

Quem é 'O Povo'? Sobre o Sujeito Impossível da Democracia

James D. Ingram*

Na teoria democrática, as crises consideradas mais profundas geralmente são aquelas que disputam a definição de comunidade, questionando a própria identidade deste 'povo' que autoriza todas as ações e decisões políticas oficiais. Além disso, todo historiador da democracia sabe que democracias são quase sempre produto de crises, entram periodicamente em crise e podem, inclusive, amadurecer e beneficiar-se delas, uma vez que, a partir delas, são forçadas a se redefinir de forma mais inclusiva. Neste artigo, primeiramente, sugiro que, se a incerteza sobre a identidade do 'povo' representa uma crise para a democracia, de certa forma, a crise é, mesmo que freqüentemente ocultada, o estado de normalidade da democracia. A pergunta é: o que fazer a partir disso? Em que aspecto uma crise do 'povo' é perigosa e em que aspecto ela é uma oportunidade? Apontarei que mesmo que muitas perspectivas reconheçam a impossibilidade do 'povo' ser perfeitamente representado, entretanto, persistem nesta tentativa de diferentes formas. E apresentarei uma alternativa, uma visão provavelmente menos familiar, segundo a qual a crise do 'povo' é não somente uma oportunidade, mas a própria essência da democracia.

O teórico da democracia e da história das idéias, Pierre Rosanvallon, servirá de guia para este artigo. Ele será o guia, e não o objeto desta pesquisa, porque seu trabalho é usado de três diferentes formas, todas relativamente indiretas e nenhuma precisamente exegética. Como ponto de

* Professor de Ciência Política, McMaster University. E-mail: jingram1@gmail.com

partida, tomo o título por ele utilizado para o segundo volume de sua magistral trilogia sobre a história da cidadania e da democracia na França moderna, *Le peuple introuvable* – O Povo Inencontrável¹. Com este título ele anuncia as lentes com as quais examinará as tentativas de se formarem instituições que possam dar contorno ao 'povo', e mais especificamente, as repetidas tentativas de se encontrar um 'povo' que teimosamente resiste em ser localizado. Assim, o título carrega um argumento: esse 'povo' em que a soberania popular se baseia e para o qual todas as tentativas de institucionalização da democracia devem dar voz, não pode ser encontrado. Esta idéia, de que certo tipo de crise é essencial para a vida e saúde da democracia, deriva de Claude Lefort e será exposta primeiramente, seguida da sugestão de algumas de suas ramificações.

Todavia, especificar como e porque 'o povo' pode ser ilusório implica somente em restringir o problema, não em resolvê-lo. Por isso, diversas interpretações, com implicações políticas divergentes, podem ser formuladas a partir do entendimento estritamente negativo de que "o povo" não pode ser encontrado. No segundo momento, Rosanvallon é utilizado como um guia, no mais literal dos sentidos, uma vez que em seu papel de historiador das idéias – ele diria, 'historiador do político'² – ele pesquisou versões de muitas dessas posições no percurso de suas vastas histórias da democracia na França. Com base nisso, aproveitando similaridades e diferenças em relação a referências mais conhecidas, três grandes vertentes de respostas à inacessibilidade do povo serão diferenciadas: a *liberal*, a *associativa* e a *participativa-radical*. Apesar de todas as diferenças, sustento que possuem algo em comum: diante de um objeto que é ao mesmo tempo necessário e muito difícil, talvez impossível de ser encontrado, essas respostas tentam localizar alguma versão sua ou erigir algo que possa tomar seu lugar.

No terceiro e último momento, será proposta uma alternativa a estas tentativas de compensar a inacessibilidade do 'povo'. Ao invés de tratar o problema do 'povo' como um problema a ser solucionado, considero aquilo que pode ser visto como a 'crise' da representação democrática, como algo potencialmente construtivo. De acordo com Rosanvallon, a tendência mais relevante nas democracias contemporâneas é a rejeição pelo 'povo' dos instrumentos desenvolvidos para representá-lo. Levando adiante e

1 ROSANVALLON, 1998.

2 ROSANVALLON, 2003.

desenvolvendo esta questão, proponho que esta corrente negativista sobre democracias contemporâneas aponta para outra perspectiva sobre a persistente dificuldade de se localizar ‘o povo’. A alternativa, pensada a partir do trabalho de Jacques Rancière (especialmente a interpretação de Etienne Balibar), consiste em tomar a negatividade que perturba Rosanvallon como algo não *simplesmente* negativo. A partir do momento que oferece algo semelhante a uma orientação, o momento negativo contido na rejeição da representação fornece um suplemento essencial às positivas, mas necessariamente inadequadas tentativas de se falar pelo ou no lugar do ‘povo’.

I

O que significa dizer que ‘o povo’ não pode ser encontrado? Começaremos com uma passagem representativa do problema a partir da obra de Margaret Canovan, *The People*, a qual apresenta uma perspectiva bem próxima àquela sugerida pelo título do livro de Rosanvallon:

O povo soberano é uma entidade fictícia, que não deve ser simplesmente igualada à maioria dos votos em uma determinada época. Certamente, ‘o povo’ como entidade ou grupo capaz de exercer o poder não está prontamente disponível. Longe de ser um dado, ele deve ser construído, mobilizado ou representado para ser capaz de exercer o poder ou ser avaliado ao fazê-lo³.

A razão pela qual o povo ‘não está prontamente disponível’, como sugerido pela própria sintaxe de Canovan, é que este é constitutivamente ambíguo: ‘o povo’ refere-se a dois objetos, um singular e outro plural.

