar a sociedade e realizar os ideais democráticos. Mas isso implica que se fecharam as lacunas – embora isso nunca possa acontecer completamente – que justamente permitem que o direito seja usado politicamente para construir argumentos igualitários, ou seja, que o direito se divide como um recurso heterogêneo e é algo mais do que dispositivos jurídicos para a regulação social. Essa confiança no poder transformador per se do direito, essa judicialização e essa despolitização do direito trazem, então, um enfraquecimento das lutas sociais, e esse enfraquecimento tem colaborado para que conquistas que foram produto das lutas democráticas, como os direitos sociais, possam seja desmantelado, as garantias para a greve, o protesto etc., tal como se realiza, como vimos, no Estado consensual.

O desmantelamento de tais conquistas é também uma derrota para a luta político-social. Uma derrota que tem como outra face a perda de vitalidade das instituições representativas que é bastante visível nas ordens consensuais atuais.

Conclusão

Embora para Rancière a democracia como atividade política igualitária seja autônoma em relação ao Estado, seu campo de atuação não é uma esfera ontológica diferente em relação ao Estado, nem se caracteriza apenas por um movimento de destotalização e dispersão. Além disso, para Rancière, o Estado não é simplesmente uma força de unificação, totalização, integração, embora existam configurações estatais que podem se comportar predominantemente dessa forma, nem é uma máquina que, como “um monstro rígido”, impôs a “rigidez da sua ordem à vida da sociedade” (Rancière, 1995, p. 52). Trata-se, antes, de uma assembleia heterogênea em que predominam lógicas

verticais de organização social que, a partir de várias instâncias (gestão econômica e social, representação legislativa, decisão judicial), privam os órgãos da possibilidade de intervir e decidir sobre os assuntos que lhes dizem respeito, mesmo em configurações estatais que tentam ser mais participativas e introduzem mecanismos de intervenção de baixo para cima.

As lutas políticas democráticas poderiam ser entendidas como contrárias a esse movimento de despolitização e, nesse sentido preciso, poderiam ser pensadas como contra estatais. No entanto – e isto é fundamental para marcar a diferença com o antiestatismo autonomista –, num movimento de *espaçamento, no interior* tanto do Estado como da sociedade, que divide, fratura, altera por meio da criação de interstícios dentro deles. Trata-se de afirmar um poder de organização, intervenção e decisão em práticas e dispositivos muito diversos que podem ser usados (e geralmente o fazem, porque vivemos em configurações estatais) de dispositivos estatais, para afirmar esse poder, prolongá-lo e multiplicá-lo.

Por tudo isso, pode-se dizer também que as práticas de emancipação não são meramente reativas, defensivas ou desintegrantes, mas experimentais, criativas e configuradoras de um campo de experiência. Além disso, o Estado não é constituído apenas por lógicas policiais, mas também inscrito ou atravessado por lógicas políticas, que podem ser mobilizadas em lutas emancipatórias, e as lógicas policiais também atravessam corpos e formações sociais em geral, não apenas o estado. Por esta última razão, como destaquei antes, a política surge sempre no que é estabelecido pela polícia para desestabilizá-la e configurá-la.

Deve-se repensar o trabalho da revolução, portanto, não o abandonar, nem ceder a um mero reformismo centrado no Estado. Mas também significa compreender a temporalidade do político de outra maneira, além da temporalidade faseada do reformismo e além da lógica do tudo ou nada (soma zero) do pensamento revolucionário tradicional.

Da mesma forma, deve-se ir além de uma dicotomia usual na discussão da democracia: aquela que opõe a democracia representativa à democracia direta. Certamente, Rancière argumenta que “a representação nunca foi um sistema inventado para paliar o crescimento populacional”, mas “uma forma oligárquica”, “de funcionamento do Estado inicialmente baseado no privilégio das elites naturais”, dos proprietários, homens, brancos, ou, como hoje, especialistas em tecnocracia. Porém, “isso não significa que as virtudes da democracia direta devam ser opostas às mediações e

desvios da representação, ou desafiar as aparências mentirosas da democracia formal em nome da democracia real. É tão errado identificar democracia e representação quanto fazer de uma a refutação da outra” (Rancière, 2005, p. 61). O problema dos modelos representativos de democracia é que eles perdem de vista a heterogeneidade do que se costuma chamar de “democracia representativa”, ou seja, o caráter heterológico das formas jurídico-políticas das constituições e das leis estaduais, o modo como elas são atravessadas por diferentes lógicas (igualitárias e desiguais, fixando e permitindo sua desestabilização), pois são formas que fixam o comum e a capacidade política de quem dele pode participar, mas que também foram desviados e inscritos, de diferentes maneiras, para as lutas democráticas. E é justamente isso que os defensores da democracia direta (como democracia real) perdem de vista diante da representação: perdem de vista o fato de que não existe um povo real que se expresse em formas de demonstração direta, mas sim um povo sempre dividido que pode afirmar o conflito, reconfigurar-se e reinventar o comum graças também às formas de representação jurídico-política que conquistou, embora sem nunca se identificar com elas.

Em suma, radicalizar a democracia não significa necessariamente separá-la do campo institucional. Ao contrário da leitura comum, mas errônea, Rancière reconhece a importância das referências oficiais à igualdade e outras instituições igualitárias, incluindo aquelas associadas ao Estado. Essas “inscrições” são tanto o legado de lutas emancipatórias passadas quanto uma plataforma que pode ser usada para encenar novas ações democráticas. Se devemos reconhecer a natureza radical da definição de democracia de Rancière, isso não deve ser feito à custa de sua complexidade. A sua visão das instituições igualitárias é de fato ambivalente, ele não as rejeita, mas também se abstém de celebrá-las como a personificação da igualdade. Acima de tudo, recusa qualquer confusão entre democracia e o regime estatal que leva seu nome. Embora a democracia não possa ser reduzida a qualquer forma institucional, ela também deixou a marca desse suplemento no próprio coração das instituições políticas.

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. “**Democratie sauvage**” et “**Principe d'anarchie**”. In: *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXI, N° 97, 1993, p. 225-241.

BUTLER, J. “**We, the People**”: **Thoughts on Freedom of Assembly**. In: Badiou, A. et al., **What is a People?** New York: Columbia University Press, 2016, p. 49-64.

- LEFORT, C. **Éléments d'une critique de la bureaucratie**, Paris, Gallimard, 1969.
- MOUFFE, C. **Agonistics: Thinking The World Politically**. London: Verso, 2013.
- MYERS, E. **Presupposing Equality: The Trouble with Rancière's Axiomatic Approach**. In: *Philosophy and Social Criticism* 42/1, 2016, p. 45-69.
- OBER, J. **The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule**. In: *Constellations* 15/1, 2008, p. 1-9.
- QUINTANA, L. **Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière**. In: *Pléyade* 12, 2013, p. 143-158.
- RANCIERE, J. **La Méésentente. Politique et philosophie**. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- RANCIERE, J. **Aux bords du politique**. Paris: La Fabrique, 1998.
- RANCIERE, J. **La Haine de la démocratie**. Paris: La Fabrique, 2005.
- RANCIERE, J. **La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan**. Paris: Bayard, 2012.
- ROCKHILL, G. **La démocratie dans l'histoire des cultures politiques**. In: GAME, J. et LASOWSKI, W. (Org.). **Jacques Rancière. Politique de l'esthétique**. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2009, 55-71.
- WOLIN, S. S. **Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism**. Princeton: Princeton University Press, 2008.