

10º Encontro da ABCP

30 de agosto a 02 de setembro de 2016 – Belo Horizonte/MG

Área Temática: Teoria Política

“Democratas” têm medo do povo? Uma defesa do populismo como resistência política

Daniel de Mendonça
Universidade Federal de Pelotas

Resumo. O objetivo deste artigo é apresentar o populismo como resistência política contra regimes estabelecidos. Para tal, o texto está dividido em três seções principais. Primeiramente, discorremos acerca do atual estado das democracias liberais. Na sequência, tratamos dos impasses teóricos e práticos do populismo para, após, apresentarmos a nossa visão acerca deste fenômeno. Na última seção, apresentamos a noção de vontade dos iguais, primeiramente discorrendo sobre a dualidade da igualdade (igualdade como princípio e invenção democrática e igualdade como horizonte). A seguir, analisamos a estrutura da vontade dos iguais, um tipo específico de populismo igualitário, o qual entendemos ser capaz de iluminar aspectos referentes às distintas manifestações que têm tido lugar desde a Primavera Árabe.

Palavras-chave: populismo; democracia; resistência política; vontade dos iguais.

Do Democrats have afraid of people? A defence of populism as political resistance

Abstract. This article aims at presenting populism as political resistance against established regimes. For that, the text is divided into three main parts. Firstly, we discuss the current situation of liberal democracies. After, we treat some theoretical and practical deadlocks of populism to present our vision of this phenomenon. In the last part, we introduce the notion of the will of equals, firstly discussing on the duality of equality (equality as a principle and a democratic invention and equality as a horizon). Following, we analyse the structure of the will of equals, a particular type of equalitarian populism, which we understand to be able to uncover aspects referring to different demonstrations that have been occurring since Arab Spring.

Key words: populism; democracy; political resistance; the will of equals.

*A luta política é também a luta pela
apropriação das palavras.*
Jacques Rancière

1 Introdução

O mundo tem assistido o surgimento de imensas manifestações populares a partir dos episódios que marcaram a Primavera Árabe em 2011. Além dos levantes no mundo islâmico – ocorridos no norte da África e no Oriente Médio, que demandaram o fim de regimes repressivos que até então vigoravam há décadas, especialmente na Tunísia, no Egito, na Líbia e na Síria –, suas sementes foram levadas a países democrático-liberais do norte, tais como os Estados Unidos (*Occupy Wall Street*) e alguns Estados do continente europeu, principalmente Espanha (*15M* e *Podemos*) e Grécia (*Syriza*). Em 2013, os ares da Primavera alcançaram o Brasil, quando assistimos, perplexos, as impressionantes manifestações de junho. No caso brasileiro, a perplexidade se deu principalmente por que vivíamos em um momento de otimismo nas mais diversas áreas, especialmente na econômica e na social. O junho de 2013 veio como um autêntico evento, inesperado, e que teve como uma de suas muitas consequências justamente o fim do sentimento de bonança que havia no ar. Parece que a nossa primavera nos antecipou um longo e gélido inverno.

Se considerarmos as manifestações que citamos acima, veremos, primeiramente, que elas são muito distintas entre si. Não há, portanto, se tomados os conteúdos de suas demandas, medidas de comparação entre, por exemplo, o que ocorreu na Tunísia, no Brasil e nos Estados Unidos. Qualquer tentativa de estabelecer paralelos, tendo em vista as demandas, encontrará poucos traços comuns.

No entanto, ainda que seus conteúdos sejam distintos, entendemos que essas manifestações possuem uma estrutura de articulação marcada por três elementos comuns. Primeiramente, em todas elas, os manifestantes demandaram políticas redistributivas ou de reconhecimento. Numa palavra: o que eles buscavam, independentemente dos diversos conteúdos das demandas, era igualdade.

O segundo elemento estrutural que perpassou tais manifestações foi o seu caráter elusivo. Tais manifestações foram resultado de múltiplas demandas e identidades articuladas. Seus “símbolos” foram, entre outros, “a luta pela democratização do país”, “contra os efeitos do capitalismo global”, “mais e melhor distribuição de renda”. Tais exigências foram muito além de

quaisquer demandas laborais ou identitárias específicas: são demandas universais por excelência.

O terceiro e último elemento estrutural comum, derivado dos dois primeiros (demandas por igualdade e multiplicidade de movimentos), é que somente uma identidade coletiva é capaz de articular discursos com tal grau de universalidade; esta identidade é o povo. Assim, todos esses discursos, como defenderemos ao longo deste texto, representaram um tipo específico de populismo, o qual chamaremos de a vontade dos iguais.

Nesse sentido, o objetivo central de nossa análise é apresentar o populismo como resistência política contra regimes estabelecidos. Para tal, o presente texto está dividido em três seções principais. Primeiramente, discorreremos acerca do atual estado das democracias existentes, visando, entre outros objetivos, estabelecer a diferença entre cidadão liberal e cidadão democrático. Na seção seguinte, trataremos dos impasses teóricos e práticos do populismo para, após, apresentarmos a nossa visão acerca deste fenômeno político. Na última seção, apresentaremos a nossa noção de vontade dos iguais, primeiramente discorrendo sobre a dualidade da igualdade (igualdade como princípio e invenção democrática e igualdade como horizonte). A seguir, analisaremos a estrutura da vontade dos iguais, um tipo específico de populismo igualitário, o qual entendemos ser capaz de iluminar aspectos referentes às distintas manifestações que têm tido lugar nos mais diversos lugares desde a Primavera Árabe.

2 Democracia e pós-democracia

A política é uma luta constante para a atribuição e fixação de sentidos. Dotar um sentido vai muito além do que simplesmente nomear algo até então desconhecido. Um novo sentido é, ao mesmo tempo, um ato de batismo e uma tarefa de descrição, os quais jamais ocorrem de forma imparcial ou desinteressada. O processo semântico sempre confere uma posição do significado em relação ao significante na ordem do discurso. Assim, considerando que o discurso é o resultado de uma ordem estabelecida pela articulação sempre contingente de momentos diferenciais, poderíamos dizer, inclusive, que não somente a política é uma luta constante para a atribuição e fixação de sentidos, mas que também a construção de sentidos é constantemente um processo de luta política.

Um sentido somente pode ser compreendido no contexto de uma estrutura discursiva. Pensemos, por exemplo, no significante “liberdade”. O que, de fato, significa liberdade? Tal resposta, sempre contextualizada, depende de uma estrutura que este significante tem um lugar. Dessa forma, é possível articular discursivamente liberdade em contextos tão díspares

como, por exemplo, no discurso pela independência de uma colônia em relação à metrópole ou num discurso populista de direita que articula a libertação de um povo a partir da perseguição xenófoba de imigrantes pobres que ocupam as posições mais baixas no mercado de trabalho.

O ponto fundamental – relativamente óbvio, ainda que passe não raras vezes despercebido –, é que não há significantes com significados inequívocos: estes últimos só podem ser conhecidos de forma contingente. E a atribuição contingente de sentidos é sempre uma decisão resultado de uma luta política. Pensemos sobre o atual estado das democracias realmente existentes a partir da contingência que estamos nos referindo. Tomaremos o modelo democrático de Robert Dahl como exemplar não somente como um representante do discurso hegemônico da teoria democrática, mas também como exemplo da forma como os regimes democráticos ocidentais estão estruturados.