A afirmação ‘o povo não pode ser encontrado’ não pode referir-se ao ‘povo’ no sentido empírico ou sociológico, uma vez que em cada estado há inegável quantidade de cidadãos, em princípio enumerável e descritível, os quais, juntos, forjam a soberania popular. Pode ser difícil, na prática, reuni-los para tomar uma decisão, mas, em princípio, seria possível. Tampouco, entretanto, poderia a afirmação referir-se ao ‘povo’ no sentido abstrato, ideal, uma vez que nada é mais comum do que referir-se ao ‘povo’ como a base para a legitimidade política, o soberano coletivo e autor da lei. O pro-

3 CANOVAN, 2005, p. 89. Ao mesmo tempo em que a formulação de Canovan é similar a de Rosanvallon, é claramente mais fraca: seus termos ‘fictício’ e ‘não prontamente disponível’ ressoam como, mas são muito menos categóricos, que o termo ‘incontrável’ usado por Rosanvallon. Isto trará significativas consequências abaixo. NT: Tradução livre.

blema real é que, da forma como 'o povo' figura na política democrática, ele deve referir-se a ambos ao mesmo tempo - a massa empírica de indivíduos e a idéia legitimadora. Em *Le people introuvable*, Rosanvallon refere-se a esses dois significados diferentes: o povo como um *princípio sociológico*, de um lado, e o povo como *princípio político* ou *jurídico*, de outro⁴. De forma a tratar desses dois pólos da maneira mais geral e simples possível, vou referir-me, a seguir, à massa empírica de cidadãos como *o povo* e à unidade ideal como *o Povo* (reservando as aspas - 'o povo' - para quando me furtar a distinguir entre eles).

Enquanto esta versão do problema do 'povo' é relativamente tão antiga quanto a idéia de soberania (tratarei de Hobbes e Locke abaixo), a perspectiva de Rosanvallon é marcada pela teoria democrática de seu professor, Claude Lefort. Em uma série de ensaios ao longo dos anos de 1970 e 1980, Lefort procurou compreender a peculiaridade da democracia moderna e ao mesmo tempo dar conta de sua mais importante perversão moderna, o totalitarismo⁵. Para Lefort, ambos os regimes circulam em torno da idéia de que o poder político legítimo está no 'povo'. O que distingue os dois sistemas é que, no totalitarismo, o estado tenta encarnar a vontade popular; o poder político tenta incorporar o Povo. Uma vez que a população, do ponto de vista empírico, nunca é perfeitamente unida, essa tentativa inevitavelmente leva à supressão ou eliminação de interesses e opiniões divergentes, e até de pessoas. Lefort argumenta que a democracia, ao contrário, é atenta ao fato de que o Povo da soberania popular é sempre somente um princípio de representação. Ao invés de tentar encarnar o povo diretamente, a democracia estabelece instituições através das quais os diferentes interesses e interpretações da vontade popular podem disputar o poder, deixando aberta a definição final do Povo e sua vontade. Na formulação mais famosa de Lefort, o 'lugar do poder' permanece 'vazio', sempre somente parcial e provisoriamente preenchido pelos resultados cambiantes da política democrática. Ainda, nenhuma sociedade pode viver sem a ficção do Povo, uma vez que não teria uma forma de entender a si mesma como *uma* sociedade, e, assim, como política.

Queria chamar a atenção para dois aspectos no argumento de Lefort. O primeiro é a idéia de que o Povo não pode coincidir com o povo, que não

4 ROSANVALLON, 1998, p. 15. O termo se multiplica ao longo de sua análise.

5 LEFORT, 1981.

pode simplesmente ser idêntico a nenhuma idéia de povo. A idéia de Povo não é somente uma descoberta empírica ou histórica – que, sob certas circunstâncias (por exemplo, uma população perfeitamente homogênea e unânime) o Povo *poderia* corresponder exatamente ao povo. De fato, este é um argumento *lógico*: o povo não pode ser equivalente ao Povo por causa da distância necessária entre ele mesmo (como povo) e sua compreensão simbólica e de autoridade de si mesmo (como Povo), entre ele de fato e ele como idéia⁶. O fato plural e a idéia singular são dois tipos diferentes de objeto, e não podem, em princípio, ser unidos. A necessária imperfeição de todas as instâncias é, assim, não o resultado da pluralidade social ou complexidade; é muito mais nossa inabilidade de apreender o *Ding an sich* ou o Real – um produto irreduzível do hiato entre o mundo e nossa compreensão dele.

O segundo aspecto importante do argumento de Lefort é sua indeterminação⁷. Se sua teoria explica por que e em que sentido ‘o povo’ não pode ser encontrado, adverte-nos do que pode acontecer se tentarmos a todo custo encontrá-lo (totalitarismo), e sugere um antídoto (a auto-compreensão da democracia como necessariamente ‘representativa’, e assim como nunca encarnando a vontade popular), por outro lado, ela deixa em aberto uma gama de possíveis interpretações. Poderíamos, por exemplo, concluir que qualquer tentativa de representar ‘o povo’ está condenada a terminar em desastre e desistir de tentar, seja abandonando a ‘soberania popular’ como um princípio legitimador a favor de outra coisa (justiça, direitos humanos, estado de bem estar social...) seja redefinindo-a radicalmente (como, por exemplo, um conjunto de procedimentos ou instituições políticas). Alternativamente, poderíamos considerá-lo como um *focus imaginarius* ou ideal normativo kantiano – algo que podemos abordar por aproximações sucessivas, mesmo que não possamos nunca fechar o hiato entre representação e realidade. E poderíamos entender esse ponto cego de diferentes formas – como empírico, e então deveríamos tentar representar o povo o mais precisamente possível (mesmo que não consigamos nunca) ou como ideal, e então deveríamos tentar representá-lo

6 Sobre essa questão, é especialmente importante ver: WEYMANS, Wim. Freedom through Political Representation: Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the Relationship between State and Society. *European Journal of Political Theory*. vol. 4, n. 3. 2005. e NÄSSTRÖM, Sofia. Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation. *European Journal of Political Theory*. vol. 5, n. 3. 2006.

7 Permito-me referir-me ao meu trabalho: INGRAM, 2006.

como seu 'melhor' (mais justo, mais racional, em termos de seus mais nobres princípios e ideais...). Minha proposta a seguir, portanto, é que várias interpretações sobre soberania popular ou autoridade democrática podem ser consideradas como elaboração das possibilidades que a não disponibilidade do 'povo' abre, das quais considerarei três.

