

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUCAS TORRISI GOMEDIANO

Visões de mundo em conflito

São Paulo
2023

LUCAS TORRISI GOMEDIANO

Visões de mundo em conflito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Endo

São Paulo
2023

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gomediano, Lucas Torrisi

Visões de mundo em conflito / Lucas Torrisi Gomediano; orientador Paulo
Cesar Endo. -- São Paulo, 2023.

102 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo,
2023.

1. Filosofia Política. 2. Conflito social. 3. Participação política. 4. Metapsicologia.
I. Endo, Paulo Cesar, orient. II. Título.

Nome: GOMEDIANO, Lucas Torrisi

Título: Visões de mundo em conflito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

DEDICATÓRIA

A todos que vieram de onde eu vim.

A todos que seguem comigo na mesma direção.

AGRADECIMENTOS

A Paulo Cesar Endo, que me acolheu desde a iniciação científica e que desde então me vem orientando neste caminho sinuoso chamado psicanálise.

A Paulo Henrique Fernandes Silveira, por sua avaliação e importantes apontamentos e sugestões apresentadas no exame de qualificação de mestrado e por aceitar o convite também para participar da banca de defesa de mestrado.

A Tales Afonso Muxfeldt Ab'Sáber, José Sérgio Fonseca de Carvalho e Felipe Corral de Freitas, por aceitarem o convite para participar da banca de avaliação desta dissertação de mestrado.

A Mee, Raquel e Tora, grandes amigas, amores da minha vida, fundamentais companhias ao longo de minha jornada.

A Guilherme, meu amigo de mais longa data, que melhor do que ninguém sabe de minhas dificuldades e tropeços ao longo deste caminho, mas que nunca deixou de me acompanhar. Assim como a Marcelle, sua companheira, e Maya e Olívia, suas meninas, cujo apoio em momento de necessidade foi fundamental para mim. Essa é a família que eu encontrei ao longo da vida.

A João Daniel, que nunca me negou café, cujo exemplo da distância que um periférico pode percorrer, na vida, na militância e na academia, sempre me inspiraram, e cujos pescotapas não me deixaram ceder nos momentos de fraqueza.

A Zé Yoshitake, companheiro nos momentos de *drunken go*, momentos que me permitiram manter o foco e me desenvolver como pessoa.

A Bruno, Carla, Christiana, Deborah, Flávia, Julia, Lilian, Luciano, Maico, Tania e Xixo, coorientandos, colegas e companheiros com quem tanto aprendo e que tanto me ajudam.

A Julia Catani, cuja escuta ao longo dos anos me ajudou a sublimar minhas questões neste trabalho, um sonho que já pareceu tão distante, mas que agora se concretiza, em grande parte devido ao seu suporte.

A Fabienne Ohki, cujos cuidados contribuíram para que hoje eu estivesse onde estou.

A Gustavo, Joana, Olívia, Ronaldo, Valéria e tantos outros trabalhadores da Universidade de São Paulo que nos auxiliam em tantas coisas e de tantos modos e sem os quais não seria possível qualquer atividade acadêmica.

A Adriana, Cléber e Tania, cujo café foi o combustível de parte considerável deste trabalho e cujo *trailer* é o porto seguro do estudante do Instituto de Psicologia.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que financiou este trabalho e me permitiu que eu me dedicasse à pesquisa necessária para sua realização.

Para quién canto yo entonces,
Si los humildes
Nunca me entienden? [...]
(SUI GENERIS, “Para quién canto yo entonces”, 1974)

[...] Sabemos que até agora a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas deste mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mudança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro. (FREUD, 2014a, p. 26)

RESUMO

GOMEDIANO, Lucas Torrisi. **Visões de mundo em conflito**. 2023. 102 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Neste trabalho, seguindo a trilha de Jacques Rancière, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau, focalizamos o conceito de política como o nome de um determinado modo de confronto entre sujeitos. Trata-se de um confronto sobre o próprio significado de o que são as relações entre os sujeitos e o que cabe a cada um numa sociedade. Estudamos aqui a política considerando os conceitos de Rancière de política, política, partilha do comum e partilha do sensível, assim como os conceitos de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau de política e equivalência. Na primeira parte da dissertação, abordando a obra desses filósofos, então, definimos a que fenômeno nos referimos. Na segunda parte, abordamos os fenômenos apresentados na discussão filosófica do ponto de vista da psicanálise, considerando a teoria freudiana e os desenvolvimentos propostos pelo teórico crítico alemão Herbert Marcuse, o psicanalista francês Jean Laplanche e o psicanalista argentino León Rozitchner. Nossa hipótese é que a política é um confronto de vida e morte acerca de visões de mundo divergentes, que implicam formas específicas de subjetivação e de formação de massa.

Palavras-chave: Filosofia Política. Conflito social. Participação política. Metapsicologia.

ABSTRACT

GOMEDIANO, Lucas Torrisi. **Worldviews in conflict**. 2023. 102 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This dissertation thesis follows the path of Jacques Rancière, Chantal Mouffe, and Ernesto Laclau in analyzing the concept of politics as the name of a specific form of confrontation between individuals. This is a confrontation about the very meaning of what the relationships are between these individuals and about their role in a society. We will analyze politics using Rancière's concepts of police, politics, distribution of the common and distribution of the sensible, as well as Chantal Mouffe, and Ernesto Laclau's concepts of politics and equivalence. In the first part of this work, we will assess these philosophers' works to define what phenomenon we are discussing. In the second part, we will evaluate the phenomena presented in the philosophical part of the dissertation from a psychoanalytical point of view, evaluating Freud's theories and their developments as proposed by German critical thinker Herbert Marcuse, French psychoanalyst Jean Laplanche, and Argentine psychoanalyst León Rozitchner. Our hypothesis is that politics is a life and death confrontation between conflicting worldviews that result in specific forms of subjectification and of forming the masses.

Keywords: Political Philosophy. Social Conflict. Political Participation. Metapsychology.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	11
2. O drama da política.....	21
2.1. O problema das partes	21
2.2. A política como uma questão de fala	27
2.3. Polícia e política: cosmos e caos na teoria rancièriana	31
2.4. Dramaturgia da ágora	35
3. Saltando o abismo	44
3.1. Equivalência.....	51
3.2. Confronto	57
3.3. Um grau no interior das massas	60
4. Como nossos pais?.....	65
5. A lua e as fogueiras.....	81
6. Não a paz, mas a espada	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

1. Introdução

[...]
 Se non ci ammazza i crucchi,
 Se non ci ammazza i bricchi,
 Quando saremo vecchi
 Ne avrem da raccontar [...]
 (I GUFFI, “Se non ci ammazza i crucchi”¹, 2004)

[...]
 Por que vocês não sabem
 Do lixo ocidental?
 Não precisam mais temer,
 Não precisam da solidão,
 Todo dia é dia de viver.

Eu sou da América do Sul.
 Eu sei, vocês não vão saber. [...]
 (NASCIMENTO, “Para Lennon e McCartney”, 1970)

Na modernidade, a noção predominante de conhecimento se liga ao valor de controle: sabe-se de fato aquilo que possa ser controlado. Tal concepção de conhecimento, fundante das ciências modernas, advinda da metafísica cartesiana, não impactou apenas a metafísica e a filosofia natural, resultando na atual tecnocracia e na interdependência entre ciência e tecnologia, tão aceita e naturalizada nos dias de hoje (LACEY, 2008). Essa mesma concepção também influenciou a filosofia prática, sobretudo a filosofia política.

Em um mundo em que o objeto de conhecimento está atrelado ao que é passível de controle, a teoria política se apresenta como o estudo da organização da sociedade e sua gestão. Ou seja, a política, nesse ponto de vista, diz respeito ao Estado e suas instituições, sua gênese, suas condições, suas características ou seu bom ou mau funcionamento.

Essa linha da filosofia política se fortaleceu, como apontam Rancière (2018) e Mouffe (2015), sobretudo a partir de meados da década de 1970, em que o rescaldo do arrefecimento da Guerra Fria, a suposta morte das grandes ilusões, pouco antes da queda do regime soviético, apresentaria ao mundo o capitalismo não como uma possibilidade à qual se poderia opor outras, mas como fato incontestado, uma “verdade neutra”, e o Estado liberal, como fato incontornável, resultado necessário da organização humana em comunidades.

Nesse contexto, o neoliberalismo e sua contraparte, a chamada terceira via da social-democracia, afirmam que as disputas sobre como se deve organizar a sociedade e as tentativas

¹ Música popular da Resistência Italiana, de autoria desconhecida, recolhida por Dario Fo em 1943. Foi gravada originalmente pelo grupo musical e cômico I Guffi, originalmente, em 1965.

de grandes mudanças não seriam objetos de estudo, e muito menos de prática, visto que uma questão ultrapassada e resolvida pela própria história, e a produção intelectual, tanto dentro como fora da academia, dever-se-ia dedicar à gestão da sociedade burguesa tal qual organizada no Ocidente. Em torno de um mercado global, uma naturalização das instituições liberais e de um “consenso ao centro” (MOUFFE, 2015, p. 33 *et seq.*), as teorias políticas deveriam abdicar de uma tentativa de construção de utopias e se concentrar na gestão de nossas distopias.

Resumindo, *grosso modo*, a noção de Rancière (2018) de pós-democracia, passamos de projetos de democracia para os de *demografia*: as teorias políticas não lidam mais com sujeitos que convivem em uma dada comunidade, mas com números e estatísticas. Tudo pode ser contabilizado, e qualquer comunidade pode ser completamente mapeada e reconstituída matematicamente, sem sobra, sendo tudo previsível, mesmo os desvios e exceções do comportamento esperado de cada indivíduo.

Então, para essa “política científica”, ligada a modelos neoliberais de sociedade, sobretudo baseados na economia, a política seria o estudo de modelos explicativos e técnicas de gestão dessa quantificação, esporadicamente celebrada e validada em eleições, que passam a ser grandes “pesquisas de opinião” sobre prioridades, mas não a oposição entre visões de fato divergentes sobre a sociedade (MOUFFE, 2015).

Essa concepção de sociedade trata-a como homóloga das empresas, compreendendo a política como a ciência da administração pública, naturalizando o Estado democrático de direito como produto necessário da história (e não como contingência), cuja função é a gestão de litígios e destinação ou não de recursos pelos meios administrativos ou jurídicos adequados.

O Estado liberal, o Estado jardineiro, como diz Bauman (1999), é o produto de uma visão de que a política é sinônimo de consenso e ordem. Sendo também “científico”, ou seja, natural e neutro, é atemporal e incontestável. Além de ordem, é cosmos. A perturbação da ordem deve ser dissuadida ou reprimida (podada pelo jardineiro), e a teoria política deve ser uma representação racional das relações humanas, sem restos, sem ambivalência, sem irracionalidade.

Nessa visão de mundo calculável, apesar da concepção individualista oriunda do liberalismo, o indivíduo é reduzido a um indivíduo “médio”, e, portanto, igual aos demais, intercambiável. Um dos resultados da visão demográfica da política é uma situação em que, ao mesmo tempo em que os não especialistas se devem recolher à vida privada, produz-se a crença em um individualismo sem subjetividade, em que, apesar das diferenças de modos de vida, tais diferenças supostamente seriam desprovidas de conteúdo político ou social, pois todas as pessoas seriam idênticas.

A possibilidade de quantificação radical da sociedade considera as pessoas sem suas qualidades, exclui do cálculo tudo que marque uma particularidade. O resultado de uma sociedade completamente mapeada, em que tudo pode ser previamente considerado e projetado, é a ideia de uma sociedade em que o lugar, função e vontade de cada indivíduo pode ser precisamente estabelecido. O neoliberalismo baseia-se na crença de que está realizada a sociedade composta por um feixe congruente de indivíduos, em que cada um toma sua parte e exerce sua função própria para o funcionamento do todo.

O que Rancière (2018) denomina pós-democracia, Mouffe (2015, 2019) denomina pós-política:

[...] a política se tornou mera questão de gestão da ordem estabelecida, um domínio dos especialistas, e a soberania popular foi declarada obsoleta. Um dos pilares simbólicos fundamentais do ideal democrático – o poder do povo – foi minado, porque a pós-política elimina a possibilidade da luta agonística entre diferentes projetos de sociedade, que é a própria condição para o exercício de soberania popular. (MOUFFE, 2019, p. 39)

Longe de ser um conceito novo, como aponta Rancière (2018), esse tipo de visão de mundo tem um longo histórico, radicada no próprio início da filosofia política ocidental, sendo a peculiaridade do pensamento contemporâneo, diferentemente do que é encontrado na filosofia grega, que agora não é vista como projeto, mas como algo realizado.

A raiz do projeto pós-político é a retomada de uma compreensão do projeto antipolítico da filosofia grega, conforme apresentado tanto por Platão como por Aristóteles, segundo Rancière.

O aspecto de realização do projeto antipolítico platônico que nossa sociedade herdou é a compreensão de que a sociedade deve ser governada por especialistas. Para Platão, esse especialista no bem do homem seria o filósofo, enquanto que, para nossa cultura, seriam os técnicos: economistas, juristas, especialistas em políticas públicas das mais diversas áreas, estatísticos, médicos, engenheiros etc. O que está em jogo nessa visão de como uma sociedade deve ser ordenada é a defesa de que há aqueles que têm o direito à palavra, e aqueles que não. Aqueles que detêm um conhecimento sobre o bem comum, e aqueles que não. Aqueles que devem conduzir a comunidade, e aqueles que, conduzidos, devem exercer outras funções e manter a sociedade em movimento. Aqueles que tem a posse da *palavra*, e aqueles que tem apenas *voz*. Aqueles que *falam*, e aqueles que *mugem*. Aqueles que podem entender, e aqueles que devem apenas escutar. A *politeia* platônica e a contemporânea pressuporiam uma divisão social que vetaria necessariamente a participação de alguns, pois não detêm a palavra de uma

forma propriamente humana, mas são um tipo especial de gado na *pólis*. Nas palavras de Rancière,

[...] Há política porque o *logos* nunca é apenas a palavra, porque ele é sempre indissolúvelmente a *contagem* que é feita dessa palavra: a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta.

[...] Entre a linguagem daqueles que têm um nome e o mugido dos seres sem nome, não há situação de troca linguística que possa ser constituída, não há regras ou código para a discussão. Esse veredito não reflete apenas a obstinação dos dominantes ou sua cegueira ideológica. Exprime estritamente a ordem do sensível que organiza sua dominação, que é essa dominação. [...] (2018, p. 36-38)

A herança aristotélica diz respeito a uma concepção de que a *politeia* é a organização de uma comunidade em que a cada um cabe uma função adequada na produção do bem comum e uma participação apropriada em sua parte do bem comum:

[...] A política começa justamente onde se para de equilibrar lucros e perdas, e se cuida de repartir as partes do *comum*, de harmonizar segundo a proporção geométrica as partes de comunidade e os títulos para se obter essas partes, as *axiai* que dão direito à comunidade. Para que a comunidade política seja mais do que um contrato entre os que trocam bens ou serviços, é preciso que a igualdade que nela reina seja radicalmente diferente daquela segundo a qual as mercadorias se trocam e os danos se reparam. [...]

[...] O que os “clássicos” nos ensinam é, antes de mais nada, o seguinte: a política não se ocupa dos vínculos entre os indivíduos, nem das relações entre os indivíduos e a comunidade, ela diz respeito a uma contagem das “partes” da comunidade [...] (RANCIÈRE, 2018, p. 19-21)

O resultado presente da conciliação dessas duas raízes da política ocidental na era do neoliberalismo é a compreensão da política como contabilização e coordenação das partes da sociedade, atribuindo a cada um o seu, de maneira supostamente neutra.

De acordo com esse entendimento, a política seria a promoção da harmonia e do consenso entre as diversas partes da sociedade no interior de um espaço geográfico delimitado e através de instituições estabelecidas.

Como já dissemos, seguindo as exposições de Rancière (2018) e Mouffe (2015), essa visão da política é vista não como projeto, mas como fato, como algo realizado. Como mostra Mouffe (2015), apesar de tal opinião neoliberal extravasar para além do campo neoliberal propriamente dito e contaminar o pensamento de outras linhas políticas, ao mesmo tempo o crescimento do populismo de direita evidencia que estamos longe de tal realização: a própria tensão entre a afirmação no discurso e a negação na prática das direitas políticas coloca em cheque a própria possibilidade de sua realização e leva ao questionamento de se essa seria de

fato a definição correta de política. O equívoco dessa definição de política está justamente em pretender que o termo designe um processo de univocidade.

O foco de diversas teorias políticas na possibilidade de produção de consensos ocorre com mais destaque em sociedades com alguma tradição política, ou que reivindicam alguma tradição política. São teorias que tomam como objeto destacado o Estado, suas instituições e seu melhor funcionamento. Nesse sentido, reivindicam tal univocidade para assim justificar e naturalizar as instituições atualizadas em sua cultura. Como afirma Rancière,

[...] Quando não se limita a comentar alguns textos, ilustres ou esquecidos, de sua própria história, a filosofia política restaurada quase não parece levar sua reflexão além dos argumentos comuns de qualquer administrador do Estado sobre a democracia e a lei, sobre o direito e o Estado de direito. Em suma, ela parece sobretudo assegurar a comunicação entre as grandes doutrinas clássicas e as formas de legitimação usuais dos chamados Estados de democracia liberal. [...] (2018, p. 7)

Tal tentativa de legitimação de uma determinada organização social perde de vista o que é de fato essencial e o único elemento estável nos diversos fenômenos que se denominam de políticos: a plurivocidade.

Como afirma Rancière, a política só ocorre pela impossibilidade de comensurabilidade na partilha do bem comum entre as partes da sociedade. O resto dessa tentativa falha de comensuração entre as partes sói transformar-se em objeto de um litígio, em que a parte privada do que lhe cabe e do reconhecimento de seu prejuízo na partilha do comum reclama a igualdade entre os sujeitos prejudicados e privilegiados na partilha. A política, nesse contexto, é o nome que se dá ao próprio litígio.

Não se trata de um litígio jurídico, no interior das instituições entre partes definidas e estáveis da sociedade. Não se trata de uma disputa judiciária em torno de uma causa, como tenta dar vazão para isso o Estado democrático de direito, em sua tentativa de anular o litígio e reafirmar a comensurabilidade das partes e a homogeneidade dos sujeitos que participam da comunidade. O litígio que define a política é o seu extremo oposto: a evidenciação de uma diferença entre partes da sociedade que não são reconhecidas pelas instituições da comunidade, uma disputa em torno de fazer notar um dano invisível na própria partilha da sociedade decorrente de um *desentendimento*.

Esse é o tema abordado no próximo capítulo desta dissertação. Para começar a delinear nosso conceito de política, partiremos, então, do estudo do livro *O desentendimento*, de Jacques Rancière (2018), originalmente publicado em 1995.

Na capítulo 3, recorreremos à obra do filósofo argentino Ernesto Laclau e da filósofa belga Chantal Mouffe, em diálogo com a teoria rancièriana do desentendimento. Em sua obra *Sobre o político*, Chantal Mouffe afirma que

[...] Para agir politicamente, as pessoas precisam ser capazes de se identificar com uma identidade coletiva que ofereça uma ideia de si próprias que elas possam valorizar. O discurso político não tem para oferecer apenas somente programas políticos, mas também identidades que possam ajudar as pessoas a compreender o que estão vivenciando e lhes dê esperança para o futuro. (2015, p. 24)

Ou seja, para a filósofa belga, assim como para o francês abordado no capítulo 2, a constituição da política passa sempre por uma identificação, a assunção subjetiva de uma pertença a um grupo, uma parte de uma comunidade, a comunhão com uma visão de si e de suas necessidades.

Para ela, as identidades coletivas seriam identidades fundadas pela experiência dos sujeitos nos papéis sociais em que são postos. Trata-se do modo como as pessoas aprendem a entender e ler o mundo de acordo com sua história, sua experiência no seio de sua comunidade, do modo como sua subjetivação em um papel social condiciona como elas são capazes de compreender e perceber a realidade externa.

Sua abordagem é antiessencialista em uma dupla acepção: por um lado, não recorre a uma essência do social, visto que a sociedade é um conjunto de práticas contingentes historicamente condicionadas, não sendo a expressão de uma verdade intrínseca, podendo o social sempre ser organizado de outra maneira; por outro, não existem identidades coletivas pré-estabelecidas antes das articulações entre os sujeitos, não sendo os papéis sociais nem a ação política manifestações da verdade da condição humana, mas um conjunto de práticas e reações afetivas que emergem da própria relação entre sujeitos concretos. O que, ao mesmo tempo, implica que a sociedade não é nunca definitivamente constituída, mas se institui constantemente pelas práticas sociais.

O que está em primeiro plano para Laclau e Mouffe, e que nos interessa principalmente, é que a política é um campo de conflitos. Sua teoria, assim como a de Rancière, descarta o consenso tanto como fato realizado quanto como meta da política.