O modelo da poliarquia de Dahl é exemplar, pois ele se assenta numa indisfarçada tentativa de realmente explicar as democracias representativas liberais. O elemento normativo dahlsiano diz respeito ao quão mais ou menos distantes os Estados estão dos critérios que os classificam ou não como poliarquias. Dahl é absolutamente consciente do fato de que tais critérios nunca serão suficientemente alcançados, o que indica uma distância entre democracias reais e ideais.¹ Assim, a poliarquia é medida pela distância entre a experiência (ou realidade empírica) e o ideal, ou seja, um Estado será ou não poliárquico sempre em relação aos demais Estados que supostamente cumpram os requisitos normativos estatuídos pelo modelo normativo.

Nesse sentido, segundo Dahl (2001, p. 99), as seis instituições necessárias para qualquer poliarquia são: “funcionários eleitos; eleições livres, justas e frequentes; liberdade de expressão; fontes de informação diversificadas; autonomia para as associações e; cidadania inclusiva”. Tais instituições são, a princípio, tão-somente políticas, no sentido que, conforme o autor, é possível isolar a política de outros âmbitos, tais como o econômico, o social, o cultural etc. O modelo de Dahl opera num registro formal, o que possibilita classificar como poliarquias, por exemplo, Índia e Brasil, países com imensas desigualdades sociais, da mesma forma que Dinamarca e Inglaterra. Tal classificação “formal” – minimalista por não ser mais compreensiva, por exemplo, com respeito à busca por igualdade econômica entre os cidadãos – não pode ser simplesmente considerada formal, como se o formal fosse, a despeito de todas as instituições

¹ Em “Sobre a democracia”, Dahl (2001, p. 97), ao descrever o que ele denomina de “a verdadeira democracia”, apresenta a seguinte advertência: “todas as verdadeiras democracias jamais corresponderam aos critérios democráticos descritos na Parte II e apresentados na Figura 4 (pág. 50)”. Tais critérios apresentados na referida figura são: “1. Participação efetiva; 2. Igualdade de voto; 3. Aquisição de entendimento esclarecido; 4. Exercer o controle definitivo do planejamento e; 5. Inclusão de adultos”.

ausentes e que poderíamos incluir, “imparcial”. A maneira como o “formal” de uma classificação minimalista da democracia se apresenta não tem nada de imparcial: é uma decisão política. E aqui retornamos ao argumento inicial desta seção. Articular elementos diferenciais formais, excluindo outros, é uma forma parcial e contingente de construção de um discurso particular sobre a democracia. Quando democracia é um discurso que compreende tão somente as instituições da lista de Dahl, certamente ele exclui outros. Incluir e excluir são decisões que marcam um comprometimento político específico. No caso das democracias existentes, não há a rigor, por exemplo, qualquer compromisso formal dos regimes com a erradicação da pobreza de uma nada irrelevante parte dos seus cidadãos.

O exercício de “isolar” a política em um compartimento específico, como se a mesma não fosse constantemente contaminada a partir das relações reais estabelecidas com outras dimensões – tais como a economia e, mais especificamente, com o capitalismo neoliberal em escala global –, pode ser comparado com a tentativa de analisar o corpo de um animal decepado. Dito de outra forma: a política não existe como um reino que pode ser simplesmente isolado e conhecido de forma independente. É notório que os regimes democráticos sofrem influências de fatores sociais, culturais, econômicos, de modo que considerar “meramente” descritivas as instituições presentes no modelo poliárquico de Dahl, é tomar uma decisão por não discutir mais profundamente acerca das democracias realmente existentes. Não que cientistas e teóricos políticos não percebam as limitações dos regimes democráticos e da noção de poliarquia: é evidente que percebem. Entretanto, não há no *mainstream* da teoria política contemporânea um compromisso efetivo para alargar as instituições democráticas e tornar tais regimes mais inclusivos, sobretudo do ponto de vista econômico.

Uma consequência imediata das democracias existentes é o tipo de cidadão. O cidadão democrático é tomado sempre de forma isolada, seja pelo *mainstream* teórico-político, seja no dia-a-dia do funcionamento dos regimes. Ainda que possamos empiricamente e de forma nada contra intuitiva identificar a seguinte fórmula: “um indivíduo = um cidadão” como se ela fosse óbvia e neutra, também não há qualquer neutralidade aqui. Novamente estamos diante de uma decisão política, de uma maneira de considerar uma ideia particular de cidadão em um modelo particular de democracia. Vejamos, em linhas gerais, quem é esse cidadão democrático e suas consequências políticas.

O cidadão é, no contexto das democracias ocidentais e das teorias políticas liberais que lhes dão suporte, essencialmente um adulto com direitos políticos. É fundamental ainda levar em consideração que tais direitos são individualmente atribuídos, mesmo aqueles considerados coletivos como a “autonomia para as associações”. No caso deste último, autonomia para

associar-se significa que cada indivíduo tem o direito de associar-se com outros indivíduos, ou seja, o ato associativo é fruto de uma soma de decisões individuais.² Nesse sentido, é crucial considerar que a relação política nas democracias é aquela do Estado com cada um de seus cidadãos. Os direitos são sempre e desde-já individuais e aqueles considerados coletivos são sempre e desde-já coletivos no sentido de serem o resultado da soma de individualidades. Tal relação entre Estado e cidadão é tal, pois o cidadão democrático é visto exclusivamente como um indivíduo atomizado e que persegue seus interesses individuais e familiares. Dessa forma, quando o *mainstream* da teoria democrática contemporânea está mencionando o “cidadão democrático”, devemos ler, de uma forma mais exata, como o “cidadão liberal”. Há uma operação de equivalência entre ambos os termos, que é resultado de uma forma parcial de considerar os significantes “democracia” e “cidadão” desde uma perspectiva liberal. Assim, torna-se fundamental, para a imaginação democrática, “libertar” o significante “cidadão democrático” das amarras do liberalismo, visto que ele é historicamente anterior ao liberalismo, além de guardar sentidos distintos daqueles estabelecidos pela hegemonia liberal.

Não há qualquer novidade teórica na promoção de tal separação, visto que diversos autores já discorreram sobre a articulação entre os princípios democrático (igualdade) e liberal (liberdade).³ O que apontaremos aqui é algo diferente: podemos, ao mesmo tempo falar em “cidadão democrático” e “cidadão liberal” como significantes distintos, mesmo no contexto das democracias representativas liberais. Vejamos, portanto, o que os distingue.

Além de atomizado e perseguidor dos seus próprios interesses, o cidadão liberal – ao contrário do democrático, como veremos mais adiante –, é politicamente inerte. Novamente não há qualquer novidade em afirmar isso, visto que a teoria elitista da democracia parte desse pressuposto. Joseph Schumpeter (1984), por exemplo, claramente afirma que, excetuando os assuntos concernentes ao seu interesse imediato, de sua família, de seu local de trabalho, o “cidadão típico” nas democracias não tem capacidade de refletir sobre a política. Tal incapacidade não está associada à ignorância, à falta de cultura ou à estupidez, mas ao desinteresse desse indivíduo em relação aos assuntos políticos. A consequência é descrita de forma crua e implacável pelo economista austríaco:

² No limite, algo dramaticamente egoísta como Thomas Hobbes mencionou no “Do cidadão”: “Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória - isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (2002, p. 28).