II

Pretendo usar a construção lefortiana de Rosanvallon sobre o problema da identidade popular para discutir três diferentes formas de abordar o referencial último de autoridade democrática, 'o povo'⁸. Essa três abordagens não se pretendem exaustivas, apesar de pretenderem delimitar certo espaço de possibilidades lógicas. O problema que a construção de Lefort nos deixa pode ser apresentado da seguinte forma: uma vez que o Povo não existe empiricamente, mas é politicamente necessário, enquanto o povo *existe* empiricamente, mas somente de forma difusa e heterogênea que não pode assumir a univocidade e o poder de decisão exigidos pelo Povo, como podemos encontrar um equilíbrio entre eles? Em uma primeira e muito crua redução, poderíamos dizer que esta diferença entre as três visões que considero é aquela entre tomar "o povo" como *absolutamente* indisponível, como não *diretamente* indisponível, ou como *normalmente* indisponível como um *todo*. Preso em um espectro entre direita e esquerda (em que direita significa 'menos democrático' e esquerda 'mais democrático'), vou caracterizar essas três abordagens como (a) *liberal*, (b) *associacionista* e (c) *participatória-radical*.

(a) A primeira abordagem, que chamarei de 'liberal' por falta de termo melhor, não só aceita a idéia de que o povo não serve de Povo, como a radicaliza. Sua intuição fundante é a proposição apresentada por Hobbes, que se propôs a fornecer o princípio do governo do Povo, mas insistiu que este sujeito abstrato e difuso deveria ser representado para agir, e especialmente para governar. Na famosa formulação de Hobbes: "é a unidade do representante, não a unidade do representado, que faz a pessoa una. E é o representante que sustenta a pessoa, mas apenas uma pessoa. A unidade não pode ser entendida de outro modo na multidão"⁹. Sem a representação

8 NT: O autor utiliza a expressão "peoplehood" para designar o que foi traduzido como "identidade popular".

9 NT: O trecho utilizado pelo autor foi retirado da seguinte edição: HOBBS, 2009, cap. 16.

central para governá-lo, um povo é, como o monarquista do século dezesesseis John Fortescue coloca, ‘acéfalo’ – sem cabeça¹⁰: não tem vontade, e assim, para fins políticos, não existe. O Povo, nessa perspectiva, é somente e nada mais que aquilo o que as instituições que o representam dizem que ele é. Sem elas, pode ser que haja um povo – ou, nessa tradição de pensamento, uma espécie de tumulto diverso e sem direção, chamado de ‘multidão’¹¹ – mas não um Povo.

Conforme relata Rosanvallon, encontramos um correspondente aproximado à posição de Hobbes na Política pós-Revolucionária Francesa na posição ocupada por Guizot e os *Doctrinaires*, apesar de que versões mais moderadas podem ser encontradas também em Constant e Tocqueville. A inspiração imediata dos *Doctrinaires* foi, de certa forma, a mesma de Lefort. Olhando de volta para a Revolução e seu declínio ao Terror, eles atribuíram a catástrofe acima de tudo ao ingresso dos não-governados, a vontade cega do povo pelo assento da soberania. O que era necessário era um princípio de razão para conter aquele voluntarismo descontrolado, um muro de ordem contra o caos, e uma elite prudente para atuar representando o povo. O governante deveria representar o povo, eles defendiam, mas deveria fazê-lo de uma distância cuidadosa. Acima de tudo, instituições deveriam ser formadas para cuidadosamente filtrar a vontade popular de suas irracionalidades. Podemos dizer dessa perspectiva que o Povo é tudo e o povo é quase nada. (Na prática, é claro, isso resultou no reinado de Luíz Felipe, o ‘Rei Cidadão’, e no *régime censitaire*, com seu direito de voto estritamente limitado)¹².

Essa posição é reconhecidamente relacionada e ao mesmo tempo inteiramente distinta do que podemos associar ao liberalismo moderno. A ênfase dos *Doctrinaires* na proteção de direitos (acima de tudo à propriedade), estado de direito, Estado neutro e imparcial, e proteção contra as imprevisibilidades da vontade popular, são todas suficientemente familiares à tradição liberal. As particularidades da história francesa e as lentes lefortianas por meio das quais Rosanvallon as reconta, entretanto, leva a certas idiosincrasias. O centralismo extremo que a França herdou do

10 Ver o argumento de Canovan sobre isso e outros exemplos em: CANOVAN, 2005, cap. 5.

11 Para estudo sobre os usos do termo ‘multidão’, ver: BULL, Malcolm. The Limits of Multitude. New Left Review, 35, pp. 19-39. 2005.

12 ROSANVALLON, 2000, parte II.

ancien régime significou que a separação de poderes apreciada por Montesquieu e os fundadores da América, e lamentada por Tocqueville, não era uma opção. Na concepção de Guizot e dos *Doctrinaires*, o poder seria de fato, e seria representado como, unitário. A controvérsia do pensamento francês do início do século dezenove foi entre o que Rosanvallon chama de 'racionalismo' e 'voluntarismo'¹³. Enquanto o 'voluntarismo' representa ameaças populista-majoritárias das quais todo liberalismo procura se proteger, o 'racionalismo' reflete a peculiaridade do liberalismo francês do século dezenove, mas também aprofunda um elemento lefortiano no pensamento de Rosanvallon. Uma vez que para Rosanvallon, assim como para Lefort, 'o político' simplesmente é o processo pelo qual a sociedade representa a si mesma para si mesma, ele pode acusar o liberalismo racionalista não só de antidemocrático, mas também de ser uma tentativa de eliminar a própria política, ao submetê-la a uma ordem racionalista e, conforme Guizot, economicista e individualista¹⁴.

A questão mais geral do estudo de Rosanvallon sobre o liberalismo francês do início do século dezenove leva a uma questão lefortiana mais profunda sobre a irreduzibilidade da política e sobre a política do 'povo', em especial. É certo que quando 'Nós, o Povo' fala no início da Constituição Americana, nós devemos sempre lembrar o suplemento incluído por delegados mais literais e escrupulosos à primeira Convenção Constitucional Francesa – ou seja, que eles dizem “por meio de seus representantes”. Portanto, nós não deveríamos esperar encontrar pessoas concretas por trás dessa expressão, porque sua unidade é uma abstração e, como Hanna Pitkin observou e todos os estudos subsequentes sobre o tema têm afirmado, representação implica logicamente na ausência dos representados¹⁵. Entretanto, ao mesmo tempo, tornar absoluta a distância entre representantes e representados, entre o Povo e o povo, não é simplesmente antidemocrático. Isso é, de acordo com Rosanvallon, tentar deter a política, entendida em termos lefortianos como o conflito entre diferentes interesses e identidades por poder – e assim, como o exemplo da Monarquia de Julho, finalmente derrotada pelas energias democrático-

13 Para uma rápida análise em inglês ver: Rosanvallon, Pierre. *Political Rationalism and Democracy in France in the 18th and 19th Centuries*. *Philosophy and Social Criticism*, 28, n. 6. 2002.