Partimos, neste texto, da hipótese de que desentendimento, conflito e instituição são as questões centrais para a compreensão do político, e que a abordagem das obras desses autores nos permitirá melhor delimitar esse objeto fugidio denominado política. Tendo em mãos uma melhor definição do que é esse fenômeno, poderemos, nos capítulos posteriores, arriscar uma abordagem psicanalítica do tema.

O primeiro passa é dado no capítulo 4, em que buscamos estabelecer um diálogo entre os filósofos abordados nos primeiros capítulos com as teses de Laplanche (s.d., 1985, 1988, 2018a, 2018b; LAPLANCHE; PONTALIS, 1990) e Marcuse. Nossa intenção é, nesse capítulo, esboçar uma explicação do que seria uma partilha do comum e daquilo que Rancière denomina polícia de um ponto de vista que dialogue com a psicanálise. Como viemos a ocupar uma determinada posição numa sociedade e como se “herda” o entendimento de sociedade e a aceitação das leis envolve questionar o conceito de filogênese em psicanálise e o papel das fantasias na vida em comunidade.

No capítulo 5, penúltimo capítulo desta dissertação, abordamos, então, como se dá o confronto entre sujeitos, retomando o tema com base na compreensão do psicanalista argentino León Rozitchner, que inverte a máxima clausewitziana de que a guerra seria a continuação da política por outros meios, demonstrando que, em verdade, a política é a continuação da guerra por outros meios. Para tanto, referimo-nos a “Totem e tabu” (FREUD, 2012), e tentamos apresentar como a sociedade se inicia com uma guerra, e a política é a sua continuação como trégua, sempre provisória e instável, em que a violência e a desconfiança entre os membros da massa não podem ser completamente extintas.

Cabe aqui um último esclarecimento para encerrar esta introdução. As teorias políticas do consenso criticadas por Rancière, Laclau e Mouffe – sobretudo Mouffe (2009, 2015) – são produtos de um espaço e de um tempo específicos. São a busca de universalização da experiência europeia e estadunidense a partir da década de 1970. O que Anthony Giddens, Ulrich Beck, Jürgen Habermas, John Rawls e mesmo Francis Fukuyama têm em comum é a experiência do polo Estados Unidos-Europa do pós-guerra e em meio ao declínio da União Soviética.

No caso americano, o bipartidarismo de quase dois séculos estabelece duas opções similares, e a discussão “racional” e a “escolha ou adesão individual”, de acordo com as ideias do liberalismo arraigado no país, criam uma situação tal em que o consenso pode ser apresentado como projeto factível, apesar de, como Butler (2019) aponta, a tranquilidade da democracia americana se fundamentar na exportação da guerra e da morte. A discussão política é uma questão de uma elite cultural e econômica que ignora a violência e questões sociais e raciais históricas do país, que, quando consideradas, o são como um problema superável pelo debate racional entre partes interessadas na solução final do conflito.

No caso europeu, a experiência de duas guerras que levaram o continente a ruínas serviu de freio para disputas encarniçadas. O consenso aparece como um conceito para que não se repita o erro dos excessos ocorridos num período “anterior” (mesmo que não tão anterior assim,

visto que essas teorias são contemporâneas ao salazarismo e ao franquismo e das lutas coloniais). O conceito de consenso é uma recusa do confronto constitutivo da política. Uma teoria do consenso confunde este com o que de fato ocorre: tolerância. Indulgentemente tolerar a presença do outro não é aceitar o que o outro diz, não é concordar, não é buscar um meio termo. As democracias ditas “maduras” da Europa não encontram um ponto de equilíbrio, um meio termo, ou uma solução de compromisso, mas dissimulam a agressividade entre as partes da sociedade.

A vivência da realidade latino-americana, por outro lado, não nos permite virar o rosto para não ver a agressividade e violência inerentes à política. Eis o testemunho do psicanalista argentino León Rozitchner sobre os golpes militares na América Latina:

América Latina é a expressão mais acabada da morte que o sistema contém como sua verdade, e que aparece sem disfarce, com sua raiva e ferocidade antes encobertas, nos países onde a situação de troca alcançou o ponto no qual havia de conseguir-se transformar o sistema, onde os princípios da democracia proclamada se verificariam em sua verdade: de tolerar a decisão das maiorias em modificar seu destino e sua orientação. Então a morte se redobra, e as formas tradicionais da guerra aberta, das armas, e das bombas e o assassinato e o ultraje, o despojo e a violação e a tortura se revelam em seu sentido de verdade para todos. O implícito se explicitou na brutalidade do seu surgimento que a muitos assombra. Ali voltam novamente a unir-se o terror e a morte, antes difusos, que se evidenciam junto com o acentuamento da dependência do poder central imperial ao qual todos, *in extremis*, se remetem abertamente. A guerra aberta, que mais que guerra é o exercício desenfreado e sem dissimulação da violência dos poucos contra os muitos, mostra-se como a verdade. A política então somente se faz guerra? Não: somente mostrou sem disfarces seu fundamento objetivo, cotidianamente mortal. Fez-se cinicamente, em momentos de perigo e de crise, o que hipocritamente oculta nos momentos de doce e tranquila exploração cotidiana e calculada do trabalho e da vida alheios. Mas o mais terrível não é essa verdade em sua essência: o mais terrível é que tenhamos acreditado que o sistema de opressão cotidiana não chegaria até ali, que não ascenderia até os extremos do terror. Outro momento ainda do próprio ocultamento da morte: por haver irradiado de nossa experiência cotidiana o que nos produzia, de poder também entrever, o terror. Esse mesmo terror que agora, ultrapassando o imaginário, apareceu. (1982, p. 171-172)

Esse texto foi escrito em 1977, na mesma década dos principais textos dos principais autores sobre o consenso. Enquanto na Europa se liam as obras Beck, Giddens e Habermas, aqui se sentia na carne as de Stroessner, Videla e Médici.

Pensar na política por uma perspectiva consensualista é ignorar a nossa história ou aceitar a América Latina como um lugar de atraso, com a Europa como meta, numa visão eurocêntrica e evolucionista da sociedade. Já pensar a política como conflito nos parece reconhecer nossa política como objeto legítimo não apenas de análise, mas também de teoria.

Não como uma teoria política *ad hoc*, que dê conta casuisticamente das peculiaridades da história de nosso continente, que seja uma teoria *da* política *latino-americana*, mas objeto de uma *teoria política*, e de teoria política *tout court*, principalmente quando o contexto político presente nos demanda explicações de por que chegamos ao ponto a que chegamos.

Rozitchner (1989, p. 143 *et seq.*) nos lembra de que a psicanálise latino-americana não tem o direito de se escandalizar com a repressão política violenta a movimentos, militantes e teóricos de esquerda. O psicanalista latino-americano não poderia alegar desconhecimento de a que ponto estão decididos a chegar os reacionários no seu combate contra os que desejam uma sociedade melhor quando os desejos e fantasias perversos são admitidos por eles no conforto do divã. O que vemos em momentos históricos de levantes de extrema-direita não é o surgimento de algo impossível, mas a realização de algo fomentado e longamente esperado por muitos. A psicanálise, ao esquadrihar os cantos mais escondidos e menos transitáveis da alma humana, conhecendo os pensamentos mais inconfessáveis e indefensáveis, é um instrumento que pode ser muito importante para a compreensão da política, e uma prática psicanalítica engajada poderia ser a batedora na luta política, aquela que levanta informações sobre as forças que se nos opõe, ao mesmo tempo que participe da preparação das próprias tropas para o combate que vier.

Se pensamos a política ainda tomando como referência autores europeus, não o fazemos de modo displicente nem vemos nisso incoerência. Servimo-nos de discussões que, apesar de europeias, questionam o senso comum e as discussões hegemônicas, permitindo-nos lançar bases para outros olhares e visando a desenvolvimentos teóricos que transcendam perspectivas tão localizadas ideologicamente como as do consenso. Acresça-se a isso que, como diz Mbembe, vivemos no “corpo noturno da democracia” (2020, p. 45 *et seq.*), somos o negativo da Europa, o “corpo diurno”, somos as vítimas da colonização, que impôs ao mundo suas categorias, e somos forçados não apenas a nos pensar em e por nós mesmos, mas sempre também em relação à Europa. Nossa trágica situação se deve em muito à expansão colonialista que ainda nos mantém pensando dentro de suas categorias. Prova disso é a dimensão fatalmente global que o liberalismo alcançou, não só em termos econômicos, não havendo mais espaços que não se adéquem à exigência do Estado liberal contemporâneo. Se houve tempos em que grandes impérios funcionavam em modelos culturais e de organização política alheios à Europa (como o Leste Asiático, por influência do império chinês), hoje não há escapatória das categorias ocidentais, se não como um Outro do Ocidente, sua negação, testemunho daquilo que a Europa se esforça por recalcar.

Portanto, não vemos incoerência em pretender pensar uma teoria da política *tout court* ao mesmo tempo que nos reconhecemos como latino-americanos. Não o fazemos com a intenção de afirmar uma primazia de nosso lugar como o espaço geográfico por excelência para a elaboração teórica. Mbembe (2020) afirma que, sendo o negativo da Europa, somos forçados a nos pensar em relação a ela, e por isso o arquivo do pensamento europeu nos pertence tanto quanto e ela. Cabe-nos subvertê-lo, criticá-lo e trazer à luz do sol o que ele quer recalcar e manter sob a escuridão da meia-noite. Acreditamos que nós, assim como tantos outros territórios não privilegiados pelo pensamento eurocêntrico, vivenciamos algo que não pode ser desconsiderado por uma teoria política, e o conflito é mais geral do que as pretensões dos teóricos do consenso. Não apenas na América Latina, como em Gwangju, em 1980; Cairo, em 2010; Crimeia, em 2014; Catalunha, em 2017; além das questões basca e irlandesa. A noção de conflito é mais ampla do que a de consenso, sendo o debate racional visando a um consenso apenas um dos modos possíveis do conflito, como se pode depreender da referência às democracias europeias e estadunidense na citação de Rozitchner. Possibilidade, mas não *télos*. A teoria deixa de ser política assim que se limita por uma teleologia que moralize a análise de qualquer luta.

2. O drama da política

[...]
 Quem cala consente, eu desacato
 [...]
 Não vou ficar mais neste inferno
 Nem vou parar num cemitério
 Metralhadora não me atinge
 Não vou ficar mais neste ringue [...]
 (ARRIGO BARNABÉ E A BANDA SABOR DE VENENO, “Clara Crocodilo”, 1980)

2.1. O problema das partes

[...] Os esquecido lembra de mim porque eu lembro dos esquecido. [...]
 (EMICIDA, “Triunfo”, 2008)

A obra central para entender a compreensão rancièriana de política é o livro *O desentendimento* (2018). Já no prefácio, o autor afirma que a política seria um “embaraço”. O que se entende por política é uma questão acerca de uma igualdade paradoxal que por si só implica a própria desigualdade (2018, p. 9 *et seq.*).

Tal igualdade paradoxal é uma igualdade de palavra: o fato de uma mesma palavra poder significar coisas diferentes para pessoas diferentes causa uma situação de desentendimento. Não se trata de uma questão da polissemia dos termos, mas do fato de seu significado ser posto em relações diversas por diferentes participantes de uma situação de comunicação. Nas palavras do autor,

Por “desentendimento” entenderemos um tipo determinado de situação de fala: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que o outro diz. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura. [...] o desentendimento não é o desconhecimento. O conceito de desconhecimento pressupõe que um ou outro dos interlocutores ou os dois [...] não saibam o que um diz ou o que diz o outro. Tampouco é o mal-entendido produzido pela imprecisão das palavras. [...] (2018, p. 10)

Sendo uma situação de fala, e não apenas de palavra, “[...] [o]s casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação de fala [...]” (2018, p. 11). Essa característica de colocar em questão a própria situação de fala tornaria nula qualquer tentativa de solucionar o desentendimento que ocorre nessas situações com explicações, definições ou paráfrases que especifiquem o sentido

das palavras ou apresentem a semântica de termos desconhecidos por uma das partes, pois o que está em jogo é o sentido do ato de interlocução, mais do que o significado dos discursos: “[...] A situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê o objeto que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos semelhantes aos seus [...]” (2018, p. 11-12). O desentendimento em que se fundamenta a política é algo que, acima de tudo, coloca em questão a própria inteligibilidade de qualquer discurso; sendo, portanto, a política sempre uma aporia.

Para explicar como surge essa aporia e sua relação com a linguagem, Rancière retorna aos antigos, e traça o começo do erro a partir de Platão e Aristóteles. Mais do que Platão, central na discussão de nosso contemporâneo é Aristóteles, que distingue dois tipos de animais: aqueles que só tem voz, capazes apenas de indicar dor e prazer; e o homem, aquele capaz de manifestar o útil e o nocivo, e, por consequência, o justo e o injusto (RANCIÈRE, 2018, p. 15).

A distinção entre o indício e a manifestação, entre a dor, a nocividade e a injustiça, fundamenta-se na passagem da mera *aisthesis* – uma questão estética no sentido clássico, não no sentido baumgarteniano: trata-se da própria questão da sensibilidade, da percepção, e não apenas da percepção do belo – ao *lógos*, a razão.

Em sua crítica aos autores gregos, o francês destaca que a fronteira entre os três conceitos não é tão clara quanto supunham, e que já nisso opera uma intervenção do *lógos* sobre a *aisthesis* para definir a parte de cada um desses conceitos. Essa delimitação se escora *a priori* em uma teleologia de distribuição da dor e prazer que cabe a cada parte da sociedade, incluindo os indivíduos. Tal distribuição seria o que se chama de “justo”.

Se a passagem do prazer e da dor ao útil e ao nocivo é dedutível do cálculo das vantagens, o mesmo não se pode dizer do justo. O cálculo do justo não segue a mesma razão aritmética do cálculo econômico dos interesses individuais em termos de lucros e perdas, mas o cálculo da própria repartição daquilo que é compartilhado por uma comunidade:

[...] [A justiça] só começa onde se cessa de repartir utilidades, de equilibrar lucros e perdas. A justiça enquanto princípio de comunidade não existe ainda onde todos se ocupam unicamente em impedir que os indivíduos que vivem juntos se causem danos recíprocos e em reequilibrar, quando o causam, a balança dos lucros e das perdas. Ela começa somente onde se trata daquilo que os cidadãos possuem *em comum* e onde se cuida da maneira como são repartidas as formas de exercício desse poder comum. De um lado, a justiça enquanto virtude não é o simples equilíbrio dos interesses entre os indivíduos ou a reparação dos danos que uns causam aos outros. É a escolha da própria medida segundo a qual cada “parte” toma apenas a parte que lhe cabe. De outro lado, a justiça política não é apenas a ordem que mantém juntas as relações medidas entre os indivíduos e os bens. Ela é a ordem que determina a partilha do comum. [...] (RANCIÈRE, 2018, p. 19)

Aqui cabe destacar que o comum que se partilha não se refere ao público. Como afirma David Harvey, em sua discussão sobre o comum urbano, mais especificamente sobre o uso comum dos espaços, “[...] [o]s espaços e bens públicos não constituem necessariamente um bem comum [...]” (2014, p. 143). Em outra passagem de seu texto, Harvey dá sequência a sua definição do comum:

[...] o bem comum não deve ser entendido como um tipo específico de coisa, de ativo ou mesmo de processo social, mas como uma relação social instável e maleável entre determinado grupo social autodefinido e os aspectos já existentes ou ainda por criar do meio social e/ou físico, considerada crucial para sua vida e subsistência. [...] (p. 145)

Essa relação de subsistência é, mais precisamente, uma relação de existência. O comum tem um sentido existencial para o grupo, é aquilo cujo uso não implica produtividade, seja no sentido de um uso que não implique a produção de mercadorias, seja no sentido de um uso que não vise à reprodução social. A distinção entre comum e público fica clara no caso das ruas:

[...] Antes do surgimento dos carros, as ruas geralmente [...] eram [um comum] – um lugar de socialização popular, um espaço para as crianças brincarem [...]. Contudo, esse tipo de bem comum foi destruído e transformado em um espaço público dominado pelo automóvel [...] (HARVEY, 2014, p. 147)

Isso significa que, quando a rua é espaço das conversas de vizinhos ao portão, o espaço dos jogos das crianças, ou mesmo onde ocorrem as expressões políticas que chamamos manifestações, marchas etc., a rua é um espaço de experiências, de vivências que criam pertencas e por onde circulam afetos, onde existimos como sujeitos; logo, essa rua é um comum. Já a rua tomada pelos automóveis, a rua como trajeto do ponto A ao ponto B, por onde, mais do que afeto, circula combustível, seja para ir ao trabalho, à escola ou visitar uma namorada, é um espaço que participa da produção ou da produtividade (seja de mercadorias, seja de novos agentes), um espaço com um fim que não seja a própria vivência que se faz dele; logo, essa rua é um espaço público, mas não um comum.

Retornemos agora ao texto de Rancière: o cálculo aritmético dos interesses não é capaz de configurar a política porque se restringe aos limites do *oikos*, a casa, o ambiente familiar, privado, visto que o justo não é o mero interesse da *pólis*, mas um cálculo geométrico da proporção e distribuição das partes.

[...] A política começa precisamente onde se deixa de equilibrar lucros e perdas, e se cuida de repartir as partes do *comum*, de harmonizar segundo a proporção geométrica as partes de uma comunidade e os títulos para se obter essas partes, as *axiai* que dão direito à comunidade. Para que a comunidade

seja mais do que um contrato entre os que trocam bens e serviços, é preciso que a igualdade que nela reina seja radicalmente diferente daquela segundo a qual as mercadorias se trocam e os danos se reparam. [...] [P]ara os fundadores da “filosofia política”, essa submissão da lógica mercantil ao bem comum exprime-se de maneira bem determinada como submissão da igualdade aritmética, que preside as trocas mercantis e as penas judiciárias, à igualdade geométrica que, para a harmonia comum, coloca em proporção as partes da coisa comum possuídas por cada “parte” da comunidade com a parte que cada uma delas aporta ao bem comum. Mas essa passagem da aritmética vulgar à geometria ideal, implica, ela mesma, uma singular contagem das “partes” da comunidade. [...] (2018, p. 19-20)

Mas essa submissão é sempre incorreta e incompleta. A busca da compatibilização da aritmética econômica à geometria social é a busca incessante por uma quadratura do círculo. É uma conta impossível, que não “fecha”. Devido a isso, se há filosofia política, é justamente como esforço de ignorar a incomensurabilidade das duas perspectivas, uma tentativa de harmonizar aspectos incompatíveis que leva a ignorar o fundamental da própria política.

Para que haja filosofia política, é preciso estabelecer uma inteligibilidade do social em que se represente as partes da comunidade, sua distribuição e a partilha do comum entre elas, algo que, a rigor, não pode ocorrer. Rancière, então, por outros caminhos, parte da mesma premissa de Laclau e Mouffe (2015), que afirmam a impossibilidade da sociedade.

Para estabelecer a inteligibilidade do social, a filosofia política fundamenta-se em um erro que é ignorar que é justamente um erro que cria a política:

[...] Para que exista a filosofia política, é preciso que a ordem das idealidades políticas se ligue a uma composição das “partes” da cidade, a uma contagem cujas complexidades escondem talvez um erro de conta fundamental, um erro de conta que poderia ser o *blaberon*, o dano constitutivo da própria política. O que os “clássicos” nos ensinam é, antes de mais nada, o seguinte: a política não se ocupa dos vínculos entre os indivíduos, nem das relações entre os indivíduos e a comunidade, ela diz respeito a uma contagem das “partes” da comunidade, que é sempre uma falsa conta, uma dupla contagem ou um erro de conta. (RANCIÈRE, 2018, p. 20-21)

Para Aristóteles, o que aparta as partes da comunidade é o que cada uma aporta a ela como seu modo de participação no comum: a riqueza dos poucos, os *oligoi*; a excelência dos melhores, os *aristoi*; e a liberdade do povo, o *demos*.

Das três partes da sociedade, o *demos* é o único que não é definível por uma propriedade positiva, mas apenas por uma negativa: a liberdade não é algo senão a negação da opressão, sendo, portanto, uma propriedade vazia. Além de ser uma propriedade vazia, a liberdade do *demos* não é apenas sua, mas compartilhada pelas outras partes da sociedade, visto que “[...] [a]s pessoas do povo são livres como as outras [...]” (RANCIÈRE, 2018, p. 23). Logo, o povo, sendo definido por uma propriedade que não é sua, mas comum a todos, é a parcela que

congrega os sem qualidades, definidos por uma propriedade imprópria, visto que de todos, mas que é ao mesmo tempo identificada com o todo da comunidade.

O pensador francês, portanto, levanta uma questão mais explicitamente apresentada por Agamben:

Toda interpretação do significado “povo” deve partir do fato singular de que, nas línguas européias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política.