³ Chantal Mouffe (2000), por exemplo, em vários trabalhos menciona esta articulação contingente entre os princípios da liberdade liberal e igualdade democrática.

Desse modo, o cidadão típico cai para um nível mais baixo de desempenho mental assim que entra no campo político. Argumenta e analisa de maneira que prontamente reconheceria como infantil, se fosse na esfera de seus interesses reais. Mais uma vez se torna primitivo. Seu pensamento torna-se associativo e afetivo (Schumpeter, 1984, p. 328).

Schumpeter, o pai fundador do paradigma elitista de democracia, não está sozinho neste diagnóstico. Sartori (1965, p. 93), ao falar desse mesmo cidadão, quer que “[S]ejamos francos. O eleitor comum é convocado a decidir sobre questões das quais ele nada sabe. Em outras palavras, é incompetente”. Como resultado desta incompetência, Schumpeter e Sartori argumentam que a única forma de considerarmos a possibilidade de uma democracia é a partir da representação, mas não de uma representação que seja a expressão de uma vontade do povo (vontade entendida simplesmente como a soma dos votos de cidadãos incapazes), mas aquela que atribui, à *la Michels*, a centralidade do papel da liderança política. Democracia, a partir de então, deixa de considerar o elemento *demos* como prioritário, dando-se centralidade ao papel de liderança e governo da elite política, esta última interessada e especializada na condução dos negócios públicos. Schumpeter é “maquiavelianamente” franco quando afirma que, numa democracia real, o papel do povo reduz-se ao de simplesmente “produzir um governo”, sendo que, a partir de então, todas as decisões realmente importantes devem ser tomadas por esse governo. Literalmente, o povo, como uma identidade politicamente ativa, sai de cena.

O cidadão liberal, no contexto da teoria política elitista liberal, é incompetente não só politicamente, mas também num sentido ontológico. Faz parte da essência desse cidadão a incapacidade política e não há nada a se fazer para aplacar este fato. Trata-se de uma incompetência constitutiva das democracias contemporâneas, segundo as leituras de Schumpeter, Sartori e seguidores. Daí a necessidade da existência de elites para salvar a democracia. Nada mais irônica do que uma solução como esta: a salvação do governo do *demos* está justamente na necessidade de afastar o *demos* do governo. A salvação do governo popular reside na instituição de uma aristocracia ou: a real democracia, em nosso tempo, é um “governo do povo” apesar do povo.

Dahl, Schumpeter, Sartori e os demais representantes do elitismo democrático até poderiam estar certos no diagnóstico do cidadão liberal desinteressado se, de fato, este fosse um diagnóstico e não um prognóstico. Eles argumentam que as democracias realmente existentes são como são por serem consequências necessárias do tipo de cidadão “democrático” e não ao contrário: os cidadãos são como são por causa de séculos de um processo de “aculturação” política liberal. O *laissez-faire* político, assim como o econômico, são

reflexos e uma construção discursiva que remonta a heróis como Thomas Hobbes, John Locke e Adam Smith. Assim, o cidadão liberal, oportunamente confundido com o democrático pelas democracias atuais, é fruto de uma estruturação secular e não um dado de uma essência individual.

“Ajustar” as democracias a essas “essências” individuais dos cidadãos liberais não é, portanto, uma inexorabilidade, mas uma muito bem-vinda conveniência tanto às democracias realmente existentes como à teoria democrática que lhes dá suporte. Focar nos regimes democráticos respostas “democráticas” à “essência” dos cidadãos liberais é justificar o discurso do liberalismo clássico de John Locke, o qual previa que os indivíduos deveriam perseguir seus interesses particulares e deixar a política para seus representantes. Tal prescrição lockeana encontra seu ponto mais alto no neoliberalismo o qual, literalmente, privatiza a política aos interesses das grandes corporações e do mercado financeiro.

Mencionamos acima a articulação entre política e economia, num nível mais amplo, e entre democracia representativa e capitalismo neoliberal global, de forma mais estrita. Dizíamos que não há possibilidade de considerar a democracia isoladamente, mas sempre na relação com outros domínios da experiência humana, tais como o social, o cultural e, sobretudo, o econômico. Há uma série de abordagens teóricas e empíricas críticas às democracias existentes como sendo avessas à vontade popular e fundadas antes no império da lei do que no do demos. O ponto é que a lei não é uma decisão imparcial, mas sempre o resultado do que Rousseau chamou de o “direito do mais forte”. Em nossas sociedades, a lei e a democracia liberal estão diretamente à serviço dos “mercados”, ou seja, dos mais ricos, numa inversão olímpica do que um dia representou a ideia de democracia como o governo do povo, dos mais pobres. É, nesse sentido, que o termo pós-democracia, cunhado por Colin Crouch (2004), demonstra claramente a quem interessa e se destina os regimes democráticos realmente existentes:

Sob esse modelo [a pós-democracia], enquanto eleições certamente existem e podem mudar governos, o debate público eleitoral é um espetáculo rigidamente controlado, conduzido por equipes rivais de profissionais peritos em técnicas de persuasão, considerando-se ainda uma pequena variedade de assuntos selecionados por essas equipes. A massa de cidadãos participa de forma passiva, silenciosa e mesmo apática, respondendo apenas aos sinais apresentados a ela. Por trás do espetáculo do jogo eleitoral, a política é de fato feita de forma privada na interação entre os governos eleitos e as elites que esmagadoramente representam os interesses empresariais (Crouch, 2004, p. 4).

As pós-democracias em que vivemos formalmente remetem-se à vontade do povo, como se essa vontade pudesse ser representada simplesmente pela eleição de “representantes” em processos eleitorais em que cidadãos desinformados são instados a decidir entre candidatos, forjados em convenções partidárias, e que estão intimamente vinculados aos interesses de grandes empresas e investidores financeiros. Uns dos sinais mais cínicos de nossas (pós)democracias reside na não discussão sobre a efetividade da representação. No Brasil, escândalos de corrupção em escala monumental, envolvendo políticos, donos e altos funcionários de grandes corporações empresariais são provas diárias de que os “representantes do povo” representam, na verdade, os seus próprios interesses privados e os do capitalismo nacional e internacional. A representação é uma mera formalidade sem qualquer compromisso do representante para com os seus pretensos representados. É aqui que a sinceridade de um conservador como Robert Michels (1982) ilumina um aspecto que é evidente, porém mantido comodamente na escuridão. Para Michels, a democracia é o autogoverno das massas. No entanto, como argumentou o sociólogo alemão, quando o cidadão vota em um representante, ele simplesmente aliena a sua soberania. Deixa de governar. O regime, portanto, deixa de ser uma democracia. Nada mais óbvio. Ou, “nada é mais traiçoeiro que o óbvio”, como certa feita nos disse Schumpeter (1984, p. 295).

3 Populismo e construção da vontade do demos

Um dos objetivos centrais deste texto é apresentar o populismo como resistência política a situações de desigualdade e de injustiça no contexto das (pós)democracias existentes. Para que possamos chegar a esse ponto, precisamos antes esclarecer o que entendemos por populismo. Parte desse esclarecimento tem a necessária tarefa de desmistificar este termo que não raras vezes, dos pontos de vista teórico e político, é também uma ofensa. “Populismo” é uma categoria carregada de ideologia(s), usada para descrever distintas experiências políticas, o que tornou este termo polissêmico, enfraquecendo sobremaneira seu potencial heurístico para estudos de fenômenos sócio-políticos.