14 Ver a introdução de Rosanvallon à *Histoire de la civilisation en Europe* (ROSANVALLON, 1985), “Le Gramsci de la bourgeoisie” de Guizot.

15 PITKIN, 1967.

-igualitárias longamente reprimidas, sugere, convidar o retorno do popular reprimido¹⁶.

(b) A solução de Rosanvallon para esse problema reside em uma tendência que, de acordo com ele, emergiu na França somente durante a Terceira República. A inovação chave não foi tanto o amadurecimento de um governo parlamentar relativamente estável, que só aparentemente resolvia o problema da representação, mas sim, o mais importante, o surgimento de *formas* de representação diferenciadas. Com o surgimento de partidos políticos e sindicatos na década de 1890, interesses sociais começaram a procurar expressão fora da camisa de força das instituições centralizadas. Esses passos na teoria de Rosanvallon levaram ao nascimento da ‘sociedade civil’, independente, mas, ao mesmo tempo, conectada ao estado. O efeito desse surgimento foi o enfraquecimento da idéia que havia infestado os esforços franceses na democracia desde a Revolução – a saber, que o povo pode ser representado como um corpo de representantes ou como um todo. A forma de representação por meio da sociedade civil reconheceu esse limite inerente à soberania democrática, entretanto, não mantendo a vontade popular em latência, mas desenvolvendo formas de registrá-la por meio de instituições intermediárias – primeira e principalmente por meio de sindicatos.

Assim, o *associativismo* ocupa lugar central no entendimento de Rosanvallon sobre a democracia moderna, e mais especificamente, o processo pelo qual seus variados e cambiantes interesses podem chegar à representação dentro do estado¹⁷. Isto, de certa forma, resulta de seu enquadramento do problema: se as pessoas são muitas, mas o Povo deve ser um, o objetivo da democracia não deveria ser simplesmente expressar a vontade do Povo – tarefa sem esperanças que culmina na história moderna da França no Bonapartismo ou no Cesarismo¹⁸. Mas, tampouco pode o objetivo das instituições políticas ser simplesmente conter essa vontade, seja em favor da ordem social espontânea (a qual o estado de qualquer forma ajuda a formar) ou em nome de direitos absolutos e prioridades morais, como o liberalismo racionalista dos *Doctrinaires* consideraria. Melhor, o sistema político deve encontrar caminhos de registrar e responder a natu-

16 ROSANVALLON, 2000, p.136.

17 ROSANVALLON, 2004.

18 ROSANVALLON, 2000, parte. V.

reza complexa e diversa da sociedade. Interesses sociais podem influenciar e influenciam o estado – não como uma vontade popular unida, porém, como uma rede de vozes dinâmicas e díspares.

A versão mais influente desta visão nos dias de hoje é provavelmente aquela apresentada por Jürgen Habermas em sua longa narrativa constitucional em *Direito e Democracia*, em que o livre debate de esferas informais e uma sociedade civil mobilizada são registrados por instituições públicas oficiais, por ‘sensores’ e ‘antenas’ permitidos via ‘eclusas’¹⁹. Entretanto, há importantes diferenças. Rosanvallon, com histórico no sindicalismo, coloca mais ênfase em interesses que em razões, e vê na imagem idealista da democracia deliberativa de Habermas tanto um nível desconfortável de racionalismo quanto um viés harmônico evocativo de busca de uma vontade geral²⁰. Ainda, o trabalho de Habermas ilustra um problema que ronda a ambos. Em um ensaio escrito para o bicentenário da queda da Bastilha, “*Soberania Popular como Procedimento*”, Habermas pergunta o que permanece da herança de 1789²¹. A resposta, dada no título do ensaio, é que na era pós-revolucionária nós deveríamos entender ‘o povo’ como correntes difusas de comunicação que indiretamente influenciam as políticas estatais. Mas e as crises que originalmente deram início a cadeia de eventos que levaram às atuais aproximações desses sistemas – e as futuras que podem ser necessárias para realizá-los?

(c) A dificuldade que muitos críticos encontram com os dois modelos que consideramos até agora – o modelo liberal baseado no medo de que a vontade do povo desconsidere o estado constitucional, e o modelo associativista, no qual uma sociedade civil independente pode influenciar indiretamente o estado por meio de instituições apropriadas – é que às vezes, em tempos de crise ou mobilização popular excepcional, ‘o povo’, na verdade, parece *sim* tomar a cena política – e, além disso, com frequência parece bom que ele o tenha feito, retrospectivamente. De acordo com uma intuição amplamente compartilhada, o esforço desses modelos para equivaler o Povo a procedimentos ou instituições falham, em última instância, porque não estão em consonância com o fato histórico de que essas instituições somente surgiram em resposta à ação e pressão de fora contra o

19 HABERMAS, 1992.

20 ROSANVALLON, 1998, pp.437-38.

21 HABERMAS, 1989.

estado, seja na forma de ruptura revolucionária ou como concessão da elite política. Essas instituições não podem ‘ser’ a democracia, portanto, porque elas normalmente surgem em resposta à ação popular que as precede.

Aqui, talvez seja útil voltar a Hobbes. A posição contrastante a sua redução do povo ao soberano, é, evidentemente, a de Locke, que insistiu que uma comunidade pode persistir como comunidade política mesmo quando o governo estiver dissolvido. Seguindo Locke, podemos, então, pensar nos desorganizados, conjunto de pessoas cambaleando cegamente sem sua cabeça – o que pode ser o motivo de ele interpretar o princípio majoritário em termos puramente físicos: “como todo objeto que forma um único corpo deve se mover em uma única direção, este deve se mover na direção em que o puxa a força maior, ou seja, o consentimento da maioria”²². Sem representação, e assim sem uma razão ou vontade propriamente unificada, o povo ‘acéfalo’ pode, entretanto, ser governado pela força superior de qualquer de suas partes descoordenadas que seja maior.