O italiano *popolo*, o francês *peuple*, o espanhol *pueblo*, [...] designam, tanto na língua comum como no léxico político seja o complexo dos cidadãos como corpo político unitário [...], seja os pertencentes às classes inferiores. [...] (AGAMBEN, 2002, p. 183, § III.7.7.ª²)

Essas características – o povo ser, ao mesmo tempo, parte e todo, e a liberdade ser, ao mesmo tempo, a propriedade imprópria do povo e a impropriedade própria de todas as partes da sociedade – são as evidências do erro de contagem decorrente da incompatibilidade das duas ordens de cálculo da comunidade, mas mais do que isso: a identificação do povo (essa parte sem qualidades) à propriedade que lhe é imprópria e comum a todos

[...] é o dano fundamental, o nó original do *blaberon* e do *adikon*, cuja “manifestação” vem interromper toda dedução do útil ao justo: o povo apropria-se da qualidade comum como sua qualidade própria. O que ele aporta à comunidade é, propriamente, o litígio. Devemos entender isso num duplo sentido: o título que ele aporta é uma propriedade litigiosa, já que não é, apenas, a instituição de um comum-litigioso. A massa dos homens sem propriedades identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cujas qualidades ou propriedades têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não têm “parte em nada”. É em nome do dano que lhe é causado pelas outras “partes” que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parte – os pobres da Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parte que não seja o nada ou o todo. Mas é também mediante a existência dessa parte dos sem-parte, desse nada que é o todo, que a comunidade existe enquanto comunidade política, ou seja, enquanto dividida por um litígio fundamental, por um litígio que afeta a conta de suas “partes” antes mesmo de afetar seus “direitos”. O povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano que causa dano à comunidade e a institui como “comunidade” do justo e do injusto. (RANCIÈRE, 2018, p. 23-24)

² Nas citações das obras de Agamben que compõem o projeto *Homo sacer* consultadas para a elaboração do texto, adotou-se como padrão para as referências, após o padrão autor-data seguido de página, conforme as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), a referência ao parágrafo, em que o algarismo romano indica a parte do volume, o primeiro algarismo arábico indica o número do capítulo, o terceiro algarismo indica o parágrafo, e o *aleph*, conforme adotado pelo próprio autor, indica o corolário ou comentário a um parágrafo.

O que fundamenta a política é esse litígio em torno do conceito de *demos*, assim como de sua propriedade; logo, na obra de Rancière (2018, 2014a, 2014b), não há uma demarcação clara entre os conceitos de democracia e política que decorre do fato de que, de certo modo, toda política é uma questão de democracia, e não há comunidade humana em que não opere, digamos, uma “pulsão democrática”, que pode agir de modo mais ou menos “inibido”, cujas representações sejam mais ou menos “reprimidas”.

Portanto – é importante destacar –, apesar de a análise de Rancière partir de uma discussão sobre a comunidade ateniense da Antiguidade, sua teoria visa a explicar a condição de nossa sociedade capitalista contemporânea.

Podemos usar como exemplo a teoria marxista da divisão do trabalho: de acordo com Marx,

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso. [...] (2013b, p. 124)

Trocar mercadorias na sociedade capitalista implica uma interação social em que não apenas se trocam objetos, mas em que se confrontam funções sociais (MARX, 2013b, p. 16 *et seq.*), estabelecendo uma relação entre trabalhos e, portanto, entre trabalhadores. Mas a exteriorização das capacidades humanas e sua cristalização em valores de uso não é uma particularidade do proletariado, e sim uma potencialidade de todo ser humano, como o próprio Marx reconhece a respeito do trabalho no modo feudal e no modo asiático de produção. Isso significa que, mesmo sob a égide do capitalismo, potencialmente, todo ser humano pode vender sua força de trabalho.

O fenômeno da proletarização do trabalho no século XX mostra que há aqueles que apenas vivem da venda da sua força de trabalho para além do chão de fábrica, mas o vendem não para a produção de mercadorias.

Ou seja, nas sociedades capitalistas contemporâneas expande-se o número de categorias profissionais que não são propriamente proletárias, mas também não são burguesas. Em Marx, esse incomensurável é denominado lumpemproletariado, conceito fugidio e que não é devidamente definido, referindo-se tanto àqueles que exercem trabalho assalariado, mas não exercem um trabalho produtivo (o trabalho que cria mercadorias, que produz valores de uso), não sendo, portanto, proletários, mas que, por não terem propriedade privada e não explorar a força de trabalho alheia, tampouco são burgueses, como funcionários públicos; quanto àqueles

que expropriam a trabalho alheio, não sendo, portanto, proletários, mas que não têm propriedade e não sobrevivem da mais-valia, logo, não são também burgueses, como ladrões e outros bandidos; àqueles excluídos tanto da produção quanto da propriedade, como mendicantes e outros marginalizados; e também a certos setores da pequena burguesia, que, por deter seus meios de produção, não são proletários, mas, vivendo da venda de seu trabalho e não explorando a mais-valia, não são exatamente burgueses³.

Em suma, os fatos de que categorias das partes não proletárias da sociedade possam ser proletarizadas e de que o trabalho produtivo faça parte das potencialidades dos membros de todas as partes da sociedade (inclusive da burguesia), não sendo, portanto, a essência exclusiva que defina um sujeito proletário, o que implica que não seria sua “propriedade própria”, que definiria exclusivamente e com fronteiras uma parte da sociedade, implicam que, nas sociedades capitalistas, o trabalho é a qualidade que iguala todos os sujeitos ao mesmo que separa as partes da sociedade, definindo um povo, uma parte sem parte na partilha do comum, denominada “proletariado”, oposto à burguesia, uma parte que usufrui da partilha do comum, com direitos, poderes e qualidades definidas.

Ainda que democracia e política, na obra de Rancière, não sejam sinônimos, a fronteira dos dois conceitos não é clara, porque a política parte do princípio democrático do desejo de ser povo de uma parte da comunidade, o desejo dessa parte de se constituir como o todo, mas a política em si é uma operação além do desejo, algo além da democracia que a fundamenta: “[...] só há política mediante a interrupção, mediante a torção primária que institui a política como o desdobramento de um dano ou de um litígio fundamental [...]” (2018, p. 28).

Logo, para que haja política, é preciso que, para além do desentendimento, para além do dano, para além da partilha do comum e de sua inconsistência, ocorra uma operação que a transforme, causando uma interrupção.

2.2. *A política como uma questão de fala*

[...] Sorte não haver o que segure som [...]
(ASSUMPCÃO, “Prezadíssimos ouvintes”, 1983)

Para que haja uma operação sobre a partilha do bem comum, é preciso primeiro reconhecer que, ao dano sofrido por parte da comunidade por sua exclusão da partilha do

³ Apesar de o termo não ser conceitualizado claramente por Marx, podemos observar as flutuações do termo em seu emprego, por exemplo, no *18 brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2011).

comum, junta-se um segundo, um dano na partilha do sensível que não diz respeito ao bem comum da comunidade, mas à distribuição heterogênea da voz entre as partes da comunidade, à distinção entre *voz* (que, como indicado anteriormente, é qualidade de todo animal) e *fala* (qualidade do humano, mas não de todo humano), que seria uma distinção da distribuição do *lógos* pelas partes da comunidade:

[...] Há política porque o *logos* nunca é simplesmente a palavra, porque ele é sempre indissolúvelmente a *conta* que é feita dessa palavra: a conta pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como ruído que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta. (RANCIÈRE, 2018, p. 36)

De acordo com a filosofia aristotélica, a razão não seria algo a que estão aptos a participar todos aqueles que estão inseridos numa determinada sociedade. Essa aptidão está distribuída desigualmente entre sujeitos, ou melhor, essa aptidão distingue sujeitos da *pólis*, os cidadãos, de meros objetos das *oíkoi*, como as mulheres e escravos, que, como nos lembra Agamben, mas do que comparáveis aos cidadãos, seriam equiparáveis aos animais domésticos ou à mobília (2017, p. 28, § I.1.5 *et seq.*).

Rancière resume essa questão de modo mais claro em outro texto, no livro *A partilha do sensível*, em que coloca a questão nos seguintes termos:

[...] O cidadão, diz Aristóteles, é quem *toma parte* [itálicos do original] no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha procede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a “possui”. [...] A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela ocupação define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc. [...] [A estese inerente à política é] um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. *A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo* [itálicos nossos]. (2012, p. 15-17)

Ou seja, a política não se trata apenas do litígio sobre o que se fala, mas também do litígio sobre o que quer dizer falar e uma disputa por ser compreendido pelas partes envolvidas num ato de comunicação.

O dano da partilha do domínio da fala é tão inconsistente quanto qualquer outra partilha entre as partes da comunidade. A posição da parte dominante em uma ordem social estabelecida, que distribui a aptidão para o *lógos* entre as partes de uma comunidade, é bem

compreendida na explicação apresentada por Rancière da secessão da plebe romana no monte Aventino. Como mostra o filósofo francês, para os patrícios romanos,

[...] Entre a linguagem daqueles que têm um nome [os patrícios, aqueles com parte] e o mugido dos seres sem nome [a plebe, os sem parte na partilha da comunidade romana], não há situação de troca linguística que possa ser constituída, não há regras ou código para a discussão. Esse veredito não reflete apenas a obstinação dos dominantes ou sua cegueira ideológica. Exprime estritamente a ordem do sensível que organiza sua dominação, que é essa própria dominação. [...] A ordem que estrutura a dominação dos patrícios não conhece *logos* que possa ser articulado por seres privados de *logos*, nem *palavra* que possa ser proferida por seres sem nome, por seres dos quais não existe *conta*. (2018, p. 38)

O que Rancière destaca é que a dominação de uma parte da sociedade por outra fundamenta-se num direito a falar e ser ouvido e a quais demandas sociais são inteligíveis numa dada comunidade, e que tal inteligibilidade sempre depende do grupo social que apresente a demanda. Em toda sociedade, há vozes que não podem ser ouvidas não por mero descaso de outra parte, mas porque, para tal ou qual cultura, esta ou aquela parte não pode ser compreendida ao expor determinadas demandas, pois se esforça por apresentar para o todo da comunidade o que Rancière, em outros textos (2014b, 2017), qualifica como “existências inexistentes” ou “inexistências existentes”: aquilo que há e é vivido e presenciado por parte da comunidade, mas que não pode ser presentificado para outra parte daquela comunidade porque é alheio à racionalidade daquela cultura, e, portanto, não pode ser sentido e percebido como existente. Trata-se daquilo que escapa à partilha do sensível de uma determinada ordem social.

Tudo isso ocorre em todas as culturas e épocas, e, se Rancière opta pelas culturas grega e romana, é apenas porque seus textos apresentam essa característica de forma mais eloquente e clara do que tantas outras possíveis. E é justamente pela radicalidade da formulação textual latina a respeito da secessão da plebe que a incoerência e absurdo da partilha da aptidão para o *lógos* se mostra mais clara e exemplarmente.

A separação entre patrícios e plebe, entre aqueles dotados de *lógos* e aqueles sem *lógos* é a separação clara entre aqueles que só sabem mandar e aqueles que só podem obedecer. E estes devem obedecer àqueles porque, devido a sua incapacidade de usar a razão, só ouvem os discursos dos patrícios e compreendem as ordens que lhe são dadas. Mas a própria capacidade de compreensão da linguagem articulada é evidência suficiente para demonstrar que não há aqueles que não “possuam” a linguagem: é preciso saber e poder falar para compreender a ordem dada, o que, por si só, demonstra que não há uma divisão entre aqueles que possuem

apenas voz e aqueles que detêm a fala, visto que ter voz implica a capacidade de falar; logo, todos participam do *lógos*.

Rancièrè demonstra a incoerência da partilha da fala ao se referir ao discurso de Menênio Agripa à assembleia da plebe buscando o fim da secessão:

[...] A coisa é simples de formular: se os plebeus podiam compreender seu apólogo – o apólogo da necessária desigualdade entre o princípio vital patrício e os membros executantes da plebe –, é que já eram, necessariamente, iguais. O apólogo quer dar a compreender uma partilha desigualitária do sensível. Ora, o senso necessário para compreender essa partilha pressupõe uma partilha igualitária que destrói a primeira. Mas somente o desenvolvimento de uma cena de manifestação específica confere, a essa igualdade, efetividade. Somente esse dispositivo mede a distância do *logos* de si mesmo e faz efeito dessa medida, organizando um outro espaço sensível em que se verifica que os plebeus falam *como* os patrícios e que a dominação destes não tem outro fundamento que a pura contingência da ordem social. (2018, p. 39)

Essa seria a configuração mínima da política. A política não é uma abstração que perpassa toda a vida humana, mas se trata de um evento específico que apenas ocorre quando concorrem determinados fatores. Política não é sinônimo de desentendimento, nem a incomensurabilidade das partes da sociedade, nem a incoerência da distribuição da fala: ela ocorre mediante uma interrupção.

Para que ocorra política, é preciso que ocorra a tensão da divisão das partes e das funções ao ponto de sua ruptura, em que o duplo sentido da palavra “partilha” se apresente de modo evidente e simultâneo: comunidade e separação.

Na cena latina da assembleia entre a plebe e o cônsul que representa os patrícios, não ocorre apenas a apresentação incoerente da desigualdade que redundava na demonstração da igualdade das diferentes divisões da sociedade, mas se abre uma situação em que a fala dos sem parte fura a partilha do sensível e se faz ouvir, fazendo perceptível o *lógos* dos sem fala. O que há de político nessa cena não é o discurso de Menênio nem a assembleia da plebe em si, mas que a plebe tome a palavra e se dirija a Menênio, rompendo a partilha do sensível e apresentando suas demandas. O que é resumido por Rancièrè em sua segunda definição (que precisa a inicial) da política:

[...] a política é primeiramente o conflito que em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e da qualidade daqueles que estão ali presentes. É preciso antes de mais nada estabelecer que a cena existe para o uso de um interlocutor que não a vê e que não tem razões para vê-la *já que* não existe. As “partes” não preexistem ao conflito que elas nomeiam e no qual se fazem contar como “partes”. [...] (2018, p. 40)

Existe política porque sempre existe o dano, mas a política não é o dano, nem a relação pré-existente entre classes sociais, e sim o nome da subversão, em uma situação particular, da ordem estabelecida, em que, por meio de sua manifestação, uma parte da sociedade se faz contar, assim como mostra que suas demandas também devem ser levadas em conta. Portanto, a política, mesmo sendo uma necessidade humana, não é outra coisa que não contingência, o momento específico em que se produz a quebra da racionalidade de uma determinada sociedade, sendo, então, aquilo que foge à inteligibilidade num dado momento e lugar. A política é quando uma exceção violenta a norma, fazendo notar o mal traçado dos limites sociais. Como afirma Agamben,

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. [...] (2002, p. 25, § 1.1.2)

A exceção da norma, como compreendida por Agamben, assim como a parte dos sem parte, é um caso que, a despeito de não ser incluído na norma, é justamente aquilo que a norma pretende erradicar em seu esforço de englobar a totalidade, mantendo a exceção em relação com o todo, ainda que na forma de sua suspensão. Por isso, referindo-se a Carl Schmitt, Agamben supõe que a exceção é o fundamento de toda regra, e não apenas aquilo que escapa a esta.

Política é o nome do “[...] enfrentamento, a contradição entre dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada [...]” (RANCIÈRE, 2018, p. 40-41).

Contingência e necessidade, interrupção e continuidade, ordem e subversão, partilha e unidade, ininteligibilidade e inteligibilidade. Todos esses pares de opostos trazidos ao longo desta seção nos levam, então, ao passo seguinte da exposição de Rancière: a distinção entre política e polícia.

2.3. Polícia e política: cosmos e caos na teoria rancièriana

[...]
 Oye, hijo, las cosas están de este modo
 Una radio en mi cuarto me lo dice todo
 ¡No preguntes más!
 Tenés sábados, hembras y televisores
 Tenés días para andar aún sin los pantalones

¡No preguntes más! [...]
(SUI GENERIS, “Instituciones”, 1974)

Um primeiro esclarecimento é necessário para o seguimento da discussão. O que aqui se entende por polícia não são as forças estatais de segurança, a “baixa polícia”. Valendo-se de uma análise de Foucault⁴, Rancière (2018, p. 42) retoma o sentido da palavra “polícia” como compreendido pelos autores dos séculos XVII e XVIII: a organização da sociedade, incluindo seus lugares e relações de poder. Nesse sentido, o que entendemos comumente como polícia, a “baixa polícia”, é apenas um dos possíveis dispositivos de que uma comunidade se vale para agir em nome da manutenção da polícia enquanto tal.

O que Rancière chama de polícia é aquilo que vulgarmente entendemos por política, aquilo de que tratam, sob o nome de política, as páginas dos jornais e a maioria das nossas discussões cotidianas, mas também sobre o que fala grande parte da filosofia política: os modos de ordenação de uma sociedade, os regimes de governo, a legislação e o próprio ato de legislar em uma comunidade:

[...] Chama-se geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar um outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-los de *polícia*. [...] (RANCIÈRE, 2018, p. 41-42)

A polícia é o conjunto das regras de uma sociedade. As leis de organização de um corpo social, da distribuição dos corpos e dos modos de ser e dizer. Ela é aquilo que consolida uma partilha do sensível, as regras que ditam o que pode ser visto, sentido e pensado em relação à posição de um sujeito em sua sociedade.

Trata-se das leis do corpo social, mas não só das leis no sentido jurídico, como também regras de etiqueta, normas de fala, organização e funcionalidade dos gêneros discursivos, assim como dos indivíduos que participam do jogo social. Logo, “[...] [a] polícia não é tanto uma ‘disciplinarização’ dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas” (p. 43). Nesse sentido, a polícia não são as leis no sentido jurídico, não é a carta constitucional de uma nação, mas aquilo que fundamenta qualquer legislação. São as regras implícitas da relação entre

⁴ FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, s.d. t. IV, p. 134-161.

os corpos e entre os corpos e as palavras numa comunidade que, por vezes, pode resultar em uma lei escrita.

Para termos uma ideia da diferença entre regras da polícia e da lei escrita, podemos citar como exemplo o fato de que uma lei escrita, quando existe, implica uma série de outras questões implícitas na partilha do sensível: há uma delimitação de quem são aqueles que a podem escrever ou reescrever; assim como, apesar de ser uma lei para todos os cidadãos de um determinado espaço geográfico ou cultural, uma legislação escrita, via de regra, é para o uso específico de um determinado grupo de pessoas (os operadores do direito de uma sociedade), sendo um gênero de discurso específico que faz uso de uma norma culta específica da língua, num jargão técnico que não é para a compreensão geral, e é instituída ou destituída por fatores que não são previstos na própria lei. A polícia é justamente essas leis implícitas que precedem e fundamentam qualquer código legal, parcialmente manifestas nas leis explícitas, e que o transbordam.

E é isso o que a política interrompe. A política é a incidência de um ato de palavra que cause uma ruptura na ordem policial:

[...] A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído. [...] (p. 43)

Ou seja, a política é o ato de palavra que, ao evidenciar a igualdade de todo ser falante a todo ser falante, evidencia a inconsistência de toda ordem policial, visto que mostra a contingência de toda organização, distribuição, categorização e hierarquização dos corpos falantes. Político é aquilo que demonstra a impossibilidade do policial, dissolvendo a ordenação do que é visível e pensável. A política não apenas “desnaturaliza” a polícia, mas, ao expor o que há de ininteligível na experiência de sujeitos de uma comunidade, desfaz a lógica que a mantém e mostra a ausência de sentido de qualquer forma de organização.

A oposição entre polícia e política é uma oposição entre ordem e desordem, sentido e sem sentido, cosmos e caos. Como afirma o próprio autor, a política é um “escândalo de pensamento” (p. 12).

Sendo a política uma desrazão, ela não tem objeto próprio, podendo-se, a partir de qualquer coisa, construir uma situação em que se demonstre a falta de lógica da organização dos corpos. Portanto, ela não independe da polícia, mas sempre se relaciona a ela, sendo sempre um caso particular em que a polícia é colocada em questão, sob a forma de um litígio, e então desestabilizada.

O outro lado dessa moeda é que nem tudo o que se reconhece cotidianamente como política o é de fato. Frequentemente as disputas eleitorais, por exemplo, colocam em questão apenas questões policiais pelos meios que a sociedade reconhece como legítimos. A escolha entre dois ou mais candidatos a um cargo público não necessariamente implica o questionamento da desigualdade das partes da sociedade. A escolha entre candidatos que não explorem questões sobre o que é a cidadania, por exemplo: a escolha entre este ou aquele modelo de desenvolvimento sustentável, ou entre este ou aquele projeto de tributação da renda podem tornar-se políticos sob determinadas circunstâncias, mas também podem ocorrer totalmente dentro da lógica social vigente, sendo casos em que não ocorre algo político de fato. Do mesmo modo, uma greve por melhores salários ou condições de trabalho não é em si política, visto que se trata de um problema policial e que se pode dar e se resolver dentro da própria lógica policial (p. 46), sendo um caso claro disso os dissídios coletivos no Brasil. Portanto, para Rancière, a política é exceção, e não regra, sendo, a rigor, algo raro.