Desmistificar o populismo é, como dissemos, primeiramente realizar a operação da retirada da carga negativa que pré-noções à esquerda e à direita lhe atribuíram. À esquerda, a acusação mais comum é a de que, a despeito de o populismo articular politicamente o povo, tal articulação nunca é, em última análise, com o objetivo da emancipação desse povo, mas para próprio benefício do líder e da elite política a ele associada. A “verdadeira” emancipação

popular deveria, ao contrário, prescindir de líderes carismáticos que iludem o povo para promoverem políticas que, ao fim e ao cabo, não são populares.

À direita, temos a crítica liberal. Para os liberais, o maior problema de qualquer experiência populista é a constante afronta e desrespeito às instituições democráticas representativas. O populismo promove uma perigosa ligação entre o líder e a massa, passando por cima das normas legais, cujo respeito, defendem os liberais, é fundamental para que possamos assegurar a normalidade democrática. O populismo seria uma forma perigosa e enganosa de “pular etapas”, ou seja, com a promessa de “dar ao povo o que é do povo” de forma imediata, líderes populistas desrespeitam instituições e enfraquecem a democracia.⁴

O que há em comum nas perspectivas críticas acima refere-se à associação que ambas fazem entre as experiências populistas e o “engano” que essas dolosamente provocam no povo. É de se perguntar, no entanto, o que “enganar” de fato significa? E o cidadão liberal, por exemplo, está livre de idêntico engano nas democracias ocidentais? E se as instituições estiverem à serviço dos interesses daqueles que as ocupam?⁵ Este tipo de crítica, poderíamos dizer, política às experiências populistas, a despeito de ser constantemente repetida, não necessita de muito esforço para ser combatida. Basta que façamos a mesma pergunta em relação ao lugar de onde partem os críticos. O problema realmente importante sobre as experiências populistas diz respeito à polissemia que as envolvem. É nesse sentido que se faz necessário olharmos para esses fenômenos de forma mais acurada.

Assim, populismo é uma categoria que tem sido usada para explicar insurgências populares contra poderes antipopulares. Cientistas sociais classificaram como populistas distintas experiências e, a partir de tais classificações, “isolaram” aspectos centrais que distinguiriam o populismo de outras formas de mobilização política. No entanto, tais análises elaboraram teorias do populismo à luz de experiências parciais. Não que tal forma de teorizar não seja, inclusive, a esperada em termos científicos, uma vez que, a partir de processos indutivos, são criadas e testadas generalizações que poderão universalizar resultados sobre objetos estudados. O problema, no entanto, foi o de se realizar muitas vezes generalizações que não alcançaram um patamar universal. Tais generalizações eram, portanto, acompanhadas por uma avalanche de exceções, as quais colocavam em questão o seu potencial explicativo. Essas primeiras tentativas de teorização foram sendo deixadas de lado da mesma forma que a

⁴ Os liberais partem de um pressuposto idealista de que as instituições políticas são neutras e que, se bem conduzidas, garantem o funcionamento normal do regime democrático.

⁵ O caso do processo de *impeachment* contra a presidente Dilma Rousseff é o típico exemplo do uso das instituições para o interesse privado da maioria dos parlamentares de ambas as casas legislativas.

própria noção de populismo. É em grande medida devido a elas que as experiências populistas passaram a ser não somente mal vistas, como também mal teorizadas.

Recentemente, o populismo tem sido teoricamente revigorado. As abordagens mais recentes – também conhecidas por neopopulistas, que remontam mais ou menos a década de 1990 –, têm enfrentado o fenômeno, não a partir de novas tentativas frustradas de generalizações de experiências conhecidas por este nome, mas buscando conhecer a especificidade do populismo presente em todas essas. Tal tarefa é complexa, visto que os estudos empíricos sobre o fenômeno indicam que o mesmo tem ocorrência em zonas urbanas (peronismo, varguismo) e rurais (o *narodniki*, na Rússia, o *People's Party*, nos Estados Unidos), que pode ser de esquerda (chavismo, kirchnerismo) ou de direita (Jean-Marie Le Pen, na França, Pim Fortuyn, na Holanda). Assim, primeiramente, as pesquisas empíricas indicam que uma teorização geral sobre o populismo deve ir além dessas experiências, no sentido que elas nos fornecem, ao mesmo tempo, elementos que, por um lado, devem ser abandonados para a elaboração de teoria geral do populismo (tais como, por exemplo, a atribuição de uma ideologia ao populismo) e, por outro lado, nos permitem realmente pensarmos o populismo teoricamente de uma forma ampla que torne possível revigorar essa categoria, tornando-a heurísticamente útil.

Diversos autores têm pensado o populismo para além de suas experiências concretas.⁶ No entanto, não há nenhuma formulação teórica tão consistente tal como a elaborada por Ernesto Laclau. Entendemos que, a partir de *A razão populista* (Laclau, 2013), o populismo alcançou o ápice de sua formulação como categoria analítica. A estratégia laclauiana isolou o cerne do seu sentido, ou seja, aquele que está presente em todas as experiências chamadas de populistas. O populismo é percebido pelo autor como uma lógica política que divide antagonicamente o campo social entre o povo e seu inimigo. Assim, independentemente dos conteúdos políticos reais articulados, o populismo é sempre a construção política de um povo. O que Laclau percebe com muita clareza é que o populismo é uma lógica que compreende múltiplas possibilidades ideológicas, nacionais e que tem ocorrência nos lugares mais distintos. Portanto, não há qualquer possibilidade *a priori* de estabelecer se o populismo é positivo ou negativo: experiências populistas podem ser conservadoras ou progressistas, de direita ou de esquerda e assim por diante.

O ponto fundamental para pensarmos sobre a especificidade do populismo está, nesse sentido, no entendimento da categoria povo. Comumente, a partir da hegemonização da

⁶ As análises de Margaret Canovan (1999), Cas Mudde (2004) e Paul Taggart (2000) são exemplos de empreitadas que buscam estabelecer elementos teóricos gerais do populismo para além de experiências específicas.

tradição jurídico-liberal, povo remete-se ao conjunto dos cidadãos de um Estado democrático. Essa concepção numérica não é somente hegemônica nos regimes democráticos, ela está também sedimentada.⁷ Trata-se de uma forma despolitizada (ou que visa evitar qualquer politização de questões) de considerar o povo por três razões principais. Primeiramente, pois parte do indivíduo liberal, um sujeito atomizado que, como vimos a partir dos próprios próceres teóricos elitistas, não tem qualquer interesse em questões políticas. Além disso, considera e restringe a expressão da vontade popular simplesmente ao voto, um expediente esporádico que não retrata necessariamente a vontade de um povo, mas o resultado de uma soma de votos de cidadãos liberais desarticulados e mal informados. Por fim, considerar o povo como sendo o conjunto de todos os cidadãos legitima que um governante simplesmente desconsidere ou não reconheça uma manifestação pública como popular, visto que, em manifestações sempre haverá, considerando o conjunto da população, uma pequena parcela do que, segundo esta concepção jurídico-liberal, seria o povo.⁸

Aqui chegamos ao momento crucial em que discernimos o que acima chamamos de “cidadão liberal” do que chamaremos a partir de agora de “cidadão democrático”. O cidadão liberal, como vimos, é apático, egoísta, atomizado e inerte em relação à política. O cidadão democrático é politicamente engajado a ponto de, no limite, ser antissistêmico, como veremos mais adiante. O povo é o resultado da articulação dos cidadãos democráticos. Voltando à lógica laclauniana, o povo é a construção exitosa da parte (*a plebs*) que assume a condição do todo (*o populus*). Tal construção é sempre política, precária e contingente. Isso quer dizer que o povo nunca está dado *a priori*; ele necessita ser constituído, podendo, nesse sentido, assumir diversas conformações discursivo-ideológicas (progressistas ou conservadoras), nacionais (emancipatórias ou xenófobas), entre outras. Daí por que a existência de distintas formas de populismo, as quais, dependendo do compromisso ético de quem as observa, serão positivas ou negativas.