Essa intuição lockeana, de que o povo permanece a autoridade mesmo que destituído de instituições representativas consideradas necessárias pela primeira visão e da organização e canais de transmissão defendidos pela segunda visão, é amplamente compartilhada, e serve para apontar para o que falta nessas duas primeiras visões. Mesmo que o Povo como vontade única seja impossível e somente possa existir como objeto de representação, o poder dessa representação está, em última instância, baseado em sua referência a um povo de fato, empírico. Se essa conexão torna-se tênue demais, se não pode ser dito que o povo manda de certa forma (se não governa), o apelo à legitimidade popular ou democrática não se sustenta. Além disso, essa perspectiva alimenta a percepção *participatória-radical* de que somente a ação direta do povo, na qual ele não somente autoriza, mas de alguma forma é *autor* de suas instituições, é verdadeiramente democrática.

A maior parte dos teóricos políticos, com exceção dos anarquistas, tende a seguir Locke ao reconhecer que, sob condições modernas, esses momentos de ação popular direta só podem ser muito locais e/ou muito excepcionais. A melhor afirmação conhecida dessa visão é, provavelmente, a de Sheldon Wolin em sua teoria sobre a ‘democracia fugitiva’²³. O que

22 NT: O trecho citado pelo autor foi extraído para a presente tradução da seguinte edição: Locke, 2001, §96.

23 WOLIN, 2004, cap. XVII, seção XIV. NT: Tradução livre.

é notável sobre a posição de Wolin é que, em contraste com aqueles que demandavam a democracia direta ou radicalmente participativa durante sua juventude, Wolin reconhece quase todas as objeções contra a democracia direta participativa desde, pelo menos, Constant. A cidadania ao estilo ateniense, ele reconhece, é incompatível com o estado e sociedade modernos²⁴. Como ele justifica na obscura segunda edição, de 2004, de *Politics and Vision*: “Uma vez que, na melhor das hipóteses, raramente a democracia ‘governou’, talvez os teóricos políticos da antiguidade aos tempos modernos tenham incorrido em um erro de categoria ao tratar a democracia como uma possível forma constitucional para uma sociedade inteira”²⁵. Assim, Wolin reserva o termo ‘democracia’ exclusivamente para momentos altamente excepcionais de solidariedade popular por um lado, e para as formas mais locais de cooperação e associação comunitárias de outro.

Mesmo que internamente coerente, a posição de Wolin tem como consequência a privação de muitos, senão da maioria, dos usos contemporâneos do termo ‘democracia’, eliminando o problema teórico do Povo, ao decretar uma definição. O que é interessante notar é o quão amplamente o *pathos* participatório se estende. Canovan também é tentada por esta idéia ao sugerir que os “problemas teórico e prático [‘do povo soberano’] talvez possam ser resolvidos somente em raras ocasiões, por meio da mobilização temporária de indivíduos agindo como um corpo”, porém, em “atividade política espasmódica e irregular”²⁶. Mas versões dessa idéia também existem em formas mais moderadas, em que o desejo de ver manifestações concretas do povo, pelo menos em momentos constitucionais excepcionais, pode infectar o pólo associativista ou mesmo o liberal. Há traços desse entendimento, eu gostaria de sugerir, até na história do desenvolvimento constitucional dos EUA de Bruce Ackerman, em que ‘Nós, o Povo’ faz-se sentir no sistema político inteiro por meio de longas ondas de mobilização²⁷. Mesmo que o Povo seja identificado com um processo de deliberação pública, a essência desses momentos é, contudo, que eles

24 Inclusive modernos para os padrões do século dezoito, como ele indica em suas denúncias do elitismo dos Federalistas americanos. Ver o ensaio em: WOLIN, 1999, caps. 5 e 7.

25 WOLIN, 2004, p.602. NT: Tradução livre.

26 CANOVAN, 2005, p.139. NT: Tradução livre.

27 ACKERMAN, 1993 and 2000.

expressam algo semelhante à vontade geral que está além de instituições oficiais e que as reconfigura de fora ou de baixo. Porque se assim não fosse, como seria possível ou legítima uma transformação constitucional radical que efetivamente mudasse o Povo?

Nessa Terceira visão, portanto, ‘o povo’ não existe *normalmente*. Para seguir com o título de Rosanvallon, ele não pode ser ‘encontrado’ – pelo menos não se for procurado. Mas pode, mesmo que raramente e de modo imprevisível, afirmar-se. Mesmo que Rosanvallon seja, como podemos esperar, desconfiado de qualquer tentativa de unificar o povo e o Povo, ele reconhece sua plausibilidade. Ele se refere a isso como o ‘evento-povo’, quando “o povo adquire materialidade pela ação”²⁸. Essa ação, ele afirma, só pode ser momentânea e sempre, de alguma forma, ser um esforço de representação – como os exemplos que ele fornece das artimanhas formais elaboradas por Delacroix, Hugo e Michelet para alcançar a unidade-na-pluralidade que eles procuraram atribuir ao sujeito da Revolução, assim como as tentativas rousseauianas de forjar tal unidade em festivais em meio à própria Revolução²⁹. Esse momento de coesão espontânea, ele enfatiza, irá necessariamente se dissipar, uma vez que desaparecer de vista o objetivo claro que uniu as pessoas e elas reafirmarem sua particularidade, ou irá degenerar em opressão, assim que alguma força política tentar sustentar a ação além de sua duração natural – levando, como admitiu Platão, ao caos ou à tirania³⁰. Mas parece que a possibilidade de momentos como esse é quase impossível de ser excluída, até para pensadores fortemente inclinados a fazê-lo.