Mas, ao mesmo tempo, se não há nada que seja *a priori* político, tudo pode ser politizado. Não apenas tudo pode ser politizado, como é impossível extirpar-se por completo o dano e o litígio das comunidades humanas, visto que “[...] [a] persistência desse dano é infinita porque a verificação da igualdade é infinita e porque a resistência de toda ordem policial a essa verificação é de princípio [...]” (2018, p. 53). Nesse sentido, como o autor destaca em outro livro, *Ódio à democracia* (2014a), por vezes os setores reacionários percebem e verbalizam melhor do que ninguém o funcionamento da política. Via de regra, o que os reacionários rejeitam e odeiam nas democracias burguesas é justamente a abertura para intervenções políticas. Quando, por exemplo, o então governador do estado de São Paulo “denunciava” que havia “motivação política” no movimento de protestos de secundaristas em 2015 (SANTIAGO, 2015), ele estava correto quanto ao que indicava, ainda que discordemos veementemente de seu juízo de valor: a escola e a educação não são em si políticas, mas, ao ocupar a escola e proceder uma série de intervenções em que mostram que discordam do lugar dos estudantes nas decisões sobre educação e que o fechamento de determinadas escolas demonstra a desigualdade no tratamento desses sujeitos, a educação e a escola são politizadas, tornam-se o argumento de um litígio sobre a função da escola e do estudante na nossa sociedade.

A política ocorre quando um determinado sujeito (no exemplo do parágrafo anterior, um estudante) desidentifica-se com a posição de sujeito que lhe é imposta pela polícia e se subjetiva como o sujeito do dano sofrido, de uma desigualdade sofrida não apenas por si mesmo, mas por outros sujeitos de uma mesma categoria (no caso, os estudantes secundaristas paulistas de escolas públicas) e reivindica uma palavra fora de lugar. Não é mais, no caso, o

aluno que responde à pergunta do professor ou resolve um problema de matemática dentro da sala de aula, mas um jovem periférico que utiliza a escola como espaço de dormir e de convivência e diz algo que espera que ecoe nos ouvidos dos gestores públicos, fazendo notar a sua insatisfação sobre uma decisão sobre sua vida que não considere a opinião dos jovens periféricos no momento da deliberação. O que não faria sentido do ponto de vista policial: o que o aprendiz teria a dizer sobre o ensinar? O que se pode saber em uma unidade escolar gerida pelo estado sobre a gestão estadual dos espaços públicos? O que a periferia de uma cidade sabe sobre o estado como um todo?

2.4. *Dramaturgia da ágora*

[...]
 Los intolerantes no entendieron nada.
 Ellos decían guerra, yo decía no gracias.
 Amar a la patria bien nos exigieron.
 Si ellos son la patria yo soy extranjero.
 [...]
 Les grité bien fuerte lo que yo creía
 Acerca de todo lo que ellos hacían.
 Evidentemente les cayó muy mal,
 Y así es que me echaron del cuartel general. [...]
 (SUI GENERIS, “Botas locas”, 1974)

A emergência da política, portanto, ocorre quando se circunscreve uma cena específica em que a manifestação de um ser falante coloca em xeque a ordem policial, o que implica uma dramaturgia específica do social, ponto fundamental da teoria rancièriana, mas que também apresenta seus limites.

Para Rancièrre, a política se identifica com a própria cena em que ocorre, em que um sujeito expressa, então, um dano sofrido que se refere a uma desigualdade entre as partes da comunidade, demonstrando a inconsistência da própria comunidade enquanto tal.

Nessa cena, uma *performance* linguística evidencia uma questão, na forma de um litígio, em que os lugares dos interlocutores são deslocados em relação à ordem social, mas que, devido a um desentendimento, o enunciatário não pode entender o que é manifestado. A cena é para o uso de um terceiro, um espectador que assiste à cena política, podendo perceber o imperceptível em uma dada ordem policial. Ao tematizar o imperceptível, a política implica a desorganização da lógica social.

A cena de litígio denominada política acontece em uma ordem policial e sempre em função de um aspecto politizado da polícia, mas a relação entre política e polícia, para Rancièrre,

é de uma coexistência de dois planos heterogêneos. A distância entre elas é de um salto sobre um abismo.

O caráter alógico da política implica que ela não é capaz de estabelecer uma nova lógica, mas apenas de perturbar pontualmente a lógica ordenada da política. Nesse sentido, a cena do litígio encerra a política. E a encerra na dupla acepção do verbo “encerrar”: a cena a contém, mas também a limita, terminando a política junto com a cena.

Logo, a política seria um evento, como definido por Badiou:

[...] reconhecemos a singularidade forte pelo fato de que ela tem como consequência na situação fazer o inexistente existir.

De modo mais abstrato, consideremos a seguinte definição: dado um sítio (um múltiplo afetado de autopertencimento) que é uma singularidade (sua intensidade de existência, por mais instantânea e evanescente que seja, é máxima), dizemos que esse sítio é uma singularidade forte, ou um evento, se uma consequência da intensidade (máxima) do sítio é que alguma coisa cujo valor de existência é nula na situação adquire valor de existência positivo.

Portanto, podemos dizer apenas o seguinte: um evento tem como consequência maximamente verdadeira de sua intensidade (máxima) de existência a existência de um inexistente. (2012, p. 125)

E, como nos lembra Agamben (2002, p. 32, § 1.1.5), para Badiou, um evento é uma apresentação sem representação. A noção de passagem da inexistência à existência coincide com a ideia rancièriana de que a política conferiria uma a condição de uma existência existente para as existências inexistentes ou inexistências existentes, ou seja, confere a uma determinada condição a qualidade de poder ser percebida, atualizando potencialidades desconhecidas. No entanto, sendo pura apresentação sem representação, a cena política é puramente ela mesma, não pode ser colocada em cadeias associativas e pensada, suspende a inteligibilidade dada socialmente. Isso implica que a política, apesar de ressignificar as coisas, à maneira do trauma, altera apenas a partilha do sensível, mas não a partilha do comum e das partes da sociedade, não alterando a política.

Para que a política alterasse a ordem social, ela precisaria passar do campo da contingência e da desrazão para o da necessidade e da razão, mas isso implicaria que deixaria de ser política para se fazer política.

Radicalizar, como o faz Rancière, o caráter alógico da política implica que a noção de causalidade não lhe é aplicável, pois a causalidade depende das próprias conexões lógicas que a política abole. Portanto, é uma atividade sem *télos*. Isso significa que as demandas do conteúdo das cenas particulares, as reparações exigidas ou implicadas nas denúncias dos danos, as modificações possíveis da realidade social e da política são *potências inatualizáveis*. E são inatualizáveis porque a política é uma interrupção, a deposição da ordem, e não a sua instituição,

e, quando termina a cena em que se inscreve, retorna-se à continuidade da ordem. Caso essa potência fosse atualizável, a política perderia seu caráter de interrupção absoluta para se tornar o início, e esse início se tornaria um ponto necessário a partir do qual a polícia seria dedutível.

Se a política mobiliza as palavras e questiona o estatuto dos conceitos e das formas de sensibilidade, ela o faz na forma de absurdo, e o encerramento da cena implica um fim de partida. Mas não qualquer fim de partida. O absurdo ocorre como no *Fim de partida* beckettiano (2010), como na cena em que Clov move as janelas de lugar: mesmo que altere o que elas abrem para a o campo de visão, ainda assim abrem para o mesmo cenário desolado, e as relações entre os interlocutores não são modificadas.

Rancière, ao longo de sua obra, precisa claramente os espaços da inteligibilidade: o discurso que estabelece a inteligibilidade do passado é a história (2014b), o que estabelece a inteligibilidade do presente é a sociologia e a demografia (2014a, 2018), e o que estabelece a inteligibilidade do futuro ou da atemporalidade é a filosofia (2018).

Sempre que o que é apresentado na forma de litígio na cena política é submetido a uma definição e se torna inteligível, perde seu caráter político transformando-se em outra coisa e silenciando as disputas entre as partes da comunidade ao estabelecer novas partilhas, ao mesmo tempo se afastando da polícia. Caso essas novas partilhas logrem transformar a configuração policial da sociedade, isso não ocorre por qualquer relação com a política, pois, de acordo com o autor, a política altera a partilha do sensível, mas não as demais partilhas implicadas na noção de polícia, mesmo que não esclareça como seria possível uma alteração da partilha do sensível que não corresponda a uma alteração na partilha do *nómos* e do comum, logo, como seria possível uma alteração da partilha do sensível que não implique uma alteração da polícia, ou seja, como seria possível um afastamento entre a partilha do sensível e a polícia, visto que os dois estão intrinsecamente imbricados.

Tal definição ocorre pelas próprias limitações da obra de Rancière. O livro *O desentendimento* é, acima de tudo, uma crítica à filosofia política que visa a questionar a inteligibilidade do social definida pela filosofia política ocidental a partir da filosofia antiga.

A filosofia política, para o autor, é a tentativa de conferir inteligibilidade à política extirpando o que há de incomensurável, incontrolável e ininteligível na política, mas isso leva a uma anulação da política enquanto tal para então definir as partes das partes na partilha do comum, sendo, a rigor, sempre uma filosofia policialesca. Rancière se recusa, portanto, a definir a inteligibilidade própria da política ou se há alguma inteligibilidade na política.

Em seu caso, seu esforço de tematizar de modo inteligível o ininteligível, falando de política sem a anular, leva a uma tarefa incompleta, visto que estabelecer o *télos* da política

significaria anular sua racionalidade própria ao restringi-la a uma teoria específica. Isso leva Rancière a ignorar a questão dos fins da política e da articulação entre a cena litigiosa e a polícia.

No entanto, os exemplos utilizados por Rancière, se demonstram parcialmente sua teoria, ao mesmo tempo demonstram sua insuficiência para responder a nossas perguntas. Quatro eventos históricos são utilizados por ele em suas obras para demonstrar o que seria a política: a secessão da plebe romana (2018, p. 36 *et seq.*), o julgamento de Louis Auguste Blanqui (2018, p. 51 *et seq.*), a candidatura de Jeanne Derooin (2018, p. 55 *et seq.*) e a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* (2014a, p. 78 *et seq.*).

Da secessão da plebe, Rancière toma a assembleia em que a plebe, no monte Aventino, confronta o patrício Menênio Agripa, que já citamos anteriormente. Para ele, o que essa cena revela é tão somente a inconsistência da polícia da sociedade romana e a denúncia em si da desigualdade que se manifesta paradoxalmente numa situação de igualdade de capacidades linguísticas. A cena se encerraria, e não há, por um lado, um produto dessa intervenção plebeia; nem, por outro, uma pretensão de que algo ocorra para além da cena. No entanto, nenhuma das duas afirmações procedem, visto que, se os plebeus se reúnem no monte Aventino e confrontam os patrícios, é porque demandam algo além do que apenas expressar seu descontentamento com o *status quo*. A própria história o demonstra, visto que, da secessão plebeia, resulta o estabelecimento do tribunato da plebe, que altera a polícia romana, concedendo poderes e direitos aos plebeus e reconfigurando a organização social.

Do caso de Blanqui, político revolucionário francês, julgado em 1832 por suas atividades políticas, Rancière destaca uma cena específica de seu julgamento:

[...] Instado pelo presidente do tribunal a declarar sua profissão, ele responde simplesmente: “proletário”. A essa resposta o presidente objeta de pronto: “Isso não é profissão”, para logo ouvir o acusado replicar: “É a profissão de trinta milhões de franceses que vivem de seu trabalho e que são privados de seus direitos políticos” – o que leva o presidente a autorizar o escrivão a anotar essa nova “profissão”. [...] (2018, p. 51)

Essa intervenção de Blanqui seria apenas a constituição da parte dos sem parte que interrompe a polícia, a apresentação do erro de cálculo por meio do qual o réu constitui em seu discurso a apresentação da visibilidade dos incontáveis de acordo com a lógica policial. No entanto, a fala de Blanqui interrompe a lógica policial no sentido de que produz um estranhamento que desnaturaliza a distribuição dos corpos como reconhecida pela sociedade francesa, mas não de todo, visto que ocorre em um julgamento, portanto, dentro dos limites do *status quo* e exigindo algo além da visibilidade pura e simples: Blanqui exige direitos específicos para o grupo social no qual se subjetiva, ao mesmo tempo que leva a que um tribunal

o reconheça como ele se define e inscreva no processo aquilo que se denomina “proletário”, que, a partir de então, tem uma existência jurídica concreta, uma presença inegável e irremediável na polícia francesa de então, uma parte que passa a ser contada nos cálculos inerentes à legislação.

Jeanne Derooin foi uma militante francesa dos direitos das mulheres. Em 1849, ela se candidatou a uma eleição legislativa, mas os direitos de votar e ser votadas só seriam conferidos às mulheres francesas no século XX. A atitude de Derooin retoma o gesto de Olympe de Gouges, que publicou, em 1791, a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*.

Os atos de ambas não se colocam apenas como uma denúncia da mulher vista como um ser ligado ao espaço doméstico e excluída do espaço público, nem como mero questionamento da desigualdade incontornável que o “sufrágio universal” francês do século XIX ou os direitos “universais” de “todos” os cidadãos franceses expõem ao se pretenderem universais e humanos, ao mesmo tempo que excluem toda uma categoria de seres humanos lançados ao *status* de humanos de segunda classe. Não se trata do fato de que a mulher, na França de então, é de determinada maneira menos – visto que vetadas de exercer um direito supostamente de todos – e mais – visto que, mesmo tendo os mesmos direitos e funções, ainda realiza o trabalho de reprodução social do qual os homens não participam e que a polícia exige que elas exerçam – humana e cidadã que qualquer homem francês, mas a exigência de que, sendo tanto quanto e igualmente humanas a qualquer homem, devem ter os mesmos direitos reconhecidos pela sociedade.

Podemos pensar em um exemplo brasileiro: desde a democratização do Estado brasileiro após o fim da ditadura, explicitou-se a diferença de acesso dos negros ao ensino. Toda a tinta que correu desde então, assim como os atos, intervenções e manifestações não ocorreram apenas em vista de evidenciar a diferença entre brancos e negros em nossa sociedade. A cena política é construída visando a construir uma modificação da sociedade. É objetivando a criação de políticas de cotas e especificidades de acesso ao ensino que remedeiem o racismo histórico brasileiro, por exemplo, que cada cena da política racial brasileira ocorreu.

A cena não é constituída como pura denúncia, mas sempre como demanda. É o desejo de produzir algo que leva a uma intervenção que interrompa a ordem, e não a interrupção em si e por si mesma. Como lembra Zumthor (2018), não há *performance* que prescindia de uma recepção, e uma recepção não é apenas a interpretação de uma *performance*, mas o que se produz na audiência que a presencia. Só ocorrem cenas porque grupos que sofrem danos exigem da sociedade uma resposta e buscam uma transformação das relações. O absurdo da política não é beckettiano. Supomos que outras dramaturgias sejam possíveis, como a dos “impuros”

de Maiakóvski que, em *Mistério-bufo* (2012), atravessam o inferno e tomam o céu de assalto para alterar todo o cosmos, ou como o absurdo das peças de Ionesco (2004), em que toda a irracionalidade leva sempre a uma transformação dos personagens em cena e de suas relações.

A insuficiência da *performance* por si só para alterar seja apenas a partilha do sensível, seja a ordem policial, alteração visada por certas *performances*, é sentida e claramente expressa por um teórico justamente do teatro. A insuficiência do Teatro Fórum é o que conduziu Augusto Boal a dar um passo além em suas metas e elaborar o Teatro Legislativo. Podemos ler o testemunho do autor sobre a criação do Teatro Legislativo na seguinte passagem:

Foi aí que senti vontade de inventar alguma forma de teatro que pudesse canalizar toda a energia criativa despertada pelo fórum naqueles homens, mulheres e crianças dispostos a transformarem o mundo, o seu mundo, talvez apenas o seu pequeno mundo, parte do mundo, e usar essa energia além da duração do espetáculo. *Não era possível aceitar que tão boas ideias surgidas no Teatro Fórum não fossem aproveitadas em outras instâncias, não seguissem adiante, não se alastrassem pela realidade.*

O fórum é uma reflexão sobre a realidade e um ensaio para uma ação futura. O espectador entra em cena e ensaia o que é possível fazer na vida real. Pode ser que a solução dos seus problemas dependa dele próprio, da sua vontade individual, do seu esforço, mas pode também acontecer que a opressão esteja na própria lei, opressiva, ou na ausência da lei necessária, libertadora. Nesse caso, *seria preciso transformá-la, criá-la ou recriá-la: legislar.* Como? Aí terminava o poder do teatro. Não tínhamos resposta.

Shakespeare escreveu que o teatro é um espelho onde se vê a verdadeira imagem da natureza, da realidade: eu queria penetrar nesse espelho e transformar a imagem que nele via. *Trazê-la para a realidade: fazer real a imagem do meu desejo.* Queria que, nos espetáculos-fórum, os espect-atores transgredissem as convenções, entrassem no espelho da ficção teatral, ensaiassem formas de luta e voltassem à realidade com as imagens dos seus desejos. Embora estivéssemos ainda praticando apenas o Teatro Fórum (o espectador que se transforma em protagonista), esta inquietude foi a gênese do Teatro Legislativo (o cidadão se transforma em legislador, por interposto vereador [no caso, o próprio Augusto Boal, então vereador da cidade do Rio de Janeiro]). (BOAL, 2020, p. 46-47, itálicos nossos)

Não estamos aqui defendendo que seja preciso um legislador “oficial”, alguém com um cargo reconhecido pela ordem policial, para que a *performance* tenha uma efetividade para além de si mesma, mas vemos que o que está em jogo no conceito de Teatro Legislativo é que uma *performance* sem *télos* não produz uma alteração concreta da realidade; pois, ao final da *performance*, volta-se para mesma vida de sempre, a denúncia feita no Teatro Fórum é efêmera, e, se há uma ruptura na partilha do sensível, ao final, ela é remendada. O que a adesão ao Teatro Legislativo, não só por Boal, mas também pela população carioca que tomou parte de sua experiência, revela é que o *performer* da denúncia espera algo além de mostrar seu desamparo: ele exige o reparo de sociedade. A *performance*, no geral, pode não ter um único *télos*

apriorístico, mas está impressa em cada *performance* um *télos* de criar alguma forma de sociedade, a experiência da inscrição de uma denúncia demanda uma alteração da polícia para que de fato se realize a alteração da partilha do sensível que não seja momentânea.

Podemos perceber limitações da teoria rancièriana na tentativa de análise de eventos políticos procedida por alguns de seus leitores, como, por exemplo, na ótima análise de pesquisadora de literatura e cultura francesa Kristin Ross sobre Maio de 1968.

Leiamos uma passagem da autora sobre a revolta estudantil e proletária ocorrida na França:

[...] mais central para as aspirações do movimento que qualquer “empurrão” era a realização de formas de democracia direta e auto-organização coletiva. Nessas formas e práticas está o começo, em si mesmo, de uma organização social diferente, de um objetivo universalizável do tipo geralmente atribuído a empreitadas revolucionárias ou, pelo menos, a seus primórdios.

A distinção que estou fazendo pode, talvez, ser ilustrada comparando uma tendência leninista a outra derivada das teorias de Rosa Luxemburgo. Ambas as tendências compartilham, como todos os grupos radicais em 68, um objetivo anticapitalista. Mas um partido leninista é, em essência, uma *intelligentsia* radical que diz “nós temos o direito de governar”. Sua meta de “tomar o poder” é tão determinada por esse objetivo como pelo próprio adversário que enfrenta: o Estado burguês. Na esperança de vencer esse adversário, o partido toma de empréstimo as armas e métodos do adversário; num tipo de fascínio pouco analisado, ele imita a organização do inimigo até nos mínimos detalhes. E se torna sua réplica fiel, particularmente na relação hierárquica entre os militantes e as massas de trabalhadores, reproduzindo a divisão social que é o fundamento mesmo da existência do Estado. Mas um aspecto dominante de Maio – mais próximo de Luxemburgo que de Lênin – enfocava, ao contrário, essa divisão social, evitando a hierarquia inerente ao leninismo e produzindo, assim, organizações que eram um efeito da luta [...] Da perspectiva de Luxemburgo, a destruição do regime capitalista e sua substituição pelo socialismo deve ser conduzida a partir de baixo, *à la base*, começando com a situação presente. O movimento deve adaptar-se continuamente às exigências políticas da situação, desenvolvendo práticas em contradição com o Estado burguês e, ao fazê-lo, criando o embrião da nova sociedade à qual ele aspira conforme avança. [...]