Para os objetivos deste artigo, portanto, povo é sempre uma categoria política sem qualquer conteúdo determinado de forma apriorística. *Povo é uma identidade coletiva, que se automeia como tal – cujas partes articulam-se contra um inimigo comum –, e que tem o seu status reconhecido hegemonicamente pela comunidade política a qual pertence.* O reconhecimento do povo tem, portanto, de ser duplo: um auto-reconhecimento e um

⁷ A ideia de sedimentação pressupõe um esquecimento das origens, a naturalização de uma decisão que não tem nada de natural, mas que é fruto de uma contingência política.

⁸ Nas jornadas de junho de 2013, em pronunciamento em cadeia de rádio e de televisão, a presidente Dilma Rousseff nunca, ao se dirigir aos participantes dos protestos, fez referência ao termo “povo”, mas “manifestantes”, o que denota uma escolha política da governante em tentar minimizar aqueles protestos como sendo de fato oriundos do povo nas ruas.

reconhecimento externo, ainda que este sofra resistências. O reconhecimento externo resulta da impossibilidade de um governo de, no âmbito da comunidade política, negar a condição de povo àqueles que se reivindicam como tal.

Num primeiro olhar, pode parecer estranha a necessidade de reconhecimento externo a uma identidade popular. Por essa razão, torna-se necessário precisarmos o sentido que estamos atribuindo à ideia de reconhecimento. Neste contexto, reconhecimento é o resultado de um processo discursivo que se torna hegemônico, ou seja, uma força política que obriga a comunidade política a reconhecê-la como tal. Como, em maior ou menor grau, o discurso populista é antissistêmico ou anti-institucional, a primeira e mais óbvia reação de uma instituição (governo) é a de negar o *status* de povo ao mesmo. Assumir claramente que o movimento é popular é admitir que a instituição/governo é inimiga(o) do povo, o que seria um ônus democraticamente inaceitável até mesmo para os mais cínicos e reacionários políticos.

Na seção seguinte, trataremos da construção de um tipo específico de populismo. Veremos que, a partir de um processo de articulação hegemônica (Laclau e Mouffe, 2015), é possível a construção de uma identidade coletiva a qual denominamos de a vontade dos iguais.

4 O populismo como resistência política: a vontade dos iguais

Na seção anterior, focamos nossa atenção nos aspectos centrais da noção de populismo, com ênfase especial ao seu “núcleo duro”, ou seja, o de ser uma lógica político-discursiva que constitui o povo antagonicamente ao seu(s) inimigo(s). Vimos também que não podemos determinar *a priori* uma “ideologia do populismo”, uma vez que o fenômeno abarca um sem número de experiências com distintos graus ideológicos, sociais, culturais, econômicos. Nesta seção, trataremos do que chamamos de populismo igualitário ou de esquerda, o qual é evocado, como forma de resistência política a partir da vontade dos iguais.

As democracias liberais, como também vimos, são marcadas pelo distanciamento dos representantes em relação aos seus pretensos representados. Decisões fundamentais, e que atingem a todos, são tomadas em gabinetes fechados e simplesmente apresentadas como as únicas soluções possíveis devido a sempre “urgência” do momento. Governos à mercê dos “mercados” e de suas exigências, de fato, não podem representar seus cidadãos, cujas necessidades são diametralmente opostas. A política é também uma dimensão longínqua do cidadão liberal e uma de suas consequências é a apatia política ou o “nihilismo passivo”, conforme sugere Simon Critchley (2012).

O populismo quebra este cenário de apatia e de ausência de representação. No entanto, como enfatizamos, as experiências, por um lado, nos apresentam populismos resultantes de discursos excludentes e xenófobos, tais como notadamente a Europa tem testemunhado nos últimos anos, e, por outro lado, populismos igualitários, como os que têm ocorrido na América Latina. Nossa intenção, conduzida por um compromisso ético em nome da política e da democracia, é defender o populismo de esquerda como forma de resistência política em nome de políticas de reconhecimento e de inclusão social. Essa articulação político-discursiva populista é, conforme nossa leitura, resultado da vontade dos iguais.

A vontade dos iguais é a expressão daqueles que se auto intitulam o povo e que são reconhecidos como tal pela comunidade política. A vontade dos iguais apresenta-se a partir de um discurso hegemônico. A ocorrência populista da vontade dos iguais, até mesmo pelo fato de ser um discurso de resistência política, se dá necessariamente aparte e contra as estruturas políticas institucionalizadas, inclusive questionando as próprias instituições como locais efetivamente representativos da vontade do povo.

Assim, comecemos pela ideia de igualdade. No contexto de nossa discussão, igualdade pressupõe uma dualidade de sentidos: *igualdade como fundamento democrático* e *igualdade como horizonte de uma democracia ainda não cumprida*. Na democracia, portanto, igualdade é o princípio e também o fim. Começa-se igual e busca-se insistentemente a igualdade.

A igualdade como fundamento é literalmente uma *invenção democrática*. Nas demais formas de governo, são distintos os fundamentos: linhagem (monarquia), liderança militar (timocracia), homens de bem (aristocracia), riqueza (oligarquia). A democracia pressupõe igualdade entre os cidadãos, mas não uma igualdade de bens, de recursos, de posição, portanto, não uma homogeneização que supusesse uma sociedade planificada. A igualdade democrática é aquela expressa pela fórmula “cidadão = cidadão”. Tal fórmula, ainda que presente em um nível formal nos regimes assumidamente democráticos, só pode ser verdadeiramente considerada se tomarmos a democracia não como um regime político, mas como uma forma específica de socialização que coloca exatamente no mesmo patamar indivíduos diferentes (em distintos aspectos) como cidadãos. Nos regimes democráticos realmente existentes, este mesmo patamar não se verifica; um cidadão, na prática, é diferente em direitos de outro, o que nos leva à conclusão de que a democracia, como forma de socialização, é impossível de ser verificada de fato em regimes políticos estabelecidos. Impossível, porém, como veremos, necessária.