Gostaria de chamar a atenção particularmente para dois aspectos desses momentos. O primeiro é sua relação ambígua com a representação. Mesmo que Rosanvallon esteja certo em salientar que esses momentos de coesão popular efêmera de nenhuma forma transcendem a representação, ele poderia ter feito melhor, ido além dos artistas e propagandistas da Revolução e ter considerado seus atores. Pode-se dizer que a própria multidão, quando (sempre ambigualmente) vai às ruas, ela não está inconsciente da importância dos símbolos e representações. Pensemos na importância de músicas, banners, bandeiras, assim como simples cores em manifesta-

28 ROSANVALLON, 1998, p.53. NT: Tradução livre.

29 ROSANVALLON, 1998, pp.35-55.

30 ROSANVALLON, 2000, pp.74-90.

ções famosas recentes. A natureza dessa simbologia, entretanto, parece subitamente diferente da representação. Como os próprios termos 'passeata' ou '*manifestação*' sugerem, o objetivo nesse tipo de revolta não é tanto de representar um objeto ausente, mas tornar visível um objeto (pelo menos ostensivamente na cabeça dos participantes) presente. Um esforço desses em demonstrar ou manifestar uma presença quase parece uma reprovação da fórmula de Marx "eles não podem representar a si mesmos, devem ser representados"³¹. Com isso, nós não abandonamos o domínio da representação, mas talvez tenhamos iniciado uma relação diferente com ele.

O segundo é que, frequentemente, nota-se que tais manifestações do sentimento político popular são muito mais comuns quando o sentimento que expressam é negativo. Excluindo vitórias esportivas e tragédias públicas, na maioria das vezes manifestações (de grande quantidade) do povo são um gesto de rejeição³². Esse fenômeno altamente ambíguo, em que as próprias pessoas aparentemente tentam derrubar as formas de representação a que foram destinadas pela teoria política, assim como pela vida política comum, representa uma exceção ao paradigma representativo de Lefort? Na seção final, adotando alguns apontamentos do trabalho recente de Rosanvallon, gostaria de sugerir que 'sim', mas não exatamente no sentido imaginado pelos democratas adeptos da participação-radical. Mais propriamente, isto abre uma nova perspectiva que nos leva além da premissa que une o trabalho de Rosanvallon tanto com os liberais quanto com os democratas radicais, de quem ele guarda distância.

III

Mesmo ao longo de sua trilogia sobre a história das instituições democráticas na França, e ao delinear sua própria alternativa associativista à lamentável tradição estatista francesa, Rosanvallon é rondado pela possibilidade de que o sistema sobre o qual ele tem escrito já tenha se tornado uma relíquia. Desafiando as esperanças daqueles de visão liberal, Rosanvallon

31 MARX, 1960, cap. VII. NT: Tradução livre.

32 Há, certamente, um outro lado, populista, da manifestação: os comícios, tipicamente ritualizados em regimes, desde a França Revolucionária à atual Coreia do Norte, que tentam suplantar a rejeição de Lefort e encarnar a vontade do Povo. Aqui a idéia é expressar uma espécie de aclamação schmittiana do Líder ou do Partido. Entretanto, o fato de que as pessoas estão sendo 'comiciadas' ao invés de 'manifestarem-se', e que o que se quer é um mandato para representá-las, sugere uma diferença essencial.

nota que as pessoas estão cada vez mais descontentes em identificar sua vontade com as instituições que pretendem falar por elas; desapontando àqueles de visão associativista (ele inclusive), ele tampouco considera que pressões da sociedade civil estão influenciando e guiando o sistema político. Ao contrário, a tendência que mais chama a atenção para ele é a das pessoas *rejeitarem* pretensões de representá-las. Além disso, ao invés de unir-se a comentaristas que consideram isto simplesmente como um declínio da democracia, ele tem procurado identificar esses desenvolvimentos como uma *mudança*, modalidades as quais nós devemos saber discernir³³.

Rosanvallon tem perseguido essa intuição de que a democracia está passando por uma mudança qualitativa em seus dois últimos livros, nos quais explora uma série de fenômenos que não se encaixam em seus modelos anteriores de democracia, e ainda faz referência ao poder do Povo, ou pelo menos do povo³⁴. Sem entrar em detalhes, gostaria de tomar sua recente análise do fenômeno da crise e da rejeição, e apresentar uma questão mais profunda sobre seu enfoque. As tendências de as pessoas *resistirem* às pretensões oficiais de representá-las como um Povo indicam uma despolitização generalizada, conforme Rosanvallon sugere e Nadia Urbinati tem enfaticamente defendido³⁵? Uma vez que essas tendências são predominantemente ‘negativas’, no sentido de que assumem a forma de teste ou desautorização daqueles que exercem o poder estatal em nome do ‘povo’, Urbinati entende-as como uma forma de anti ou contra-política, ou mesmo como anti-democracia. Mesmo que isso possa ser verdadeiro em relação aos mecanismos que Rosanvallon discute, gostaria de sugerir que não necessariamente parecem testar ou desautorizar autoridades constituídas *em geral*; ao contrário, como Rosanvallon insiste, em alguns casos, essas tendências podem até, uma vez que expressam interesse popular (não necessariamente majoritário), ser democráticas. A segunda interpretação que gostaria de destacar é do próprio Rosanvallon. Apesar de ele não considerar esses fenômenos como (contra Urbinati) exclusivamente anti-políticos, ele, mesmo assim, julga-os da perspectiva que originalmente deu forma às suas discussões sobre ‘o povo’ – como mecanismos para transformar

33 Ver *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance* (Paris: Seuil, 2006) e *La légitimité démocratique* (Paris: Seuil, 2008).

34 Exemplos variam de júris populares, ao surgimento de consulta legislativa e administrativa à comunidade, e a vários mecanismos que têm surgido para avaliar a atividade do governo em todos os níveis.

35 URBINATI, 2010.

pressões populares em ação estatal (ou, nesses casos, para bloquear essa ação). Eles são, então, mecanismos, senão de anti-política (Urbinati), de *contra*-política ou *contra*-democracia (Rosanvallon)?³⁶

Uma leitura alternativa desses mecanismos de 'contra-democracia' depende de uma concepção diferente daquilo em que consiste 'o político' - uma concepção que não rejeita o imperativo da representação, mas, de certa forma, inverte-o. Encontro um vestígio disso em uma referência que Rosanvallon faz em *Le peuple introuvable*. Ressaltando o argumento lefortiano de que "o povo continuamente aparece dissociado de si mesmo", Rosanvallon traz o suporte de Jacques Rancière. Conforme sua citação de Rancière: "Há política uma vez que haja uma esfera onde 'o povo' como sujeito, cuja essência consiste em ser diferente de si mesmo, pode aparecer"³⁷. Enquanto a idéia básica aqui, de que o Povo não pode ser equivalente a si mesmo, certamente seria aceita por Lefort, o uso de Rancière é fundamentalmente diferente. Para Rancière:

O 'povo' que é o sujeito da democracia - e assim o principal sujeito da política - não é a reunião de membros em uma comunidade, ou as classes trabalhadoras da população. É a parte suplementar em relação a qualquer contagem de partes da população que torna possível identificar 'a parcela dos sem parcela' [le compte des in comptés] com o todo da comunidade³⁸.