Em lugar nenhum o que chamo de tendência “luxemburguiana” ou situacional ficou mais aparente que no funcionamento da forma mais significativa inventada em Maio, os *comités d'action*. Pequenos grupos de talvez dez ou quinze pessoas, a maioria das quais não pertencia ao grupo pré-formado, começaram a se organizar – por profissão, em alguns casos; por bairro ou fábrica, em outros – depois eu a greve geral começou em meados de maio, principalmente com o objetivo de fornecer auxílio material aos grevistas e produzir *agitprop* para estender a greve. [...]

[...] Ao evocar Luxemburgo, não quero sugerir uma influência explícita ou consciente de suas ideias, ou das de qualquer outra pessoa, sobre o comportamento dos militantes de Maio. Acho impossível avaliar o papel desempenhado por ideias radicais ou teorias revolucionárias transmitidas do exterior na irrupção e evolução da insurreição. Para fazer isso, eu teria que acreditar que a consciência precede a ação ou que um movimento nasce de um modelo, um projeto, uma ideia ou conjunto de ideias, e não de uma luta – e eu

não acredito nisso. A relação entre ideias e modos de ação política é sempre conjuntural ou situacional. No entanto, para a tendência que estou descrevendo, “luxemburguiano” me parece mais preciso que uma série de termos abreviados – “antiautoritário” ou “anarquista”, por exemplo [...] (ROSS, 2018, p. 108-112)

Para compreender Maio de 1968 como um movimento, e não apenas apresentar uma reflexão sobre cenas específicas isoladas, como articulação entre diferentes agentes sociais que, além de exporem sua igualdade, lutam pela transformação da polícia, Ross precisa lançar mão de categorias alheias ao pensamento de Rancière e recorre à teoria de Rosa Luxemburgo para explicar o que ocorreu. Sua análise não tenta afirmar a influência direta de Luxemburgo sobre os insurgentes, como ela aponta em outras passagem de sua obra que outros autores fizeram ao tentar concluir alguma influência de Guy Debord sobre os militantes que tomaram as ruas de Paris e de outros departamentos franceses (ROSS, 2018, p. 264 *et seq.*), mas mostra que é preciso utilizar outras teorias para estudar essa faceta dos fenômenos relacionados à política, visto que, para Rancière, o sujeito político é individual, e não coletivo.

Em trabalhos sobre a realidade brasileira, encontramos alguns casos similares. Os artigos de Machado (2013) e Marques e Mendonça (2018) apresentam pontos da teoria de Rancière, mas, ao tentar exemplificar com a análise de situações reais, se veem forçados a recorrer a outros autores.

Nesses trabalhos, ocorre outro aspecto interessante para o escopo deste trabalho. Ao recorrer a outros autores, eles também se dedicam a autores também consultados para a elaboração desta dissertação, a saber, Laclau e Mouffe, mas, ao apresentar tais teorias, silenciam as diferenças proeminentes entre as teorias destes e a de Rancière, tentando justapor suas teorias como se fossem comensuráveis.

Se também citamos esses autores, é porque concordamos que o diálogo entre suas teorias é útil e profícuo, mas é preciso compreender que há divergências importantes que demandam escolhas teóricas criteriosas e que não podem ser ignoradas.

Se, como aqui, nos perguntamos sobre o que é política, porém acreditando que ela é mais que um gesto e que individual, e que sua explicação deve considerar a formação de identidades coletivas e movimentos de massa, e que o *télos* do gesto político é parte integrante da própria política, ainda que contingencial e contextualmente determinado, a teoria de Rancière não responde suficientemente nossa inquietação, demandando que o diálogo com outros autores seja empreendido. Também acreditamos que, mesmo que a política seja uma desrazão, isso não implica ininteligibilidade ou irracionalidade. A psicanálise nos ensina que a desrazão pode abrigar uma inteligibilidade e racionalidade própria. Em nossa opinião, o *télos*

próprio da política é a criação de uma outra polícia. Ainda que não exista a polícia “ideal”, e que a partilha das partes nunca se dê forma perfeita, a busca por formas melhores e que desfaçam os danos percebidos que se tornem insuportáveis em determinados momentos históricos é aquilo que nos move a encenar o evento litigioso que Rancière compreende como política.

Não podemos, como o autor, rechaçar a sociedade como meta visada por qualquer ação política. Como lembram Laclau e Mouffe, “[...] se a sociedade não é totalmente possível, tampouco é totalmente impossível [...]” (2015, p. 207). Isso quer dizer que, ainda que a polícia seja inconsistente e que a igualdade de todos os sujeitos não seja plenamente realizável, não podemos descartar nem a sociedade como objeto teórico, nem ignorar os efeitos da política por serem contingentes. Nas relações sociais, as fronteiras entre necessidade e contingência são mais nuançadas do que em outros campos da vida humana, e, portanto, não devemos descartar a existência de uma lógica própria da política por não se adequar a outras lógicas. Acrescente-se a isso que – outra importante lição da psicanálise –, como nos lembram Parker e Pavón-Cuéllar (2022), nem toda teoria da desrazão implica uma forma de captura de seu objeto de modo a tentar domá-lo e adequá-lo às exigências insatisfatórias da política, e sua compreensão pode justamente ser o motor de outras revoluções.

Não podemos ignorar que todo ator político age a partir de uma visão de mundo; logo, age a partir de uma teoria pessoal sobre como deve ser a distribuição das partes e do bem comum. Pensar uma teoria da política não é necessariamente uma aporética, caso não se tente uma teoria universalmente válida da sociedade e também se não se colocar como uma luta pela conservação da partilha do comum e extirpação da incomensurabilidade, mas um esforço intelectual, sempre falho e precário, de compreensão da sociedade capaz de acolher o contingente.

3. Saltando o abismo

Da lama ao caos, do caos à lama
 Um homem roubado nunca se engana
 Da lama ao caos, do caos à lama
 Um homem roubado nunca se engana
 [...]

 E com o bucho mais cheio comecei a pensar
 Que eu me organizando posso desorganizar
 Que eu desorganizando posso me organizar
 Que eu me organizando posso desorganizar [...]

 (CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI, “Do caos à lama”, 1994)

Como foi apresentado no capítulo anterior, a concepção rancièriana de política implica um problema: apesar de o desentendimento ser o fundamento da política, o desentendimento por si só não basta para que haja política. Caso a política não seja algo além do desentendimento, dificilmente poderíamos diferenciar uma atitude militante de uma atitude diletante, aceitaríamos a política como um “dadaísmo social”, como choque pelo choque e recusa de toda representação. Caso o desentendimento não exceda a cena, não seja algo além de uma denúncia ou demonstração de inconformismo com a organização vigente, o objeto do desentendimento seria novamente subsumido pela polícia; logo, a partilha do sensível seria momentaneamente perturbada, mas a política não resultaria de fato em uma alteração da polícia.

Como foi apresentado no capítulo precedente, Rancière afirma que há uma separação total entre os planos da política e da polícia, não ficando clara como seria possível que a cena política reorganizasse a partilha das partes da comunidade.

A obra *O desentendimento* (2018) coloca-nos, portanto, diante de duas abordagens possíveis da política: a primeira seria seguir à risca seu argumento, enfatizando a interrupção, abdicando da efetividade da *performance* das relações sociais, considerando como política uma atitude solipsista que visasse à autoconstituição plena do sujeito, a despeito das exigências e restrições que lhe sejam externas.

Um extremo desse tipo de abordagem, mas partindo de outros pressupostos, pode ser visto, por exemplo, no conceito de inoperosidade apresentado na conclusão de *O uso dos corpos*, de Agamben (2017), para quem também a ordem social é contingente e sem um fundamento racional. Para ele, a sociedade decorre, em última instância, da violência e da anomia, a ausência de *nómos*, de lei (2004). Ou seja, o fundamento da ordem é um caos que não pode ser contido e continua efetivo no seio de toda sociedade. Portanto, a verdade de uma polícia se revelaria não no corpo de suas leis nem com o recurso a um princípio sociológico ou metafísico qualquer, mas apenas no momento de sua insuficiência, quando a ordem é anulada.

No caso do Estado, sua essência não seria, portanto, o Estado de direito, mas o Estado de exceção. No campo social, a essência seria a reatualização da anomia, o reaparecer de um excesso que o corpo da comunidade busca reabsorver na lei (e que, de certo modo, sempre o consegue), pois não é possível criar uma comunidade bem ordenada, realizando o projeto de uma *politeia* de partes bem ordenadas. Nesse sentido, para o italiano, toda sociedade e todo Estado são iguais, visto que fundados na mesma inconsistência lógica e fruto da mesma contingência. A política, então, que teríamos praticado até agora seria incorreta ou inconsistente, porque mesmo as tentativas revolucionárias reconduziriam a um mesmo estado de coisas (AGAMBEN, 2004, 2017).

A “verdadeira” tarefa política, portanto, não seria a de instituir ou constituir comunidade, mas a sua destituição. Seria a busca por uma forma de ação que desative, que torne ineficaz a máquina biopolítica de regulação dos corpos humanos que vivem em conjunto. Para esse filósofo, na inoperosidade,

[...] está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente a destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente. (AGAMBEN, 2017, “Epílogo”, p. 305, § 11)

Quando o sujeito destitui a ordem policial, ele estaria libertando sua potência da captura pelo *nómos* que a transforma em ato, e, ao fazê-lo, essa forma de vida pela qual ele vive se tornaria outra coisa: uma *forma-de-vida*. Nas palavras do autor, “[...] [n]o momento em que o dispositivo [biopolítico do Estado] é, assim, desativado, a potência se torna uma forma-de-vida, e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente” (2017, “Epílogo”, p. 308, § 13).

No entanto, a potência destituente, se, por um lado, implica a recuperação de toda a potencialidade imante de cada sujeito; por outro, também implica uma necessária autonomização de um sujeito em relação aos outros. Um ser de plena potência que não se converta em ato é um ser que não estabelece nenhuma relação com outros sujeitos:

[...] No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma-de-vida, como a inoperosidade imanente em cada vida. A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada. A forma-de-vida é, nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e que nelas habita. Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las ou torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sucede às obras para desativá-las e depô-

-las: ela coincide integral e constitutivamente com sua destituição, com o viver uma vida. (AGAMBEN, 2017, “Epílogo”, p. 309, § 14)

A constituição de uma forma-de-vida, portanto, implica um viver junto, mas sem relação. Para que uma forma-de-vida se constitua destituindo o *nómos*, é preciso que o sujeito habite a comunidade, mas sem que sua vida seja capturada pela máquina biopolítica; portanto, é uma vida que é vivida como testemunho de sua autonomização completa em relação ao todo da comunidade. E trata-se de uma vida inoperosa não só por tornar inoperante a ordem estabelecida, mas também porque é uma vida que não se externaliza nem se aliena, seja no Estado, seja através do trabalho. É disso que decorre a conquista de uma potência absoluta, pois é um sujeito que não cede a sua essência a algo que lhe seja alheio. É uma vida que se identifica completamente, sem sobra ou resíduo, com uma obra, mas uma obra de arte para fruição do próprio autor. Uma vida em si e para si mesmo.

Mais do que política, a busca da inoperosidade é uma soteriologia, uma forma de ascese mística que visa à plenitude de ser si mesmo de modo desalienado que o próprio Agamben associa à vida contemplativa cristã:

[...] contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de todo destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada, o tornam disponível para a ausência particular de obra, que estamos habituados a chamar de “política” e de “arte”. Política e arte não são tarefas nem simplesmente “obras”: elas nomeiam, acima de tudo, a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais a fim de libertar a inoperosidade que nelas ficou aprisionada. [...] (2017, “Epílogo”, p. 310, § 14)

A ruptura da política, então, não deve ser uma cena limitada, mas uma constante, se não quiser ser reabsorvida na ressurgência do mesmo, no eterno constituir e reproduzir a mesma sociedade. O sujeito deve a todo tempo dar testemunho de sua separação e de seu não lugar na partilha da comunidade, um viver eternamente como o excesso que não pode ser comensurado. Não se trata de uma cena numa dramaturgia, mas a vida transformada em *Bildungsroman*, uma discursividade que a todo tempo atesta e constitui um sujeito que é de si e para si, nem por causa, nem apesar dos outros, em que todo ato, todo uso do corpo evidencie a inteligibilidade do próprio ser individual, sem dizer respeito a outrem.

Paradoxalmente, viver a inoperosidade, mesmo sendo a vivência do excesso, um estar em perpétuo litígio, estabelecerá um lugar preciso, de sujeito autônomo, que se faça contar na sociedade, possibilitando a comensuração das partes. O sujeito, que seria incomensurável enquanto participe de partes e não partes, sendo totalmente si mesmo, fugindo do cálculo da

polícia vigente, poderia ser contado no lugar preciso de indivíduo total que só cabe a ele. O conjunto de sujeitos inoperosos seria a *pólis* em que cada um seria totalmente contado em um lugar preciso, abolindo o resíduo e sendo a comunidade comensurável a si mesma.

Trata-se de uma soteriologia laica, mas, ainda assim, caso não se partilhe de uma visão cristã de mundo, dificilmente se poderia concordar que seja um ideal realizável ou mesmo conveniente.

Mesmo uma perspectiva mais laica, que também parte de outros pressupostos, como a de Herbert Marcuse (1968), revela os limites factíveis dessa perspectiva. Na busca de uma soteriologia do social, Marcuse defende também a ruptura com a operosidade da máquina biopolítica conciliada com a coabitação do sujeito autonomizado com os outros membros da comunidade. Marcuse defende uma identificação do princípio de realidade como um todo com as instituições e o modo específico do princípio de realidade na sociedade capitalista, afirmando que o objetivo da política deve ser a abolição de todo princípio de realidade e uma recuperação do narcisismo primário.

Esse tipo de abordagem é uma romantização da perversão, visto que o perverso é tomado como um modelo possível do sujeito inoperoso, como atesta a idílica referência de Agamben a *Psychopatia sexualis*, de Krafft-Ebing, alcunhado por ele como “[...] espécie de arquivo da vida beata [...]” (2017, p. 254, § III.5.5). De acordo com o filósofo italiano, isto é o que se depreende da lição legada pelo psiquiatra alemão:

[...] O refugiar-se narcísico da libido no Eu, por meio do qual Freud define a perversão, nada mais é do que a transcrição psicológica do fato de que, para o sujeito, naquela determinada e incontrolável paixão, está em jogo sua vida e que esta foi colocada em jogo inteiramente naquele determinado gesto ou naquele determinado comportamento perverso [...] (AGAMBEN, 2017, p. 254, § III.5.5)

A outra abordagem possível da política é acompanhar os exemplos apresentados por Rancière, que contradizem em parte sua argumentação, buscando compreender como se salta sobre o abismo que separa os dois planos (o abismo entre a política e a polícia), ou seja, como o corte que é a cena política incide sobre a ordem policial e reorganiza a partilha do sensível.

A segunda alternativa nos parece a mais correta. Partimos da hipótese de que a política não é apenas a denúncia do erro de cálculo das partes, mas quando o excesso da ordem social produz um efeito, ou seja, quando a incomensurabilidade da experiência da partilha do sensível resulta na tentativa de reorganização da proporção das partes, quando a denúncia do dano se apresenta como demanda que exija uma resposta e vise à modificação da polícia de modo a atenuar o dano sentido não por um sujeito, mas por uma parcela da comunidade.

Para compreender, então, como é possível que a emergência do incomensurável conduza a uma tentativa de modificação da sociedade, optamos por abordar os pontos levantados no capítulo anterior em diálogo com a obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

Quanto a essa opção, enfatizamos de partida três pontos. O primeiro ponto é que a obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe não é apenas teórica, mas visa à elaboração de uma ação política específica. Como indica o título de uma importante obra colaborativa dos dois autores, *Hegemonia e estratégia socialista* (2015), sua intenção é uma discussão que fundamente uma estratégia para a realização de uma forma específica de sociedade. Como nosso intento nesta dissertação é uma discussão teórica para compreender o conceito de política, e não a adesão ou proposição de uma estratégia, o comentário da obra acompanhando mais de perto sua argumentação, como optamos por abordar o texto de Rancière, conduzir-nos-ia por um caminho cuja paisagem é deveras interessante, mas cujo ponto de chegada seria distante de nosso objetivo. Propomo-nos, então, a mobilizar seus conceitos teóricos para depurar os pontos levantados na leitura de Rancière para chegar a nosso objetivo de melhor conceitualizar a política.

O segundo ponto é que, apesar das objeções apresentadas ao final do capítulo precedente, concordamos com a importância do conceito de desentendimento para a compreensão da política, e o confronto da obra de Rancière com a de Laclau e Mouffe nos permite melhor definir a posição do desentendimento na política.

O terceiro ponto é que as obras desses autores apresentam afinidades que nos possibilitam o trabalho com elas sem incorrerem nem em um ecletismo superficial que tente conciliar autores incompatíveis, nem em uma polêmica que nos levasse a tomar partido de um dos autores contra o outro. Supomos que o confronto nos permita contextualizar os conceitos dos autores de modo a depurá-los na fundamentação de um percurso teórico coeso.

A principal afinidade das duas perspectivas teóricas é a compreensão *antiessencialista* da sociedade e, conseqüentemente, da política. Afirmam Laclau e Mouffe que “[...] [a] sociedade e os agentes sociais carecem de qualquer essência, e suas regularidades consistem meramente de formas relativas e precárias de fixação que acompanham o estabelecimento de uma certa ordem [...]” (2015, p. 169). Isso significa que também para eles a política não é algo absoluto nem o pode ser. O cálculo da partilha do comum é uma conta que nunca fecha. A atribuição das partes, que estabelece uma ordem dos corpos em uma comunidade, dá-se pela regularidade de persistência das relações entre os membros da comunidade, tentando controlá-las. A inteligibilidade do social é um esforço contínuo e precário, sempre em construção:

[...] A impossibilidade de uma fixação última de sentido implica que deve haver fixações parciais, do contrário, o fluxo das diferenças seria impossível. Mesmo para que se possa diferir, subverter o sentido, há de haver *um* sentido. Se o social não consegue fixar a si mesmo nas formas inteligíveis e instituídas de uma *sociedade*, o social só existe, no entanto, como um esforço para construir esse objeto impossível. [...] (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 168)

Essas fixações parciais de sentido permitem a compreensão do mundo e das funções dos sujeitos nele, ou seja, uma partilha do sensível, que estabelece o que pode e como deve ser compreendido. No entanto, o excesso não pode ser extirpado da sociedade, o que deixa sempre em aberto a possibilidade de sua subversão. O próprio fato de partes diferentes da sociedade compreenderem a sociedade e sua finalidade de formas diversas e todas serem estabilizadas em uma totalidade precária sobredeterminada pelo sentido dado a ela por suas partes implica que não se pode afirmar a existência de um princípio subjacente que seja a essência do social. Isso implica que, como as partes “constroem” a totalidade de maneiras não comensuráveis, não há um ponto privilegiado em que sempre ocorra um conflito para a realização total da sociedade, mas que cada comunidade apresenta uma pluralidade de pontos de incompatibilidade que podem ensejar um conflito, um desentendimento entre as partes visando a formas diversas de totalização da comunidade. Portanto, a política não visa à manifestação de uma essência – regresso a ou instituição de um fundamento inaugural “verdadeiro” –, mas à tentativa de realização de desejos dos membros da comunidade.

As coisas sempre poderiam ser de outra forma e toda ordem está fundada na exclusão de outras possibilidades. Ela é sempre a expressão de uma configuração particular de relações de poder e a falta de um fundamento racional último. O que aparece como ordem natural jamais é a manifestação de uma objetividade mais profunda que seria exterior às práticas que lhe deram origem. (MOUFFE, 2019, p. 134)

E assim Mouffe nos mostra como é possível saltar o abismo. Diferentemente de Rancière, a filósofa belga indica que polícia e política são planos heterogêneos, mas não separados, e, apesar da relativa autonomia dos dois planos, a política *produz* a polícia.

No entanto, como a política é apenas uma relação sem conteúdo próprio visando à significação da comunidade, uma abertura a diferentes sentidos, não seria uma essência da sociedade, visto que é um princípio negativo, não havendo nenhum conteúdo positivo.

Segundo Laclau e Mouffe,

[...] o limite do social deve se dar no interior do próprio social, como algo que o subverte, destruindo sua ambição de constituir uma presença plena [ou seja, como manifestação de uma positividade]. A sociedade nunca consegue ser plenamente sociedade [ou seja, positividade e comensuração das partes da

comunidade], porque tudo nela é atravessado pelos seus limites, os quais a impedem de constituir-se como uma realidade objetiva [...] (2015, p. 204)

É por essa razão que, para Rancière, a sociedade é apenas uma falácia que não pode ser objeto do pensamento, e toda visão em conjunto da sociedade é impossível, visto que inconsistente enquanto realidade objetiva. Esse aparente beco sem saída da razão leva Rancière a focar apenas na particularidade da ruptura, que seria o único objeto apreensível sem o risco de traçar limites precisos das partilhas, afirmando quais são as partes do todo. Já Laclau e Mouffe afirmam que “[...] [s]e a sociedade não é totalmente possível, tampouco é totalmente impossível” (2015, p. 207), pois, mesmo não sendo um ente empírico com referente estável, sociedades existem, e não só isso: toda ação política busca criá-las a todo momento.