A questão da democracia difícil de lidarmos, ainda mais se posta em relação com as demais formas de governo e regimes políticos, é que ela se assenta em um fundamento que, na

verdade, é sem fundamento ou, para usar uma expressão heideggeriana, o fundamento que é um abismo, um *Abgrund* (Heidegger, 1999).⁹ Não há, assim, na democracia, um princípio de governo que esteja baseado em qualidades (riqueza, honra, linhagem, capacidade distintiva); o que há, de fato, é um nivelamento a partir da ideia de igualdade, tal como observou Rancière (1996). A igualdade é o fundamento que nivela a todos democraticamente, justamente por que parte do pressuposto de que são iguais inclusive àqueles que são, em outros aspectos, desiguais. Isso não se refere, por exemplo, à desigualdade entre os que são cidadãos distintos (princípio da aristocracia) em comparação aos ricos (princípio da oligarquia), mas à inclusão, nesta estranha igualdade, daqueles que não são nem distintos, nem ricos, nem nada. Simplesmente são suas próprias existências. Este argumento está claramente presente em Platão e em Aristóteles, para os quais os indivíduos são naturalmente desiguais e tais desigualdades podiam ser verificadas politicamente nas formas de governo, exceto na democrática. Parece que, nesse sentido, a democracia representava uma quebra na hierarquia derivada da natureza das coisas, o que leva Platão, inclusive e de forma indignada, a relegar a democracia, na ordem das formas de governo existentes, à condição de antessala da tirania.

A igualdade como fundamento da democracia é, num sentido heideggeriano, um *Abgrund*, uma vez que este fundamento se assenta, como dissemos há pouco, em um abismo. Assim, se a igualdade é fundamento e o fundamento é igualdade, para usarmos a fórmula do filósofo alemão, a igualdade não pode ter o seu fundamento fora de si mesma, o que significa, no limite, que o sentido de igualdade varia de experiência para experiência democrática. Nas democracias representativas liberais, a igualdade está baseada no princípio “todos são iguais perante a lei”, o que significa algo diferente de “todos são iguais”. Neste caso, a lei é o meio de ser igual; um meio que, na verdade, não é propriamente um meio, mas um obstáculo à igualdade.

A percepção da igualdade democrática como *Abgrund* é fundamental à compreensão da dualidade de sentidos acima expressa. Por um lado, a igualdade como fundamento da democracia deve ser entendida no sentido de que a “igualdade” nunca alcançará um significado último, pois é sempre um significante à espera de significados provisórios e contingentes. É justamente por essa ausência de sentidos finalísticos – pelo fato de que igualdade é um significante que não tem qualquer significado *a priori*, mas sempre dependente de uma situação contingente e precária para ser significada –, que distintos regimes democráticos enunciam distintas formas de igualdade. Por outro lado, no que tange à igualdade como horizonte de uma

⁹ Em outro lugar, tratamos com mais detalhes a influência de Martin Heidegger para a teoria política pós-estruturalista, com especial ênfase a sua noção de *Abgrund* (Mendonça, Linhares e Barros, 2016).

democracia ainda não cumprida, novas possibilidades de significações constituem discursos emancipatórios e igualitários em nome daqueles cuja distribuição da igualdade não é verificada, como veremos a seguir.

Antes, passemos para o último ponto a respeito da igualdade como fundamento democrático. Este refere-se ao lugar da igualdade em todo regime automeado democrático. Nosso ponto de partida para estabelecer este lugar é novamente Rancière (2004, 1996). Para o filósofo francês, a igualdade não é um *locus* onde devemos chegar ou uma condição a alcançar, mas um ponto de partida. Aliás, para Rancière, a desigualdade somente é possível tendo em vista a igualdade: “a igualdade é a condição da própria desigualdade. Para obedecer a uma ordem, é preciso compreendê-la e compreender que devemos obedecê-la. Então, precisamos de um mínimo de igualdade sem o qual a desigualdade se tornaria vazia” (Rancière, 2004). A igualdade, portanto, se dá sobre o conteúdo do mandato entre aquele que manda e aquele que obedece; só se produz a desigualdade a partir de um consentimento originado na igualdade. Tal compreensão mútua (entre quem manda e quem obedece) está fundada no que Rancière – inspirado no educador francês do século XIX, Joseph Jacotot – chama de a igualdade das inteligências. Tal princípio, originalmente pedagógico, é levado por Rancière para o campo social. Assim, se, por um lado, a igualdade é a própria causa da desigualdade, por outro lado, é também a igualdade o meio de romper com a forma pela qual está estabelecida a partilha (desigual) do sensível: “[E]xiste política porque – quando – a ordem *natural* dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade que vem atualizar a *igualdade última* na qual assenta toda ordem social” (Rancière, 1996, p. 31 - grifos nossos). Esta igualdade última deve-se à igualdade de inteligências que se reflete na idêntica compreensão da ordem entre superiores e inferiores. Um pouco mais à frente no mesmo parágrafo: “É essa *igualdade* que corrói toda *ordem natural*” (Rancière, 1996, p. 31 - grifos nossos).

Ainda que, com Rancière, concordamos que devemos partir da igualdade como princípio democrático (para ele, em realidade, um princípio da política), contra Rancière, não acreditamos que este fundamento se dê com base na pressuposição da igualdade das inteligências. Esta forma de conceber a igualdade é onipresente no argumento rancieriano; a política é possível pela igualdade das inteligências, da mesma forma que a política também é, visto que a desigualdade depende da igualdade. Assim, a igualdade transgride ao mesmo tempo que legitima a ordem. Mas por que uma condição meramente psíquica como a da igualdade das inteligências seria um fundamento suficiente, ou, ainda, válido, para as igualdade e desigualdade políticas?

Para nós, a igualdade é literalmente uma invenção, uma criação democrática. É uma decisão radical que torna politicamente iguais aqueles que, em outras dimensões, são “naturalmente” diferentes. Para se ser cidadão de uma democracia, basta-se ser uma presença; não é necessário qualquer título, posse, qualidade. A democracia é o reino da quantidade, das decisões tomadas por pessoas comuns, que estão em número maior, em qualquer sociedade, quando comparadas com aquelas que detêm riquezas, sabedoria, linhagem etc. A decisão da igualdade democrática é a mais radical e, por essa razão, a única verdadeiramente política, sem qualquer interferência ou fundamento externo a ela. Por exemplo, numa oligarquia, é necessário que existam ricos para que a forma de governo seja um reflexo de tal princípio, que é econômico e que, somente após, torna-se político. Numa aristocracia, é preciso haver cidadãos sábios e a ideia de sabedoria para, após, um governo ser fundado a partir desse princípio. Já na democracia, não há qualquer princípio além da política que a fundamente. A igualdade, sendo este princípio, é uma decisão propriamente política, um fundamento politicamente criado: uma invenção.

A igualdade democrática é a decisão por ignorar as desigualdades e as diferenças como princípio de poder. Notemos, no entanto, que ignorá-las não é o mesmo que negá-las: a democracia não apaga as desigualdades e as diferenças; ao contrário, as evidencia. É por essa razão que não basta enunciar a igualdade como fundamento democrático para vivermos em um mundo entre “iguais”. A igualdade democrática possível é a da enunciação de um fundamento político que sempre pode ser evocado quando situações de iniquidade ou de injustiça são percebidas. Sendo a igualdade uma invenção da democracia, esta é evocada em situações que não são em princípio políticas como, por exemplo, diferenças econômicas entre ricos e pobres. Quando afirmamos que a desigualdade econômica é um problema a ser enfrentado, somos-já sujeitos em uma operação política, ou seja, num processo de significação de um tipo de desigualdade que deve ser reduzido ou extinto. A igualdade como fundamento democrático é o dispositivo acionado sempre quando a pergunta “por que existe este tipo de desigualdade?” torna-se uma questão política, uma vez que a igualdade por princípio sempre-já autoriza qualquer sujeito a questionar distintas formas de desigualdade. Nesse sentido, ainda que a igualdade como fundamento não seja a verificação fática da igualdade – e nem deveria, pois, como vimos, a própria igualdade não possui um sentido final –, ela autoriza a sua atualização, a partir do sentido contingente daqueles que a evocam.