'O povo' que constitui a democracia é, então, precisamente e por definição, aquela parte do povo que é excluída pelo Povo.

A diferença entre as duas perspectivas leva à questão mais central da política democrática. Enquanto Lefort e Rosanvallon partem da necessidade de representação para o estudo do 'político', o processo no qual o Povo é forjado para coincidir imaginariamente com o povo, Rancière está mais interessado na possibilidade do que ele chama de 'política' - os desafios a qualquer construção do Povo provocados pela sua diferença em relação ao povo. Para ele, 'o político' é a ilusão que é quebrada quando o povo empírico, em toda sua pluralidade e particularidade, toma a cena democrática. Outra forma de descrever a diferença seria dizer que a visão de Lefort e

36 Em sua recente e vasta história da democracia, John Keane identifica mais ou menos o mesmo fenômeno como a tendência mais característica da prática democrática do pós-guerra, chamando-a de 'democracia monitorial'. KEANE, 2009, parte 3.

37 RANCIERE, Jacques. *La Mésentente*. Paris: Galilée. 1995, p. 125. Apud: ROSANVALLON, 1998, p. 53. NT: Tradução livre.

38 RANCIERE, 2004, pp.233-234. NT : Tradução livre.

Rosanvallon é sincrônica: as representações específicas do Povo em determinado contexto ou regime político. A perspectiva de Rancière sobre ‘o povo’, por outro lado, é diacrônica: ele chama atenção para o fato de que também decorrem da idéia de Lefort que essas representações do Povo sejam sempre somente estabilizações provisórias. A maior parte ‘da política do povo’, para Rancière, consiste em tentativas de disputar e deslocar as estabilizações sempre, de alguma forma, inadequadas.

Como apresentado, a visão de Rancière aparece meramente como um reflexo da imagem de Rosanvallon ou Lefort. Enquanto eles focam nas operações corriqueiras dos regimes e instituições democráticas, ele foca na possibilidade de que essas operações sempre podem falhar – uma dualidade que podemos verificar em termos de exceção contra regra ou de acordo com Nadia Urbinati, em termos de ‘ruptura’ em oposição à ‘continuidade’³⁹. Enquanto eles dirigem nossa atenção ao Povo, ao estado e aos processos que os sustentam, Rancière leva nosso olhar ao povo e suas tentativas de subverter a ilusão representativa do Povo. A diferença entre essas duas perspectivas pode, assim, parecer simplesmente uma questão de enxergar o copo meio cheio ou meio vazio. Cada uma depende e até implica a outra; qual delas preferimos dependerá dos casos e questões de nosso interesse. Entretanto, creio que a segunda visão tem algumas vantagens, com as quais eu gostaria de concluir.

Primeiro, creio que o quadro de Rancière fornece uma análise melhor sobre o que acontece quando o povo excede os procedimentos e mecanismos que constituem o Povo. Como indiquei acima, em relação ao ‘evento-povo’ de Rosanvallon, a ‘atividade política espasmódica e irregular’ de Canovan, e a ‘democracia fugitiva’ de Wolin, a tendência da linha principal do pensamento democrático quando se depara com esses momentos lockeanos de soberania popular é de reverter ao paradigma da democracia direta. Aqui, finalmente, em momentos excepcionais de energia espontânea o povo age como um sujeito político uno. Rancière compartilha da visão de Canovan de que esses momentos são verdadeiramente ‘democráticos’ de uma forma que a política comum não é, e até une-se a Wolin em reservar o termo ‘democracia’ somente a esses momentos⁴⁰. Contudo, diferentemente deles, ele não o faz com base na imediação desses momentos; e ele tampouco

39 URBINATI, 2005.

40 Principalmente em: RANCIERE, 2005.

desiste do paradigma da representação. Não é o caso de *todas* ou a vasta maioria das pessoas participarem de um momento como esse (quase uma impossibilidade, até para as revoltas mais impressionantes) que o confere a designação de 'democrático'. Na verdade, o que é mais simples e plausível, esses momentos são democráticos porque rompem temporariamente com o feitiço da representação, o qual havia reduzido o povo ao Povo. Ao invés de *todo* o povo manifestando-se de alguma forma, temos o povo demonstrando o que *não é* – ou seja, o Povo institucionalmente constituído e representado.

Pode ser argumentado de duas formas que essa representação é negativista demais. Primeiro, *epistemologicamente*, uma vez que demonstrar que o Povo não é equivalente ou adequadamente representativo do povo parece depender da possibilidade de uma representação melhor. Contudo, nada nas 'cenas democráticas' de Rancière ou na 'contra-democracia' de Rosanvallon requer isso; tudo que demonstram é que *esta específica* forma de representação é insuficiente. A partir disso, uma segunda e mais *prática* questão: uma vez que esse momento negativo de ruptura ou inadequação não apresenta uma alternativa, ele é vazio, ou até destrutivo. Mesmo que esses momentos realmente ocorram, e ocorrem com frequência crescente, pode ser argumentado que eles nada têm a oferecer além de mera ruptura. Eles não produzem uma forma de adjudicação entre possíveis sucessores à tentativa, agora fracassada, de representar o povo. Qualquer substituição pode ser arbitrária e igualmente destinada a ser suplantada. Geralmente, Rancière parece despreocupado em relação a isso: pelo menos a verdade (negativa) do povo – que ele é dividido, e não unido, e não é equivalente ao Povo que age em seu nome – foi momentaneamente revelada. O objetivo de sua interpretação parece simplesmente ser que, uma vez que o povo não pode nunca estar encarnado no Povo, deveria sempre haver política, em sua forma radical, contestadora e suplantadora.