Para que se dê a constante tentativa falha de constituição da sociedade, para que o desentendimento vá além da mera perturbação efêmera da partilha do sensível, é preciso que a cena litigiosa evidencie ou enseje algo além do desentendimento entre sujeitos particulares. A política de rancièriana, mais do que “assunto de sujeitos” (RANCIÈRE, 2018), é um assunto de indivíduos, assunto particular de atores específicos.

Segundo Parker e Pavón-Cuéllar,

[...] o termo “indivíduo”, além de redutor, implica erroneamente que nossa subjetividade seja indivisa, que se opõe à sociedade e que está separada, isolada, encerrada na individualidade. Um “sujeito” é mais que o indivíduo, inclui outras pessoas, está aberto ao mundo social, atravessado e dividido pela exterioridade como seu espaço ecológico do ser. Um sujeito está em contradição consigo e por isso pode ser um agente e fonte de mudança, seja no nível psicológico da pessoa individualmente, seja no nível político do processo coletivo. (2022, p. 47-48)

O “sujeito dessubjetivado” de sua parte da partilha, como proposto por Rancière, é um sujeito sem contradição, uma individualidade plena, e a aposta no ato de fala como fundamento da política, em vez de uma articulação coletiva, coloca a política, de certo modo, em uma perspectiva liberal, em que o indivíduo dissociado de outros é o pilar que sustenta a teoria.

A política pode ser pensada como assunto de sujeitos na medida em que se defrontem não indivíduos, mas subjetividades ou subjetivações em relações interpessoais, na medida em que se construam cadeias de equivalências em uma sociedade, compreendendo-se a sociedade não como um ente, mas como um contexto, no sentido etimológico desta palavra: como um entrelaçamento, algo que se tece em conjunto.

3.1. Equivalência

Sometimes I'm right and I can be wrong,
 My own beliefs are in my song.
 The butcher, the banker, the drummer and then
 Makes no difference what group I'm in. [...]
 (SLY & THE FAMILY STONE, "Everyday people", 1969)

O conceito de equivalência é fundamental para se compreender como se passa da denúncia de um dano individual para o esforço coletivo de constituição da sociedade. De acordo com Ernesto Laclau e Chantal Mouffe,

[...] Uma relação de equivalência não é uma relação de identidade entre objetos. A equivalência nunca é tautológica, pois a substitutibilidade que ela define entre certos objetos somente é válida para determinadas posições num contexto estrutural. Neste sentido, a equivalência desloca a identidade que a torna possível, dos objetos em si para os contextos de seu aparecimento ou presença. Isto, contudo, significa que na relação de equivalência a identidade do objeto é cindida: por um lado, ela mantém seu sentido "literal" próprio; por outro, ela simboliza a posição contextual na qual é um elemento substituível. [...] (2015, p. 126-127)

Podemos tentar entender o conceito de equivalência apresentado pelos autores em analogia com a noção de marxiana de equivalência, sendo que esta é aplicada ao plano econômico, e aquela, ao social.

Em *O capital*, Marx apresenta a noção de equivalência ao apresentar a primeira das equações de valor, a forma simples de valor, a saber, " x mercadorias $A = y$ mercadorias B " (2013b, p. 125), em que " x mercadorias A " representa a forma de valor relativa, e " y mercadorias B " representa a forma de valor equivalente, sendo as mercadorias A e B necessariamente diferentes. Caso fossem a mesma mercadoria – no exemplo clássico de Marx, a mercadoria A é linho, e a mercadoria B , casaco –, não haveria uma relação de troca possível, e, portanto, a equação não expressaria o valor da mercadoria.

[...] Como nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como equivalente e, portanto, tampouco pode transformar sua pele natural em expressão de seu próprio valor, ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente ou fazer da pele natural de outra mercadoria a sua própria forma de valor. (2013b, p. 133)

A equação inversa, " y mercadorias $B = x$ mercadorias A ", não é igual à primeira, pois, neste caso, " x mercadorias A " é o equivalente, não expressando a mesma coisa, a saber, o valor da mercadoria A , mas sim o valor da mercadoria B . A função de cada componente da equação é diferente do outro, e, portanto, não são permutáveis. A forma relativa apresenta a mercadoria

de que se busca o valor, o sujeito da proposição, enquanto a forma equivalente expressa o valor da forma relativa, o predicado da proposição.

A primeira implicação da noção marxiana de equivalência é que, para que dois objetos sejam equivalentes, eles precisam ser diferentes, senão teríamos uma mera igualdade, uma tautologia desprovida de significado, visto que haveria uma indistinção entre sujeito e predicado. A segunda implicação é que a equivalência é uma relação cujo significado é a expressão de uma terceira coisa, diferente dos termos da equivalência:

O corpo da mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Este trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato. [...] (2013b, p. 134)

O que a relação de equivalência expressa é a quantidade de trabalho dispendido para a produção das duas mercadorias. No exemplo de Marx, trabalha-se para produzir vinte braças de linho *como* se trabalha para produzir dois casacos, em que a particularidade de cada um dos membros da equação (a mercadoria A e a mercadoria B, ou linho e casaco) e suas especificidades (o trabalho concreto de produção de cada uma das mercadorias, ou a tecelagem e a alfaiataria) são mantidas. A equivalência não é a igualdade de sujeito e predicado, mas a indicação de que há uma qualidade comum a ambas.

Implícito na relação de equivalência, e fundamental para nosso argumento, é que toda equivalência é contingente. Por um lado, não há nada no linho, por exemplo, que o faça necessariamente vir a ser colocado em relação com e trocado por casacos ou qualquer outra mercadoria. Toda troca – portanto, toda equivalência entre mercadorias – ocorre de maneira fortuita em contextos particulares, assim como pode não ocorrer. Para Marx, no capitalismo, a troca em si é necessária, mas qual mercadoria será trocada por um determinado comprador em um determinado contexto, é contingente. A troca de mercadorias não pode ser explicada como uma causalidade, e, quando ocorre, ocorre por um fator externo, como a conveniência do valor de uso da mercadoria trocada para um sujeito (troca-se linho por casaco para não passar frio, porque os outros casacos do comprador estão puídos, para se estar na moda etc.)⁵.

⁵ Marx destaca também que as formas de equivalentes universais que precedem à forma-dinheiro são contingentes: “[...] Essa forma de equivalente universal surge e se esvai com o contato social momentâneo que a trouxe à vida. De modo alternado e transitório, ela se realiza nesta ou naquela mercadoria. Porém, com o desenvolvimento da troca de mercadorias, ela se fixa exclusivamente em tipos particulares de mercadorias ou se cristaliza na forma-dinheiro. Em que tipo de mercadoria ela permanece colada é, de início, algo acidental [...]” (2013b, p. 163). O cerne do argumento de Laclau e Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista* é a valorização da contingência no marxismo e uma crítica às leituras que enfatizam o papel de uma causalidade mecânica, sobretudo nas teorias influenciadas pela Segunda Internacional.

Por outro lado, toda equivalência entre mercadorias é contingente porque é influenciada por fatores sociais e históricos alheios à situação em que ocorre a relação de equivalência. Por exemplo, se, em um determinado lugar, época e comunidade, vinte braças de linho são equivalentes a dois casacos, como no exemplo utilizado por Marx, isso não significa que vinte braças de linho sejam absoluta e definitivamente equivalentes a dois casacos, variando de acordo com a quantidade de trabalho abstrato necessária para a produção tanto do linho quanto do casaco de acordo, por exemplo, com o grau de desenvolvimento técnico de uma sociedade ou da quantidade de matéria-prima disponível necessária para a produção. Por exemplo, caso haja maior estiagem ou mais chuvas em uma determinada safra, a quantidade de trabalho necessário para se cultivar e produzir as vinte braças de linho variaria por um fator externo à troca, mudando a relação entre o trabalho abstrato contido nas vinte braças de linhos e o trabalho necessário para produzir dois casacos, assim como a criação das máquinas de costura alterou a quantidade de trabalho necessária para a confecção de dois casacos em comparação com a quantidade de trabalho dispendido para a produção de vinte braças de linho.

Mesmo o tipo de trabalho útil concreto que produz a mercadoria que entra em relação de equivalência é contingente (o antigo tecelão que tece o linho manualmente e o contemporâneo operador de máquinas de uma indústria têxtil não realizam o mesmo trabalho útil concreto); logo, a equivalência de duas mercadorias relaciona trabalhos concretos diversos de acordo com o contexto sócio-histórico.

É importante destacar que, para Marx, a troca de mercadorias não é uma mera troca de coisas, mas a troca de um trabalho por outro, a troca de força humana exteriorizada e corporificada em objetos que passam a ter um valor de uso, uma função instrumental útil para quem o deseja. Sendo, então, uma troca entre trabalhos e, portanto, entre forças humanas dispendidas no mundo exterior, como um ato de comunicação e relação entre sujeitos sociais. Como destaca Rozitchner,

Uma mercadoria que se intercambia o faz com outra mercadoria, necessariamente diferente. São objetos qualitativamente distintos. Marx vai analisar a relação entre os objetos, neste caso a mercadoria, sobre o fundo de uma relação entre sujeitos, que a supõe. E nessa distância pode medir a distorção objetivada das relações sociais. [...] (1982, p. 79)

Retornando à política, em primeiro lugar, como mostra Marx, a contingência não é um impedimento para uma teoria ou para a compreensão de um fenômeno; portanto, diferentemente do que decorre da argumentação de Rancière, assim como é possível explicar a troca de mercadorias, é possível pensar tanto a política quanto a polícia, ainda que sejam territórios em

que impera a contingência. Devemos, então, pensar em como abarcar a contingência na análise dos fenômenos.

Em segundo lugar, a noção de equivalência é relevante para repensarmos a posição do desentendimento. É a equivalência que permite que o desentendimento leve a uma alteração da organização social. Nas palavras de Laclau e Mouffe, “[...] certas formas discursivas, através da equivalência, anulam toda positividade do objeto e dão uma existência real à negatividade como tal [...]” (2015, p. 206).

Rancière pensa o agente político de modo análogo ao modelo que Freud apresenta do poeta épico (2011b, p. 101 *et seq.*), como aquele que se “desidentifica” da massa, aquele que põe seus cornos para fora e acima da manada, que assume para si o protagonismo de uma ruptura que rompe uma antiga ordem, fundando uma nova. O poeta épico é aquele que apresenta pela primeira vez o mito do herói, aquele que se toma como o herdeiro do assassino do pai da horda, o primeiro sujeito dotado de uma psicologia individual, para além da psicologia da massa, mas que é ao mesmo tempo o protótipo do líder da massa, aquele que se apresenta como um ideal com o qual outros sujeitos possam identificar-se, que crê herdar do pai da horda o direito de ser o único sujeito pleno, portanto, que se crê um indivíduo. Esta é a causa das limitações da argumentação rancièriana, pois, apesar de colocar a questão social ou de massa, seu modelo teórico foca uma posição individual, uma forma de primazia do líder na compreensão da massa.

Sim, para pensar a política é preciso pensar a massa, mas, para pensar a política e a massa, é preciso compreender além do líder. E o conceito de equivalência nos permite abordar a questão por outra perspectiva, pensando não a massa por sua relação com o líder, esse sucessor do pai da horda, mas pela perspectiva da relação fraterna entre os membros que a compõem.

De acordo com Laclau e Mouffe (2015), para que haja uma ação política, é preciso que se construam cadeias de equivalências. Como já insistimos, a denúncia por si só não é política. Para que ela o seja, o desentendimento deve ensejar uma situação tal em que uma série de sujeitos se relacionem entre si, sem perder sua especificidade, expressando outra coisa. Nessa relação, as demandas dos sujeitos não são iguais, mas há nelas algo em comum que permita um reconhecimento que torne estável a equivalência. Um modo do que Laclau e Mouffe denominaram equivalência em 1985, quando da publicação de *Hegemonia e estratégia socialista* (2015), por exemplo, é o que hoje se denomina interseccionalidade: as mulheres, como os negros, como os periféricos, como a classe baixa, como os proletários, cada grupo a seu modo, sem perder sua especificidade, experienciam algo, e suas demandas, caso relacionadas, caso reconhecidas como equivalentes, ensejam práticas e intervenções que

articulem esses grupos em torno de um valor comum, a saber, como categorias de sujeitos oprimidos por categorias de sujeitos opressores; em termos rancièrianos, essas categorias compartilham o fato de sofrerem um dano na partilha da comunidade, sendo seus membros parte dos sem parte.

Mas a equivalência não se restringe a essa equivalência entre categorias diversas. Assim como a troca não ocorre entre duas categorias abstratas de mercadorias, mas entre dois objetos concretos, entendemos que a noção de equivalência como proposta por Laclau e Mouffe não apenas se aplica à relação entre grupos, mas também à constituição dos próprios grupos, pois é pela equivalência também que se constitui cada um dos agregados de seres humanos reconhecidos como tais, pois nos devemos lembrar de que não há uma essência, não há “mulheres”, “negros”, “periféricos” etc. fora de uma partilha do sensível e de uma ordem policial contingente. Essas categorias se tornam grupos também a depender de cadeias de equivalência.

Por exemplo, uma mulher é agredida por seu parceiro homem. A queixa do dano sofrido não é o suficiente para que ocorra política, nem para que a denunciante se “desidentifique” enquanto mulher “como” outras para falar pelas mulheres ao se queixar pelo dano sofrido, ao mesmo tempo constituindo o grupo político “mulheres”, mas justo o inverso. É pela equivalência que outros sujeitos podem identificar-se com a vítima, no modo “ela foi agredida *como* eu o fui”, ou “ela foi agredida *como* eu o poderia”, não se perdendo a especificidade de cada sujeito – tanto sua vivência pessoal como o fato de que cada sujeito da categoria “mulher” participa de outras cadeias de equivalência (raça, etnia, nacionalidade, classe social, categoria profissional etc.), tornando-a diferente daquela vítima particular em diversos aspectos – nem a de cada experiência – neste caso, diferentes agressões sofridas por diferentes mulheres, sempre com repercussões diferentes –, que diversos sujeitos podem identificar-se, subjetivando-se como pessoa do gênero feminino pertencente ao grupo “mulheres”, ensejando discursos e práticas, por exemplo, contra a violência doméstica e a violência machista. É essa situação inquietante, ao mesmo tempo familiar e desconhecida (FREUD, 2010c), que possibilita que sujeitos se identifiquem uns com os outros e então, inseridos nessa cadeia de equivalência, configurem a massa do movimento feminista em um determinado contexto.

Podemos então refletir mais um pouco sobre o que foi o movimento de secundaristas que ocorreu em São Paulo, em 2015, citado no capítulo anterior. Esse movimento não ocorreu apenas como a manifestação de um indivíduo contra um dano sofrido, mas pressupõe primeiramente que estudantes de circunstâncias diversas – moradores de diversas cidades (ou ao menos de diferentes regiões de uma mesma cidade); oriundos de famílias de etnias diversas

e de diferentes regiões do país (ou mesmo oriundos de outros países); de diferentes gêneros, identidades de gênero e orientações sexuais; de diferentes classes sociais; etc. – identificam-se ao verificar que “sua escola será fechada *como* a minha” e que “sua educação será prejudicada *como* a minha”, que os mobilizou a, em conjunto, ocupar as escolas em protesto a um dano sentindo como coletivo, e não como particular.

E então o movimento se espalhou em dois sentidos, estendendo-se para duas outras cadeias de equivalências. Uma é manifestada pela adesão de professores e pais aos protestos, indicando que os professores se identificavam como prejudicados *como* os alunos, ainda que o dano sofrido pela alteração das condições de trabalho e o dano sofrido pela precarização do ensino seja diverso, assim como é diferente o prejuízo da própria aprendizagem e o prejuízo da aprendizagem dos filhos, mas o reconhecimento mútuo na luta em comum reforça e retroalimenta o gesto inicial da ocupação das escolas pelos secundaristas.

A outra extensão da cadeia de equivalências é a disseminação das ocupações para outros estados, como, por exemplo, Goiás ou Minas Gerais, indicando que, *como* os secundaristas paulistas, os secundaristas goianos e mineiros sofriam um dano equivalente, mas não igual (em São Paulo, o estopim dos protestos foi o fechamento de unidades escolares; em Minas e Goiás, a precarização e mercantilização do ensino decorrente, entre outros fatores, da reforma do Ensino Médio), possibilitando que estudantes de ensino médio de diferentes estados brasileiros se identificassem em uma luta em comum.

É por essas cadeias de equivalências que se engendrou, então, um grupo reconhecido como o dos militantes do movimento dos secundaristas.

A política é mais do que um assunto de sujeito. Ela é sempre um assunto de partidos. Não no sentido vulgar contemporâneo dos partidos formais das democracias liberais, mas no sentido de grupos que representem de fato partes da sociedade, no sentido em que Maquiavel falava de “partido do povo” e “partido dos grandes”, não grupos sociológica e demograficamente delimitados nem agremiações voluntárias de pessoas que compartilhem de uma ideologia e agrupados em uma instituição formal (os nossos partidos eleitorais, por exemplo), mas como partes que representem diferentes humores e interesses da própria comunidade, de maneira plástica, flexível e informal. O desentendimento enseja a política na medida em que permite que sujeitos se “desidentifiquem” com as posições preestabelecidas na partilha do comum imposta pela comunidade, mas se identifiquem em massas devido a cadeias de equivalência que os levem a questionar a ordem policial visando a realizar uma outra sociedade, uma tentativa de realização ou reativação daquelas possibilidades da ordem social que Mouffe (2019, p. 134), como já citado, indica como excluídas.

3.2. *Confronto*

Los moros que trajo Franco
 En Madrid quieren entrar
 Mientras queden milicianos
 Los moros no pasarán
 Mientras queden milicianos
 Los moros no pasarán
 ¡No pasarán! ¡No pasarán!
 [...]
 En el Ebro se han hundido
 Las banderas italianas
 Y en los puentes sólo quedan
 Las que son republicanas
 Y en los puentes sólo quedan
 Las que son republicanas
 ¡No pasarán! ¡No pasarán!
 (ALARCÓN, “¡No pasarán!”⁶, 1968)

A noção de equivalência pode, à primeira vista, parecer abrir a porta dos fundos para o retorno de uma ideia de totalização da sociedade. Se é possível que se delineiem equivalências que fomentem a identificação entre sujeitos, não seria possível uma tão grande que abarcasse toda a sociedade?

No entanto, como já afirmamos, o pressuposto da equivalência é que ela não seja uma igualdade ou identidade. A diferença é constitutiva da comunidade humana. Isso significa, em primeiro lugar, que toda equivalência é construída sobre um ponto em comum entre entes diferentes, que, apesar de compartilharem algo em comum, têm muitos outros pontos divergentes, pois não são iguais, o que implica que toda equivalência é precária: assim como ocorre hoje, pode amanhã se desfazer ou se rearticular de outra maneira. Diferentemente do que ocorre na relação entre mercadorias, no caso da relação entre pessoas não há um equivalente universal. Cada pessoa é única, e, se toda relação entre mercadorias é a comparação de um terceiro elemento, o trabalho abstrato corporificado, no caso das relações entre pessoas não há um único terceiro elemento de comparação entre as pessoas que entram em uma relação.

Em segundo lugar, a diferença implica que nunca ocorre, em uma sociedade, apenas uma cadeia de equivalências, mas uma grande variedade delas. A sociedade não é um todo

⁶ Música popular da Resistência Republicana durante a Guerra Civil Espanhola, de autoria desconhecida. A letra citada é a versão recolhida por Rolando Alarcón, cantor e militante político chileno. A expressão “¡No pasarán!” foi utilizada pela primeira vez em 1936, mas a mais famosa batalha sobre o rio Ebro, a que se referem outras canções, como “Se me quieres escribir” e “El paso del Ebro”, ocorreu de 2 de julho a 16 de novembro de 1938.

harmônico, pois há várias formas de identificações possíveis, e mesmo numa teoria de equivalência se reconhece que a sociedade é fundada numa partilha em que há diversas partes diferentes.