É nesse momento que surge a segunda face da dualidade acima aludida, a qual chamamos de *a igualdade como horizonte de uma democracia ainda não cumprida*. Para

compreendermos tal horizonte, é preciso analisarmos a construção da “vontade” dos iguais, a qual se dá a partir da articulação política de um povo (Laclau, 2013; Laclau e Mouffe, 2015).

Primeiramente, horizonte. Horizonte não é absolutamente um ponto de chegada definido, um projeto delimitado a ser cumprido. Nesse sentido, não há qualquer possibilidade de efetivação de uma “democracia” completa, da mesma forma que resulta impossível uma “igualdade” final. O horizonte aponta ao mesmo tempo para o impossível e para o necessário: democracia e igualdade, nesse sentido, são impossíveis e necessárias. A impossibilidade se dá pelo mesmo argumento acima exposto do *Abgrund* heideggeriano: não há um fundamento último tanto para democracia como para igualdade e é justamente essa ausência de fundamento final que torna possível a existência de fundamentos precários e contingentes. A necessidade está na tentativa sempre ineficaz de fechamento de sentidos, que permanecem estruturalmente abertos, incapazes de dominar o campo. A política, neste particular, é uma possibilidade presente em um mundo de sentidos sempre abertos. Este é o caráter do horizonte: uma permanente abertura a um futuro imprevisível.

Tendo em vista a abertura radical que indica a ideia de horizonte, torna-se possível a produção de vontade, esta última, da mesma forma, radicalmente aberta. No contexto desta discussão, vontade é sempre coletiva, a expressão de uma subjetividade popular contingente. Dessa forma, a vontade dos iguais é o resultado da articulação de sentidos a partir da construção de significantes vazios¹⁰ que simplificam um sem número de demandas até então dispersas.

A questão fundamental acerca da vontade dos iguais refere-se à estrutura de sua ocorrência. Trata-se, primeiramente, da constituição de uma subjetividade política sistemicamente elusiva. Assim, a vontade produzida depende da hegemonização de certos significantes presentes em uma cadeia de equivalências, cujos sentidos, se somados, são sumamente mais ricos e heterogêneos do que aqueles expressos pela vontade dos iguais. Esta exerce um papel de representação, no sentido que Laclau e Mouffe (2015) atribuem a toda hegemonia, cuja operação veremos a seguir. Antes, porém, duas questões merecem destaque: a primeira, que chamaremos de a imagem da vontade dos iguais e, a segunda, quem são os “iguais” que a evocam.

¹⁰ Para Ernesto Laclau, significantes vazios são significantes sem significado que, ainda assim, fazem parte de um processo discursivo de significação. No ensaio “Por que os significantes vazios são importantes para a política”, Laclau (2011) estabelece uma relação de igualdade entre significantes vazios e hegemonia. No decorrer deste artigo, utilizaremos precipuamente o termo hegemonia, o qual, chamamos aqui a atenção, poderá *grosso modo* ser substituído por significantes vazios.

A imagem da vontade dos iguais é a de uma manifestação de tipo populista, ou seja, aquela que se reivindica “o povo” contra os seus inimigos. Dessa forma, um protesto de professores por aumento de seus salários e pela qualificação do ensino não é um exemplo da expressão da vontade dos iguais, assim como qualquer manifestação identitária não pode ser igualmente confundida como tal. O que marca a construção da vontade dos iguais é a articulação de múltiplas demandas em nome de uma igualdade que não está sendo verificada pelo poder político. A vontade dos iguais redundando na constituição de um espaço político de enunciação discursiva apartado e antagônico em relação aos canais ordinários da representação política. Não há qualquer conteúdo político dado antes da articulação diferencial que produz o discurso populista da vontade dos iguais; este será conhecido como resultado da própria articulação, como veremos na sequência desta seção. Já os “iguais” que evocam a vontade dos iguais são, de fato, aqueles que reivindicam a igualdade como fundamento da democracia. Reivindicam a igualdade que alegam já deveriam tê-la por serem iguais ainda que, de fato, sejam desiguais. A vontade dos iguais é sempre um discurso político de inclusão, de combate às injustiças e, neste sentido, trata-se de um movimento populista igualitário.

Vejam agora a estrutura da articulação política da vontade dos iguais. Como dissemos acima, esta é inspirada nas lógicas da hegemonia, de Laclau e Mouffe (2015), e do populismo, de Laclau (2013), com variações que serão oportunamente apontadas. Assim, primeiramente para o filósofo argentino, uma formação populista origina-se a partir de demandas específicas – tais como, por exemplo, a ausência de saneamento básico, de escola, de posto de saúde em uma comunidade carente –, que se articulam, tendo em vista a frustração gerada pelo não acolhimento dessas pelas instâncias de poder.¹¹ Ainda que concordemos com a noção de “demanda social” como unidade mínima da análise de uma lógica populista que evoca a vontade dos iguais, entendemos ser desnecessária a ideia original do filósofo com respeito à conversão da demanda de “solicitação” para “exigência”. Isto por que é irrelevante saber se primeiramente houve um pedido que após converteu-se em exigência, até pelo fato de que muitas demandas já nascem como exigências desde o princípio. Sendo a análise laclauiana do populismo de caráter ontológico,¹² não haveria qualquer razão para tal conversão, o que

¹¹ Laclau parte da “demanda social” como unidade mínima de análise. Demanda tem dois sentidos: solicitação e exigência. Assim, primeiramente, é demandado (solicitado) da institucionalidade determinadas medidas, as quais, se não satisfeitas, podem gerar o segundo nível da demanda que é o da exigência. Este segundo nível, fruto da frustração de uma solicitação, é, para Laclau, condição fundamental do início da constituição de uma lógica populista (Laclau, 2013, ver p. 122-124).

¹² A análise do autor sobre o populismo teve o objetivo de ir além de qualquer empirismo, focando-se nos aspectos formais e ontológicos: “o conceito de populismo que estou propondo é estritamente formal, já que todas as suas características definidoras estão relacionadas exclusivamente a um modo específico de articulação – a privilégio da lógica equivalencial sobre a lógica diferencial – independentemente dos

denota um estranho “etapismo”. Só interessa à formação populista demandas no sentido de exigências e, neste sentido, em nossa análise, toda demanda é sempre-já uma exigência.

As demandas que compõem a vontade dos iguais são demandas por igualdade e por inclusão.¹³ São demandas daqueles que reivindicam que a igualdade, como fundamento democrático, reflita em políticas de inclusão, de reconhecimento: que os iguais sejam percebidos pelo Estado não somente iguais “em tese” (formalmente iguais), mas que essa igualdade fundamental seja o meio para acessar recursos que lhe são negados. Nesse sentido, existem desigualdades materiais de toda ordem que eles buscaram minimizar, pois politicamente existe esse espaço.