Creio que haja resposta mais satisfatória a esta objeção, mas para fornecê-la temos de ir além da auto-interpretação de Rancière. Aqui, entendo que as contribuições de Étienne Balibar a essa discussão são particularmente convincentes. Balibar, na verdade, acaba com o caráter diacrônico da análise de Rancière para dialetizá-la. Balibar aponta que Rancière não somente entende que sucessivas versões do Povo tornaram-se contestadas ao longo do tempo, mas que o sujeito da política de Rancière é sempre 'a parcela dos sem parcela', os marginalizados, oprimidos, excluídos, os

quais não têm uma parcela da sociedade a qual eles, entretanto, pertencem. Balibar também ressalta um aspecto da análise de Rancière que é compartilhado com a de Lefort. O Povo, para Lefort, é uma abstração sustentada em parte por princípios e ideais; esses princípios e ideais são o que permitem ao Povo servir como uma imagem ideal do povo. Idéias como liberdade, igualdade, justiça e democracia são necessárias a toda ideologia dominante; ainda, como aponta Lefort e ressalta Balibar, eles fornecem um vocabulário com o qual é possível contestar injustiças e exclusões⁴¹. Para Rancière, esses termos são ‘operadores’ – valores vazios que os excluídos podem usar para reivindicar um status que lhes foi negado. Na leitura dialética de Balibar, entretanto, toda política rancièriana bem sucedida é a negação de uma negação específica de liberdade e igualdade. Nessa medida, pode ser considerada uma *realização*, ainda que parcial, desses ideais. Por essa razão, Balibar caracteriza esses momentos rancièrianos não somente em termos de ruptura, mas de ‘emancipação’⁴².

Ora, não pretendo retratar a leitura que Balibar faz de Rancière de forma mais progressista ou liberal⁴³ do que ela é. Negar uma negação específica de liberdade e igualdade – ou, de forma positiva, superar determinada forma de dominação ou desigualdade – é insuficiente ao ponto de ser quase vazio. (Nos Estados Unidos, por exemplo, o movimento chamado Tea Party foi bem sucedido ao protestar, recentemente, por sua subordinação, marginalização e opressão nas mãos do “*Big Government*” e das elites – apesar de promover e ser esmagadoramente fundado por interesses das elites plutocráticas. Quase qualquer um pode reclamar por ser oprimido ou discriminado, apesar de que algumas reivindicações são mais plausíveis que outras...) Além disso, qualquer dessas alegações negativas devem eventualmente ser seguida por uma positiva para justificar um novo *status quo*, e essa nova reivindicação positiva será, sem dúvida, parcial e unilateral à sua própria maneira.

Mas essa leitura dialética demonstra que a interpretação negativista da política popular que percebo na teoria democrática de Rancière não é *somente* negativa – ou, melhor, que sua negatividade inclui pelo menos

41 Esse aspecto da teoria de Lefort aparece em seu argumento sobre a política dos direitos humanos; “Droits de l’homme et politique”, em: LEFORT, 1981.

42 BALIBAR, 1997.

43 NT: O autor utilizou a expressão “whiggish” o que foi traduzido por “liberal”.

certo direcionamento e carga que estimula uma resolução que de alguma forma leva, mesmo que vagamente, a *mais* democracia. Usando um trocadilho de Derrida, podemos dizer que no momento lockeano de soberania popular, se o povo perde sua cabeça, ele pode, entretanto, adquirir nova direção⁴⁴. Por que a idéia de governo do povo implica que *todas* as pessoas devem governar, livre e igualmente. O fato de que, por meio de mobilização e contestação, o povo pode obter novo direcionamento, o resultado da negação a instâncias particulares de falta de liberdade e desigualdade, significa que o povo acéfalo pode, pelo menos, tender cambaleantemente a maior inclusão, autodeterminação e igualdade. É certo que nada garante esse resultado, o qual só pode depender das imprevisibilidades da política. Entretanto, essa percepção pode ajudar-nos a ver como crises da democracia podem constituir uma oportunidade de progresso democrático – não somente em grandes momentos revolucionários, mas em disputas menores que continuamente surgem do fracasso contínuo do povo em ser adequado a si próprio.

Referências bibliográficas

- ACKERMAN, Bruce A. *We the People: Foundations and Transformations*. Cambridge, MA: Belknap, 1993 and 2000.
- BALIBAR, Etienne. Trois concepts de la politique. In: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.
- CANOVAN, Margaret. *The People*. Cambridge: Polity, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *L'Autre câp*. Paris: Minuit, 1991.
- KEANE, John. *The Life and Death of Democracy*. London: Simon and Shuster, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, formas e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo : Martin Claret, 2009.
- HABERMAS, Jurgen. Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit, *Merkur*, vol. 43, n. 6, pp. 465-477. 1989.
- _____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.

44 DERRIDA, 1991. NT: o autor utiliza a relação entre as palavras e os significados de 'head' e 'heading' na língua inglesa o que foi traduzido pelas palavras 'cabeça' e 'direção', respectivamente.

- INGRAM, James. The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy. Thesis Eleven. vol. 87, n. 1, pp.33-50. 2006.
- LEFORT, Claude. *L'Invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MARX, Karl. Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (Dietz: Berlin, 1960), cap. VII.
- PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- RANCIÈRE, Jacques. Dix thèses sur la politique. In : Aux bords du politique. Paris: Gallimard-Folio, 2004.
- _____. *La haine de la démocratie*. Paris: la fabrique, 2005.
- ROSANVALLON, Pierre. *Histoire de la civilisation en Europe*. Paris: Hachette, 1985.
- _____. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *La démocratie inachevée*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Paris: Seuil, 2003.
- _____. *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris: Seuil, 2004.
- URBINATI, Nadia. Continuity and Rupture: The Power of Judgment in Democratic Politics. Constellations, vol. 12, n. 2, pp. 194-222. 2005.
- _____. Unpolitical Democracy. Political Theory, vol. 38, n. 1, pp. 65-92. 2010.
- WOLIN, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- _____. *The Presence of the Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Recebido em julho de 2011

Aprovado em dezembro de 2011