Sempre é possível uma cadeia mais ou menos ampla de equivalências, e podemos pensar que o aparecimento de nacionalismos fortes, principalmente em tempos de guerras, poderiam ser um exemplo de uma constituição de uma cadeia total de equivalência, mas então teríamos que abrir os olhos para o fato de que isso só ocorre quando há uma relação entre pelo menos dois grupos, no caso, duas nacionalidades em conflito. Se há um conflito que engendre uma equivalência ampla entre todos os habitantes de uma nação, só seria em função de uma diferenciação em relação a um outro grupo com quem se convive numa comunidade mais ampla. Sociedade ou comunidade não são sinônimos de país ou nação. O exemplo das lutas nacionais torna mais evidente a seguinte afirmação de Chantal Mouffe:

[...] toda objetividade, toda identidade é construída pela asserção de uma diferença, a delimitação de um “outro” que serve como seu “exterior” e o conseqüente estabelecimento de uma fronteira entre interior e exterior. A respeito das identidades coletivas, isso significa que a criação de um “nós” pode apenas ocorrer pela formulação de um “eles”. De fato, toda forma de identidade coletiva implica delinear a fronteira entre aqueles que pertencem ao “nós” e aqueles que estão fora.⁷ (2013, p. 45, tradução nossa)

Isso quer dizer que uma cadeia de equivalência é um processo duplo: implica a ocorrência de uma equivalência positiva, o estabelecimento de *como* quem somos; mas também a ocorrência de uma equivalência negativa, o estabelecimento de *como* quem *não* somos, aqueles a despeito dos quais nos identificamos ou aqueles com quem não nos identificamos. Aqueles *como* quem *não* somos são aqueles que colocamos em outras cadeias de equivalências. No caso da interseccionalidade, se há a cadeia de equivalências entre mulheres, negros, periféricos, proletários etc., estabelece-se também uma cadeia daqueles que identificamos como homens, brancos, moradores de bairros nobres, burgueses etc.

Ou seja, não é só que não há apenas uma cadeia de equivalências, mas que nem toda cadeia de equivalência é ligada aos sujeitos do dano, como há cadeias que passam ao largo da denúncia, como no caso das identidades nacionais, ou cadeias de equivalências de sujeitos que se identificam com as categorias produtoras do dano, como no caso de identidades reacionárias.

⁷ No original: “[...] every objective, every identity, is constructed through the assertion of a difference, the determination of an ‘other’ that serves as its ‘exterior’, and the consequent establishment of a frontier between interior and exterior. With respect to collective identities, this means that the creation of a ‘we’ can only exist through the formulation of a ‘they’. Indeed, every form of collective identity entails drawing a frontier between those who belong to the ‘we’ and those who are outside it”.

É o que podemos observar hoje no Brasil. Se, por um lado, há as cadeias de equivalências que citamos anteriormente em torno das questões raciais e a dos secundaristas, por outro houve a emergência de uma cadeia de equivalências que fomenta uma identificação entre setores religiosos, armamentistas, burgueses etc. em defesa de valores “tradicionais” que eles veem ameaçados pela perturbação dos privilégios causados pelos movimentos sociais.

No caso das ocupações de secundaristas, se, por um lado, ocorreu a cadeia de equivalência que comentamos anteriormente, ao mesmo tempo houve uma cadeia de equivalências em outro sentido, em que sujeitos traçavam equivalências que compreendiam as ocupações como cerceamento de liberdade de assistir aulas, assim como que o ensino não deve ser politizado, ou relacionadas a uma adesão a valores neoliberais em defesa da reorganização das escolas de São Paulo e da reforma do Ensino Médio impostas pelo governo do então presidente Michel Temer (TAKAHASHI; GRAGNANI, 2015; PINA, 2016).

No entanto, dizer que não há apenas uma cadeia de equivalências não significa apenas que há uma cadeia de equivalências positivas, com quem nos identificamos, e uma cadeia negativa, aqueles que reconhecemos como o outro. Uma sociedade é o relevo delineado pelos sulcos de diversas cadeias concomitantes.

A política ocorre quando cadeias de equivalências divergentes entram em conflito em algum ponto, engendrando ações para a transformação da realidade. Quando as cadeias entram em conflito, sói que o conflito conduza a uma situação tal em que se tomem ações que evidenciem as posições de sujeito implicadas nas cadeias de equivalência que, como no modelo rancièriano, desnaturalizem o lugar atribuído a cada um na partilha da comunidade, evidenciando uma alteração na partilha do sensível, fomentando a formação de novas identidades pela identificação de outros sujeitos ao agente:

[...] a transformação de identidades políticas nunca pode resultar de um apelo racionalista ao verdadeiro interesse do sujeito, mas apenas da inscrição do agente social em uma série de práticas que mobilizarão seus afetos de modo a desarticular a moldura em que o processo dominante de identificações ocorre. [...] O que quer dizer que, para construir identidades opositivas, não é suficiente apenas fomentar processos de “desidentificação”. Um segundo movimento é necessário. Insistir apenas no primeiro movimento é, na verdade, permanecer preso numa problemática de acordo com a qual o momento negativo seria suficiente em si mesmo para fazer emergir algo positivo, como se novas subjetividades estivessem previamente disponíveis, prontas para emergir quando o peso da ideologia fosse suspenso. [...] ⁸ (MOUFFE, 2013, p. 93-94, tradução nossa)

⁸ No original: “[...] the transformation of political identities can never result from a rationalist appeal to the true interest of the subject, but rather from the inscription of the social agent in a set of practices

O segundo movimento de que fala Mouffe é o confronto. A partir do conflito inicial de um desentendimento que pode, inclusive, ser de um ser particular, como no modelo de Rancière, não há política caso paremos apenas na denúncia. A partir da denúncia, uma série de práticas podem ser colocadas em movimento, como a assembleia da plebe, a ocupação de escolas, greves, manifestações etc. As possibilidades são muitas. Não podemos, inclusive, nos esquecer, por exemplo, de que uma cerimônia religiosa, como o foi o funeral de Vladimir Herzog (SOUZA, 2019), pode ser um ato político. O que nos importa é que a política não se restringe à enunciação, mas é todo o processo da enunciação de um dano à motilidade visando a um fim decorrente dessa enunciação, num cenário em que cadeias de equivalência diversas se chocam para o estabelecimento de projetos de futuro.

Portanto, de acordo com nossos pressupostos, o outro nome da política é confronto. Não se trata, então, de uma dramaturgia beckettiana, mas a tomada do céu de assalto que Maiakóvski apresenta em *Mistério-bufo* (2012). A peça começa com a denúncia da desigualdade das classes, mas não para no absurdo de uma desigualdade de classes após o apocalipse, mostrando que a polícia poderia manter-se como tal mesmo quando não houvesse mais mundo. É preciso que se passe disso para uma série de atos em que a ordem estabelecida é desafiada num confronto entre partes da comunidade que estabelecem as diferentes cadeias de equivalências, visando à produção de uma nova organização das relações entre os corpos⁹.

3.3. *Um grau no interior das massas*

Everybody is filhos de God,
Só não falamos as mesmas línguas [...]
(KARNAK, “O mundo”, 1995)

that will mobilize its affects in a way that disarticulates the framework in which the dominant process of identifications takes place. [...] This means that to construct oppositional identities, it is not enough to simply foster a process of ‘de-identification’. A second move is necessary. To insist only on the first move is in fact to remain trapped in a problematic according to which the negative moment would be sufficient on its own to bring about something positive, as if new subjectivities were previously available, ready to emerge when the weight of the dominant ideology has been lifted”.

⁹ Obviamente, a analogia não é perfeita. O final escatológico de *Mistério-bufo* implica uma redenção final das classes subalternas, uma ideia de totalização que viemos criticando até aqui. Mas Maiakóvski mesmo se dá conta do fracasso da Revolução Russa como uma redenção final da humanidade, e, se tomarmos essa peça como parte de um ciclo que se conclui com *O percevejo* (2009), uma crítica mordaz à burocracia stalinista, encontramos em Maiakóvski, *in nuce*, o que melhor define a política, essa tensão entre a tentativa sempre falha de realizar essa ideia de redenção por uma parte de uma sociedade e a impossibilidade de sua concretização.

O conceito de equivalência, portanto, é utilizado por Laclau e Mouffe para compreender a formação das massas em *Hegemonia e estratégia socialista* (2015), o que, considerando o diálogo dos autores com Freud, levanta a questão da relação entre o conceito de equivalência e o de identificação em psicanálise.

Para Freud, a massa é formada pela identificação entre os irmãos em seu Eu pela substituição do ideal do Eu por um único objeto, a saber, o líder, o ideal da massa. Nessa configuração, o líder seria “o único sujeito de fato” da massa, uma reiteração do pai da horda, sujeito onipotente que sujeita a todos. O líder, como retorno do pai primevo, seria aquele a quem cabe desejar e a possibilidade de agir para a realização do seu desejo, e os membros da massa são coagidos a obedecer, privados dos objetos de desejo. Nesse sentido, o líder, numa relação de equivalência, funcionaria como um equivalente social pelo qual seria medido o valor de cada sujeito da massa. No entanto, a coisa não é tão simples sequer no campo da mercadoria. Como afirma Marx,

[...] todo possuidor de mercadorias considera toda mercadoria alheia como equivalente particular de sua mercadoria e, por conseguinte, sua mercadoria como equivalente universal de todas as outras mercadorias. Mas como todas os possuidores fazem o mesmo, nenhuma mercadoria é equivalente universal e, por isso, tampouco as mercadorias possuem qualquer forma de valor relativa geral na qual possam se equiparar como valores e se comparar umas com as outras como grandezas de valor. Elas não se confrontam, portanto, como mercadorias, mas apenas como produtos ou valores de uso. (2013b, p. 161)

Todo produtor, movido por seu narcisismo, coloca o produto de seu trabalho acima de todos. Assim como nas relações sociais cada sujeito mede o mundo por sua própria régua, o mercador crê que seu próprio produto é a medida das demais. Mas uma comunidade de sujeitos fechados num narcisismo absoluto é impossível, é preciso uma dose de abnegação da parte de todos para que a sociedade seja praticável. No caso das relações de troca, então, uma mercadoria é excluída como valor de uso, ela apenas serve para a expressão do valor das outras: a forma-dinheiro.

O dinheiro é um equivalente universal, ou seja, ele expressa o valor e, portanto, a quantidade de trabalho incorporado em todas as outras mercadorias, apenas porque ele não tem qualquer valor de uso. Enquanto o casaco tem um valor de uso, é útil, porque ele pode aquecer o corpo de seu dono, o dinheiro não tem qualquer valor de uso, não tem uma utilidade que não seja a própria troca de mercadorias. Ele é privado de trabalho útil concreto específico e não tem a mesma corporeidade e particularidade como qualquer outra mercadoria, é esvaziado enquanto objeto concreto sendo apenas um símbolo da medida de valor de troca.

Por outro lado, ninguém, após o assassinato do pai primevo, coloca-se por completo sob o jugo alheio. Se a questão da mercadoria se resolve quando todos aceitam que haja uma mercadoria especial que possa servir de medida para todas as outras, não há uma universalidade na medida dos homens, os valores diferem por muitos motivos e, portanto, as comparações possíveis não se podem restringir a um único objeto de referência. Por todos se crerem a medida dos outros, o compromisso na assunção de um valor comum não pode ser total, não há um líder que possa ser um “homem forma-dinheiro”.

Essa questão pode ser tomada como um ponto importante para a leitura que Laclau apresenta da teoria freudiana das massas em *A razão populista*. Enquanto Freud favorece uma compreensão de que o líder seria o retorno do pai primevo, logo, um sujeito que pressupõe um poder sobre os demais e uma diferença de partida em seu *status* em relação aos outros, alguém que exerceria um fascínio sobre os demais por características que lhe sejam peculiares, Laclau (2013) compreende o líder como *primus inter pares*, o primeiro entre iguais.

Supor que o líder seja o primeiro entre iguais implica uma compreensão diferente da de para Freud (2018), para quem o modelo de líder seria Moisés, que necessariamente era um estrangeiro, sendo o líder, então, sempre um autóctone. Antes de ocupar a posição privilegiada na massa, ele precisa pertencer a ela, ou seja, é um irmão eleito entre seus membros, e não o pai que a precede ou é externo a ela.

Essa alteração leva a importantes inversões na compreensão laclausiana das massas. Enquanto para Freud o líder é aquele que, na massa, é o único dotado plenamente das características de um sujeito, um ser particular que, por suas características pessoais, desperta o amor das massas, o líder como equivalente social pelo qual se mede o valor de cada objeto da relação é análogo à mercadoria excluída do mundo das mercadorias dotadas de valor de uso, ou seja, é desprovido de qualidades próprias, de concretude, sendo considerado como um símbolo dos elementos comuns, o que significa que o líder não seria aquele que despertaria o amor por suas particularidades, mas, ao contrário, aquele que menos tenha características próprias, sendo o que melhor exemplifica as características prezadas pela comunidade.

O líder de Laclau não é exatamente um pai, mas o irmão modelo. E, não sendo pai, não é insubstituível. Ele pode ser trocado por um exemplo melhor dos valores da massa, pois, no caso dos homens, diferentemente do das mercadorias, não há um equivalente universal, mas apenas equivalentes sociais que mudam de acordo com as condições materiais e que variam de grupo para grupo.

Decorre dessa inversão da posição do líder que, se ele é um irmão antes de ocupar uma posição de um pai (eleito) na massa, e se a relação entre os membros, para Freud, difere da

relação deles com o líder porque este é colocado no lugar de ideal enquanto aqueles se identificam entre si, o líder, para poder ocupar o lugar de ideal da massa, deve primeiro se identificar com os membros da massa, assim como deve haver uma identificação destes com ele.

Essa hipótese é um ganho importante para a teoria psicanalítica porque, enquanto os textos freudianos afirmam a possibilidade de uma massa sem líder, tal possibilidade permanece como uma aporia, não sendo possível explicar como é possível manter a ligação libidinal entre os membros na ausência do líder. Mas, se aceitamos que o líder é destacado da massa, então ela o precede, e a relação entre os irmãos é fundante, possibilitando uma abordagem em que o líder apareça como acidente, e não como algo necessário para a sua existência.

No entanto, se tal hipótese estiver correta, isso significa que a função de líder é uma derivação da identificação; logo, a identificação não poderia ser compreendida da maneira como é apresentada por Freud. A identificação entre os membros da massa não decorre de colocar um mesmo objeto externo no lugar do ideal, visto que o que se coloca não pode ser um corpo dotado de particularidades, mas um símbolo, uma “mercadoria” destituída de concretude e valor de uso, portanto, o líder é um veículo de manutenção de valores abstratos do bando de irmãos atribuído ao líder.

Não apenas a função do líder, mas todas as funções na massa são, em parte, não apenas fruto do desejo individual, mas também uma exigência externa, algo atribuído ao membro da massa. Como problematiza Laplanche (2018a), a questão da identificação é se, como propõe Freud, o sujeito é *identificado com* alguém ou se o sujeito é *identificado por* alguém. Em sua teoria da sedução generalizada, Laplanche enfatiza a segunda possibilidade. Somos identificados pelos outros, então exercemos funções que nos são exigidas pelo meio social. Somos aliciados a tomar o papel que nos forçam no teatro do mundo, e, portanto, a identificação não seria um reconhecimento em outro irmão dos valores ou dos amores que temos em comum.

O conceito de equivalência, conforme proposto por Laclau e Mouffe, de certo modo, permite-nos pensar numa mediação do impasse entre as duas posições. Se, no contexto da clínica, o discurso do analisando ora enfatiza a identificação com outras pessoas, ora a identificação por outras pessoas, no contexto social, a relação se complexifica. Retomando a analogia com a teoria marxiana do valor, é como se a perspectiva freudiana opta por um dos lados da equação, ressaltando o papel do equivalente universal, enquanto Laplanche lê a equação no sentido oposto, tomando a perspectiva do valor relativo. Mas nenhum dos lados da equação pode ser isolado. A realidade social nos mostra que o sujeito, ao participar da massa, entra em um jogo simultâneo e contínuo entre ser identificado pelos outros e se identificar com

os outros. Logo, o conceito de equivalência apresenta uma compreensão de que a massa é formada pela dialética das duas perspectivas da identificação.

4. Como nossos pais?

Eu quero paz e arroz.
 Amor é bom e vem depois. [...]
 (BEN, “Paz e arroz”, 1972)

Recapitulando o que expusemos até aqui, a política é o conflito acerca da percepção das posições e funções em uma determinada sociedade, uma incongruência entre diferentes sujeitos acerca da partilha do sensível em uma sociedade, que leva à formação de massas diversas (pela equivalência entre diferentes sujeitos) que disputam qual o sentido e a forma de organização de uma comunidade.

A política difere do que Rancière (2018) denomina polícia. A polícia não seria a “baixa polícia”, as forças repressivas de um Estado para a manutenção da ordem, mas a própria ordem. É um conjunto de instituições e de funções (de partes) que cabem a cada sujeito nessa ordem. A polícia é o que costumeiramente chamamos aquilo de que tratamos como política de um ponto de vista vulgar, aquilo de que tratam as páginas de política dos jornais e a maioria de nossas discussões em épocas eleitorais, assim como aquilo que chamamos de políticas públicas. Então, a polícia, *grosso modo*, é o que denominamos sociedade, e a política, um conflito acerca da polícia que ocorre em um determinado contexto.

Como não há política sem polícia, ou seja, como a política não ocorre sem um contexto e objeto chamado sociedade que a precede, é prudente primeiro explicar o que entendemos, então, nessa perspectiva, por sociedade, para então abordarmos o conflito que ocorre nesse contexto e acerca desse objeto.

Desde cedo a psicanálise não se limitou à clínica. Freud, já na primeira década da construção de sua nova teoria voltou seu olhar para fenômenos culturais. Em 1908, por exemplo, Freud escreveria texto “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (2015a) e “O escritor e a fantasia” (2015b). Enquanto o primeiro texto ainda está inserido no campo da saúde mental, sendo uma crítica da moral sexual de seu tempo como produtora de adoecimento psíquico, o segundo já lança um olhar sobre a produção artística como uma produção psíquica que funciona de acordo com as descobertas da psicanálise.

Posteriormente, Freud publicaria o passo mais importante para a expansão da teoria psicanalítica para além do divã. De 1912 a 1913, escreveria os artigos reunidos sob o título de “Totem e tabu” (2012), obra em que o autor buscaria, por uma aproximação com a antropologia, explicar duas instituições culturais (o totemismo e a interdição do incesto), traçando uma origem filogenética do complexo de Édipo e o fundamento psíquico da hominização de nossa

espécie. Clínica e teoria social não estão dissociadas na obra. As origens do complexo de Édipo e a abordagem de material etnográfico permitiram a Freud apresentar o pensamento mágico como a origem da neurose, mostrando a persistência do mecanismo neurótico ao longo da história.

Em 1921, o pai da psicanálise publicaria um estudo da formação das massas, em que apresenta a famosa afirmação de que “[...] a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (2011b, p. 14). Por um lado, como aponta Freud, não existe de fato uma psicologia puramente individual, visto que não há indivíduo sem uma relação com um outro, sempre o psiquismo de um indivíduo sendo produto de relações sociais, como as com os pais e primeiros cuidadores, como inicialmente estudado na psicanálise, o que implica, também, que não há uma psicanálise puramente clínica, assim como as ditas obras sociais de Freud não são puramente sociais. O que há são questões psíquicas, que se apresentam em diferentes contextos, e todas deveriam ser passíveis de uma explicação psicanalítica.

Porém, acreditamos que só se faz jus a todo o potencial da afirmação freudiana se a lermos à luz de outras duas passagens:

A psicologia de massas, embora se ache apenas no início, compreende uma vasta gama de problemas e coloca para o pesquisador incontáveis tarefas, que ainda não foram sequer diferenciadas. A mera classificação dos vários modos de formação das massas e a descrição dos fenômenos psíquicos por ela manifestados requerem um enorme trabalho de observação e exposição [...] (2011b, p. 16)

E, mais adiante:

Mas ainda resta muito a investigar e a descrever na morfologia das massas. Teríamos que partir da constatação de que um simples agrupamento não constitui ainda uma massa, enquanto aqueles laços não se estabeleceram nele, mas também admitir que em qualquer agrupamento surge com facilidade a tendência para a formação de uma massa psicológica. Deveríamos dar atenção às massas de tipos diversos, mais ou menos estáveis, que se formam espontaneamente, e estudar as condições de sua gênese e de sua decomposição. [...] (2011b, p. 55)

Ainda que mais de século se tenha passado, a observação e exposição psicanalíticas de diferentes arranjos coletivos ainda podem ser aprimoradas. Se, na época em que Freud escreveu essas palavras, o período de ascensão do fascismo e do forte centralismo dos partidos comunistas de então na Europa, as massas com líder se destacavam como forma de massas mais comuns e facilmente observáveis, explicando a precedência conferida por Freud na sua teoria

sobre as massas às com líder, hoje se disseminam pelo mundo e se destacam movimentos sociais mais horizontais e organizados de maneiras mais flexíveis.

Em 1927, Freud prolongaria o estudo de instituições culturais, iniciado em “Totem e tabu” (2012), voltando seu olhar para um estudo das ideias religiosas de seu tempo e lugar.

Em 1930, seria publicado “O mal-estar na civilização” (2010d), em que o autor disserta sobre a relação do indivíduo com a cultura, as tensões entre os indivíduos e a violência. Já com o desenvolvimento da nova teoria pulsional, Freud pode, então, considerar o papel da pulsão de morte na vida em sociedade.