Não é, por exemplo, seguindo as leis e a estrutura da economia que haverá inclusão econômica e social, mas é somente pelo rompimento que a política representa (no sentido em que estamos propondo) que mudanças efetivas se tornam possíveis. Rompimento político significa a necessidade de construir novos canais de expressão aparte e contrários dos canais tradicionais, tais como os parlamentos. Não há qualquer condição de mudar o jogo seguindo as regras do mesmo; é necessário que o tabuleiro seja lançado para o ar ou que suas regras sejam drasticamente alteradas e ambas as alternativas são somente possíveis se o que está dado como certo for questionado e deslocado.

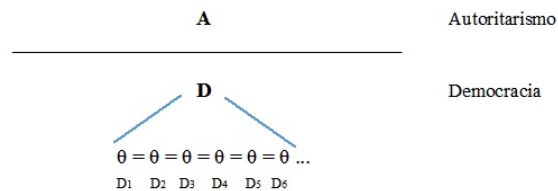
Dito isso, vejamos agora a articulação entre as demandas que geram o discurso populista da vontade dos iguais. Primeiramente, a articulação é sempre entre demandas distintas, no sentido que Laclau e Mouffe (2015) atribuem ao processo equivalencial como aquele que é estabelecido entre diferenças. Tal processo é sempre contingente, ou seja, não há qualquer previsibilidade, condição *a priori* ou ainda identidade com privilégio de liderança. As demandas estabelecem uma relação de articulação, pois têm ponto ou pontos de antagonismo em comum. Esses pontos de antagonismo igualmente não podem ser determinados de forma apriorística, pois também dependem dos tipos de demandas articuladas (ainda que o Estado sempre exercerá papel destacado no pólo antagônico, visto que as características inclusivas das demandas que evocam a vontade dos iguais direcionam-se ao Estado em suas mais distintas esferas de ação).

A articulação de demandas é uma operação que pressupõe a ocorrência concomitante de duas lógicas distintas: a da equivalência e a da diferença (Laclau e Mouffe, 2015). A primeira

conteúdos reais que se articulam. Este é o motivo pelo qual [...] afirmei que o ‘populismo’ é uma categoria ontológica e não ôntica” (2005, p. 44).

¹³ Isso significa que a vontade dos iguais é um tipo de populismo de esquerda cujo objetivo, ao contrário de experiências populistas conservadoras e retrógradas, é incluir os “iguais” excluídos, no sentido da dualidade da igualdade como abordamos acima.

representa a suspensão da diferença de cada demanda articulada (tal suspensão é essencial para que haja a própria articulação). Já a lógica da diferença indica justamente que a articulação é um processo que ocorre entre diferenças, o que sugere uma prática sempre instável, precária e contingente.



No diagrama acima, temos a representação de um processo articulatório. A linha contínua que separa “Autoritarismo” e “Democracia”, é chamada de antagonismo. Segundo Laclau e Mouffe (2015), só há política na medida em que existem relações antagônicas. O antagonismo é uma presença que nega uma existência. No caso de nosso exemplo, as demandas articuladas abaixo da linha antagônica têm em comum a luta contra o regime autoritário que as nega ou que é incapaz de satisfazê-las. O antagonismo, portanto, é a *prima ratio* para a existência da política.

Os círculos acima de “D1=D2=D3...D6...” representam cada uma das demandas articuladas. Notemos que cada círculo possui duas metades divididas por uma linha central. A metade acima indica a relação equivalencial, ou seja, cada uma das demandas articuladas suspende suas particularidades para tornar-se um pólo da relação equivalencial. Já a metade abaixo representa que, ainda que articuladas, cada demanda mantém sua diferença em relação às demais. “D” é o ponto nodal, o qual, na linguagem de Laclau e Mouffe (2015), é um ponto discursivo privilegiado que representa todas as demandas articuladas na cadeia. Este assume a função da representação hegemônica, ou seja, uma representação que não é o resultado da soma das demandas, num sentido quantitativo, mas, sob um ponto de vista qualitativo, exerce a tarefa de representar o que lhe é incomensurável (Laclau, 1990). Em nosso exemplo hipotético, a democracia é este ponto nodal que unifica as demandas contra o inimigo comum, o autoritarismo. A luta pela democracia, nesse sentido, é vista, por cada demanda, como a possibilidade do seu cumprimento, mesmo que “democracia” não signifique (não significa e nunca significará) o cumprimento específico de cada uma delas.

Uma questão fundamental no processo articulatório é que o mesmo deve ser visto sempre como precário e contingente. Dessa forma, não há qualquer demanda ou identidade que tenha qualquer prioridade no processo de representação hegemônica. Em nosso exemplo, a luta pela democracia ter-se tornado o ponto nodal significou que, entre as demandas articuladas, esta, insistimos, de forma contingente, passou a exercer a tarefa de representação hegemônica que poderia ter sido exercida por qualquer outra, mas que coube, naquelas circunstâncias, à luta pela democratização de um Estado que passava por um regime autoritário.

Entendemos ser o processo articulatório, no sentido expresso por Laclau e Mouffe (2015), o meio mais adequado para compreendermos manifestações políticas que evocam a vontade dos iguais. Este processo redundando na constituição de um povo, uma identidade política que reivindica ser a expressão de uma totalidade em última medida impossível.

5 Considerações

Neste texto, apresentamos a vontade dos iguais, um tipo particular de populismo igualitário. Nossa intenção, a ser desenvolvida em trabalhos futuros, é tornar a estrutura da ocorrência da vontade dos iguais como uma hipótese explicativa às manifestações de massa, tais como as que rapidamente mencionamos na introdução. Esperamos que seja breve este futuro.

Referências

- CRITCHLEY, Simon. **Infinitely demanding**: ethics of commitment, politics of resistance. London/New York: Verso, 2012.
- CROUCH, Colin. **Post-democracy**. Cambridge: Polity Press, 2004.
- DAHL, Robert A. **Sobre a democracia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo/Brasília: Intermeios/CNPq, 2015.
- LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto. Populism: what's in a name? In: PANIZZA, Francisco (Ed.). **Populism and the mirror of democracy**. London: Verso, 2005. p. 32-49.

- LACLAU, Ernesto. **New reflections on the revolution of our time**. London: Verso, 1990.
- MENDONÇA, Daniel de; LINHARES, Bianca de Freitas e BARROS, Sebastián. O fundamento como “fundamento ausente” nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau. **Sociologias**, v. 18, nº 41, jan/abr 2016, p. 164-194.
- MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: Verso, 2000.
- MICHELS, Robert. **Sociologia dos partidos políticos**. Brasília: UnB, 1982.
- MUDDE, Cas. The Populist Zeigeist. **Government and Opposition**, v. 39, nº 4, 2004, 541-563.
- RANCIÈRE, Jacques. Sur le maitre ignorant. **Multitudes**: revue politique, artistique, philosophique, Paris, nov. 2004. Disponível em: <http://www.multitudes.net/Sur-Le-maitre-ignorant/>. Acesso em: 21 jun 2016.
- _____. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SARTORI, Giovanni. **Teoria democrática**. São Paulo/Lisboa: Editora Fundo de Cultura, 1965.
- SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- TAGGART, Paul. **Populism**. Buckingham: Open University Press, 2000.