De 1934 a 1938 escreveria três ensaios publicados em livro em 1939 sob o título de “Moisés e o monoteísmo” (2018). Nesses textos, Freud, sob a perspectiva da segunda tópica, retoma temas de “Totem e tabu” (2012) e a questão das massas para explicar a formação histórica de uma muito particular: o povo judeu. Nesse texto, destaca-se a defesa da hipótese de que Moisés seria um egípcio, reforçando a ideia da necessidade da estranheira do líder para a formação das massas.

Apesar de Freud dedicar muitas páginas a temas sociais, temas tradicionais da filosofia política aparecem muito pouco nos textos freudianos. Há alguns comentários sobre o marxismo e a Revolução Russa em “O mal-estar na civilização” (??) e em “Acerca de uma visão de mundo”, texto incluído nas “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (2010a). O fundador da psicanálise aborda algumas instituições sociais nas obras citadas, assim como algumas relações sociais, como as familiares e a violência social, mas não propõe uma teoria do que seja a sociedade e suas instituições. Em “O futuro de uma ilusão”, ele afirma:

Tendo percebido como ilusões as doutrinas religiosas, imediatamente deparamos com mais uma questão: não seriam de natureza semelhante outros bens culturais, que temos em alta conta e pelos quais regemos nossa vida? *Não deveriam igualmente ser chamados de ilusões os pressupostos que governam nossas instituições políticas [...]?* [...] (2014b, p. 271, itálicos nossos)

Mas, em seguida, o autor se esquia de responder à questão que ele mesmo levanta: “[...] Mas a capacidade do autor se intimida em face de uma tarefa tão ampla, ele tem de restringir seu trabalho a abordagem de uma só dessas ilusões – a religiosa, precisamente” (2014b, p. 272).

Ou seja, apesar de Freud reconhecer que deva haver alguma similaridade entre as instituições religiosas e as instituições de um Estado, ele não vai adiante, mas um dos objetivos desta dissertação é lançar uma hipótese que avance essa intuição freudiana.

Marcuse afirma, sobre “O futuro de uma ilusão”: “[...] Talvez em nenhum outro escrito Freud se mostre tão próximo da grande tradição do Iluminismo; mas também nenhum outro o mostre mais claramente subjugado à dialética do Iluminismo [...]” (1968, p. 78). Em sua perspectiva, portanto, uma das limitações de Freud ao abordar as ilusões sociais é uma confiança na razão e no desenvolvimento da sociedade pelo esclarecimento. Talvez por isso o pai da psicanálise se tenha sentido intimidado em questionar as instituições sociais não religiosas de sua época, visto que seria questionar ao mesmo tempo os avanços da técnica e das ciências humanas para o governo da comunidade, implicando o questionamento de princípios iluministas.

Freud acreditava que os desenvolvimentos então recentes de nossa sociedade apontam para a substituição das ilusões religiosas por uma visão de mundo científica, que, segundo ele, “[...] [n]ão, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, isto sim, acreditar que poderíamos obter de outras fontes aquilo que ela não pode nos dar” (2014b, p. 301). Sua aposta no esclarecimento já havia sido apresentada em “Totem e tabu”, em que afirma que,

Se é lícito vermos, na demonstrada onipotência de pensamentos entre os primitivos, uma evidência em favor do narcisismo, podemos arriscar uma comparação entre as etapas de desenvolvimento da concepção humana do universo e os estágios de desenvolvimento libidinal do indivíduo. Então a fase animista corresponde, tanto cronologicamente como em termos de conteúdo, ao narcisismo; a fase religiosa, ao estágio de eleição de objeto, caracterizado pela ligação aos pais; e a fase científica tem sua plena contrapartida no estado maduro do indivíduo que renunciou ao princípio do prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade. (2012, p. 142)

Em sua opinião, portanto, a civilização ocidental seria mais “madura”, mais adiantada, que os povos que ainda se apegam a tradições religiosas, que ainda estariam presos em algum estágio “púbere” do desenvolvimento cultural, e os ditos “primitivos”, assim como os povos religiosos, são “atrasados”, povos que não se conseguem desenvolver e compreender a realidade não apenas da mesma forma como nós a compreendemos, mas que são menos adequados à realidade, sendo, em verdade, povos com menos acesso à verdade do mundo. A crítica das ilusões relativas às instituições sociais e políticas de nosso tempo nos leva a um menor autovalor ocidental, a ceder um pouco mais de nosso narcisismo pela aceitação que, em verdade, nenhum povo é mais maduro que outro e que compartilhamos muito mais do que gostaríamos de admitir com nossos irmãos de outros tempos e culturas na nossa forma de nos relacionar com a realidade.

Uma visão de mundo, seja ela religiosa, seja ela científica,

[...] é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido. É fácil compreender que a pose de uma visão de mundo se inclui entre os desejos ideais de um ser humano. Acreditando numa visão de mundo, podemos nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar de maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses. (2010a, p. 322)

Uma visão de mundo é o modo de inserção de cada pessoa na partilha do sensível, como um sujeito percebe e entende o mundo, incluindo sua compreensão da política. As visões de mundo teriam uma base afetiva e, assim como as ilusões e fantasias, derivam dos desejos humanos, relacionam-se, assim como todo produto psíquico, com o princípio do prazer.

Além do princípio do prazer, o psiquismo humano segue também um segundo princípio, o princípio de realidade. Constituir-se como sujeito implica reconhecer que o desprazer não pode ser sempre imediatamente apaziguado: o bebê aprende a aguardar a saciedade, e então vai desenvolvendo a capacidade de reconhecer as condições do mundo externo, mesmo que desagradável. Onto e filogeneticamente, isso significa que

A maior significação da realidade interna elevou também a significação dos órgãos dos sentidos voltados para o mundo externo e da *consciência* [itálico do original] a eles vinculada, que além das qualidades de prazer e desprazer, as únicas que até então lhe interessavam, começou a apreender também as qualidades sensoriais. Foi estabelecida uma função especial que devia examinar *periodicamente o mundo exterior, para que seus dados já fossem conhecidos quando surgisse uma necessidade inadiável* [itálicos nossos] – a *atenção* [itálico do original]. Esta atividade vai ao encontro das impressões dos sentidos, em vez de aguardar seu aparecimento. É provável que ao mesmo tempo fosse instituído um sistema de *registro* [itálico do original], cuja tarefa seria guardar os resultados dessa periódica atividade da consciência, uma parte do que chamamos *memória* [itálico do original]. (2010b, p. 113)

É interessante destacar que Freud afirma que a atenção é uma atividade periódica, e não constante. Os dados recebidos pela atenção são armazenados, e nossa relação com o mundo externo é mediada por representações intrapsíquicas.

Ferenczi, ao propor seu conceito de introjeção, afirma que

Observamos na neurose um processo diametralmente oposto [ao da paranoia]. Pois enquanto o paranoico projeta no mundo exterior as emoções que se tornaram penosas, o *neurótico procura incluir em sua esfera de interesses uma parte tão grande quanto possível do mundo externo*, para fazê-lo objeto de fantasias conscientes ou inconscientes. Esse processo [...] é considerado um *processo de diluição*, mediante o qual o neurótico procura atenuar a tonalidade penosa dessas aspirações “livremente flutuantes”, insatisfeitas e impossíveis de satisfazer. Proponho que se chame *introjeção* a esse processo de inverso da projeção.

O neurótico está em perpétua busca de objetos de identificação, de transferência; isso significa que atrai tudo o que pode para a sua esfera de interesses, “introjeta-os”. O paranóico entrega-se a uma busca de objetos análoga mas é para “colar” neles – como vulgarmente se diz – a libido que o incomoda. É essa a origem do caráter oposto do neurótico e do paranóico. O neurótico interessa-se por tudo, distribui seu amor e seu ódio pelo mundo inteiro; o paranóico ensimesma-se, é desconfiado, sente-se espiado e perseguido, odiado ou amado pelo mundo todo. *O “ego” do neurótico é patologicamente dilatado, ao passo que o paranóico sofre, por assim dizer, uma contração do “ego”.*

A história do desenvolvimento individual do ego [...], vista através da experiência psicanalítica, nos convencerá de que a projeção paranóica e a introjeção neurótica constituem apenas exagerações de processos mentais cujos elementos se encontram em todo homem “normal”. (1991, p. 84, itálicos do original)

Ao experienciarmos o mundo, incorporamos ou introjetamos partes da realidade externa, para então nos relacionarmos com as representações formadas nesse processo, e a libido direciona nossos interesses e ações ao mundo externo de acordo com a distribuição de libido pelos objetos que entram no aparelho psíquico. A realidade psíquica é o esboço de um duplo da realidade externa que habita o aparelho psíquico.

A origem de toda ordem social é a incorporação original ocorrida na horda primeva. De acordo com a hipótese apresentada em “Totem e tabu” (2012) e mantida por Freud ao longo de sua obra, no princípio os homens viviam em hordas em que um macho forte dominava a todos e monopolizava o usufruto sexual de todas as mulheres da horda. Os demais homens seriam castrados, mortos ou expulsos da horda por esse pai onipotente e cruel. Quando envelhecia, era substituído por um novo pai, e a horda se mantinha assim. No entanto, em algum momento, os filhos se organizaram para desafiar o poder paterno e o assassinaram conjuntamente e ingeriram sua carne. Essa experiência teve um impacto profundo na psique dos homens. Por um lado, o pai devorado passou a ser poderoso por dentro, sendo o pai internalizado a origem dos sentimentos morais. Por outro, os filhos, desejosos de se tornarem um pai de uma horda e ao mesmo tempo tementes de serem vitimados por outro pai de horda, chegaram ao impasse do primeiro mandamento moral da humanidade: “não (me) matarás”.

[...] Os filhos haviam se aliado para vencer o pai, mas eram rivais uns dos outros no tocante às mulheres. Cada um desejaria, como o pai, tê-las todas para si, e na luta de todos contra todos a nova organização social sucumbiria. Nenhum era tão mais forte que os outros, de modo a poder assumir o papel do pai. Assim, os irmãos não tiveram alternativa, querendo viver juntos, senão – talvez após superarem graves incidentes – instituir a proibição do incesto, com que renunciavam simultaneamente às mulheres que desejavam, pelas quais haviam, antes de tudo, eliminado o pai. [...]

[...] Assegurando a vida uns dos outros, os irmãos afirmam que nenhum deles pode ser tratado como o pai foi tratado por todos em conjunto. Eles excluem

uma repetição do destino do pai. À proibição de matar o totem, de fundamento religioso, junta-se a proibição de matar um irmão, de fundamento social. [...] (FREUD, 2012, p. 220-222)

Os filhos que participaram da extinção da horda tiveram que aceitar a limitação da satisfação sexual para não perecerem em novas batalhas em novas hordas, ao mesmo tempo em que tiveram garantida a segurança de sobrevivência em comunidade com outros seres humanos sem temer por sua vida e pela total impossibilidade de realização do seu prazer sexual pleno. Em “Totem e tabu”, o mito do parricídio original aparece como uma delimitação do princípio do prazer, mas, após a segunda teoria pulsional, em “O futuro de uma ilusão” (2014b) e “Moisés e o monoteísmo” (2018), por exemplo, o parricídio seria a fonte do limite das duas pulsões, tanto da pulsão de morte direcionada ao exterior na forma de agressividade e destruição, além da restrição da pulsão sexual, aceitando o adiamento do prazer em nome da autopreservação.

A exclusão da repetição do destino do pai, portanto, tem um duplo sentido: abdicar tanto da prerrogativa do pai de exercer sua violência e impor a privação aos filhos, assim como, abdicando de tais prerrogativas, evitar o destino de ser assassinado por um de seus irmãos por exercer tais prerrogativas e provocar a inveja ou ódio dos demais.

O pai primevo retornaria na história da humanidade de diversas maneiras. A primeira seria na instituição totêmica, e, posteriormente, vestiria, ao longo da história, novas máscaras, como os deuses de todos os povos. Em “O futuro de uma ilusão”, Freud afirma:

[...] Quando o indivíduo em crescimento percebe que está destinado a permanecer uma criança, que nunca pode prescindir da proteção contra superiores poderes desconhecidos, empresta a esses poderes os traços da figura paterna, cria os deuses que passa a temer, que procura cativar e aos quais, no entanto, confia sua proteção. [...] (2014b, p. 258)

O que concorda com o diagnóstico que o autor já havia apresentado em “Totem e tabu”:

[...] O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real. [...] (2012, p. 2021)

O homem, então, sob a chaga desse “pecado original”, passaria a organizar sua cultura em cultos nos quais ele tenta expiar seu crime sendo um bom filho, uma criança bem cuidada pelo pai e que lhe retribui com afeto e apego.

Aquilo que foi uma vez incorporado ou introjetado é então projetado no mundo. O pai, seja o da história de um sujeito ou o da história da humanidade, de quem se espera amor e

proteção e de cuja raiva e crueldade procuramo-nos proteger, é encontrado fora do sujeito no modo de uma entidade da natureza ou força abstrata.

Podemos supor, como Freud argumenta, que isso é uma característica das divindades, ou, seguindo a sua intuição e aquela indicação de Ferenczi, tentar ver se isso se encontra também em outras instituições, além das sagradas. Vejamos, apenas à guisa de exemplo, algumas manchetes: “Judiciário se prepara para comandar votação em outubro” (PATRIOLINO; PORTELA, 2022), “Mendonça tenta esfriar crise entre Bolsonaro e STF e diz que Executivo e Judiciário têm ‘maturidade’ para resolver conflitos” (MOTTA, 2022), “Governo sanciona medida que autoriza doação de vacinas contra Covid” (COSTA, 2022). Assim como no caso das instituições sagradas, no caso das instituições profanas, também projetamos em abstrações que imaginamos encontrar no mundo externo agências e competências puramente humanas, como “sancionar”, “decidir”, “preparar-se”, “comandar”, “ter maturidade” etc. As instituições são produções psíquicas de massa, fruto de concepções filosóficas e práticas políticas para a adaptação do mundo externo.

Da “mão invisível do mercado” às instituições que compõem os Estados contemporâneos: em nossa língua cotidiana e nas discussões correntes do dia a dia, estamos acostumados a tomar as ações como das próprias instituições, e não como deliberações e ações de pessoas, sacerdotes laicos dos ritos dos governos, funcionários públicos, técnicos, especialistas e políticos eleitos, os verdadeiros agentes obnubilados e ocultos por trás das instituições. Ou, como diria Marx, exteriorizamos as forças humanas no Estado (2013a). Em vez de tomar os verdadeiros agentes, consideramos essas abstrações parcialmente antropomorfizadas, tomadas como se tivessem uma vida própria, objeto de nosso amor ou ódio, esperança ou receio, e é por ou contra elas que agimos politicamente no mundo.

Como afirma Ferenczi, “[...] [l]ongo de se enfeudar a tal ou qual dogma político ou filosófico, a psicanálise considerou tanto as concepções filosóficas quanto as tendências políticas como expressões da psicologia humana [...]” (1993, p. 168). Mas, se são expressões da psicologia humana, que tipo de expressão seria essa? Nossa hipótese é de que as instituições começam como fantasias. As fantasias são enclaves narcísicos que não se subordinam às restrições da prova da realidade. Nelas, a pulsão sexual se volta para o Eu, que pode, a despeito da realidade externa, e com a anuência do Super-eu, realizar seu desejo, esquivando-se da repressão e alcançando a consciência em vigília. A fantasia, de acordo com Freud, é a continuidade, no adulto, da brincadeira infantil (2015b), que, por sua vez, dá continuidade à tendência da primeira infância de alucinar a realização do desejo. A atenção do sujeito se afasta da realidade externa e se volta para a psíquica.

Já as ilusões (como as instituições religiosas), distinguem-se das fantasias em aspectos muito importantes. De acordo com Freud, “[...] somente a pessoa insatisfeita fantasia, jamais aquela feliz. Desejos não satisfeitos são as forças motrizes das fantasias, e cada fantasia é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória [...]” (2015b, p. 330). As ilusões, para “corrigir” a anomia e o caos das relações entre as pessoas, organizam nossa maneira de nos relacionar com o mundo, assim como a distribuição de funções entre os corpos e as posições de sujeitos, ou seja, a organização policial da sociedade, a partilha do comum, e, portanto, o cerne de uma visão de mundo, o que Freud mesmo tenta demonstrar pela perspectiva psicanalítica a respeito do totemismo (2012) e da religião judaico-cristã (2018). Podemos supor, pelo mito do fim da horda primeva, que o primeiro “contrato social” entre o bando de irmãos é a realização de uma fantasia.

[...] A relação da fantasia com o tempo é muito significativa. Pode-se dizer que uma fantasia “paira” entre três tempos – os três momentos dessa atividade ideativa. O trabalho psíquico parte de uma impressão atual, uma ocasião no presente que foi capaz de despertar um dos grandes desejos do indivíduo, daí retrocede à lembrança de uma vivência anterior, geralmente infantil, na qual aquele desejo era realizado, e cria uma situação ligada ao futuro, que se mostra como realização daquele desejo – justamente o devaneio ou fantasia, que carrega os traços de sua origem na ocasião e na lembrança. Assim, passado, presente e futuro são como que perfilados na linha do desejo que os atravessa. [...]
[O] desejo faz uso de um ensejo do presente para esboçar, segundo um modelo do passado, uma imagem do futuro. (2015b, p. 331-332)

No caso do bando de irmãos, talvez mais do que a satisfação de desejos eróticos, ou ao menos tão importante quanto, o perigo representado pelo pai onipotente e cruel, o risco de morte, castração ou banimento, tenha despertado o desejo de restituição da segurança do colo materno até a maturação sexual, quando o menino ainda não representava um risco para o poder paterno e, portanto, não precisava temer seu ciúme. O pacto da interdição do incesto, então, surge como solução de uma possibilidade autopreservação, de viver sem precisar estar sempre sob a eminência da agressão de um outro. É a ideação inclusive de que outros que passaram pelas mesmas experiências, seus irmãos, assim como seus próprios filhos, não precisem viver sob os mesmos riscos que ele viveu sob o reinado cruel do pai primevo. A primeira renúncia pulsional, a abdicação da posse de todas as mulheres talvez seja a própria fonte da fantasia. A reserva de uma possibilidade psíquica de satisfação do desejo privada que não coloque em risco o equilíbrio da recém-nascida sociedade permite o convívio entre os irmãos sem que a violência continue ininterruptamente após o assassinato do pai da horda.

O “contrato social” implícito no assassinato ritual e incorporação do pai realiza o desejo de autopreservação em uma comunidade de iguais, sem o risco constante dos arbítrios da tirania de um indivíduo perverso.

Ao mesmo tempo, essa primeira fantasia, para que a comunidade se mantenha e não se desfaça imediatamente a cada vez que em um dos irmãos desperte um desejo, erótico ou agressivo, é preciso que algumas das fantasias relacionadas ao desejo de autopreservação sejam compartilhadas em uma massa, por um grupo de sujeitos, em que todos aceitem esses desejos de segurança e construam modos de garanti-los. Esse compartilhamento de fantasias, supomos, é um elemento que diferencia as fantasias individuais das ilusões sociais. As ilusões são fantasias das massas, discursos socialmente aceitos, aquilo que Laclau e Mouffe (2015) denominam hegemonia, não são frutos apenas da repressão, mas produzidas pela mais-repressão. E as instituições são ilusões que garantem a preservação da vida dos sujeitos e a sociabilidade entre os sujeitos de uma determinada comunidade, estabelecendo as partes e a distribuição das partes entre os membros da comunidade, sendo, portanto, entidades policiais.

Por serem compartilhadas, as ilusões não são apenas um fenômeno endopsíquico, como as fantasias, mas algo que vem de fora dos indivíduos, algo que também tem um pé na realidade externa. A crença nas ilusões é interna, e molda a partilha do sensível, mas também algo externo que compõe o mundo, ainda que fantasias alheias. Podemos, então, entender melhor a afirmação de Laclau e Mouffe de que, “[...] se a sociedade não é totalmente possível, tampouco é totalmente impossível [...]” (2015, p. 207). Ela é impossível e, portanto, não existe, na medida em que é uma ilusão, mas, sendo uma que exerce alguma coerção sobre os sujeitos e os molda, ela é efetiva e existe, do mesmo modo que qualquer realidade psíquica o é, devido a sua efetividade na constituição dos sujeitos.

Como uma fantasia pode-se impor como algo externo e se disseminar por uma massa, sendo compartilhada por um grande número de sujeitos? Como as instituições podem ser estáveis e duradouras, e não mutáveis e efêmeras como as fantasias, que “[...] se adaptam às impressões cambiantes que a vida nos traz, alteram-se a cada oscilação na vida, recebem a chamada ‘marca do tempo’ de cada nova impressão eficaz [...]” (2014b, p. 331)?

Freud supõe que a ontogênese (a história do indivíduo) é homóloga à filogênese. Assim como na infância um sujeito vivencia experiências que o marcam profundamente, principalmente a relação com os pais e primeiros cuidadores, cujo precipitado no psiquismo da criança forma o Eu e o Super-eu (2011a), as experiências da infância da humanidade, repetidas inúmeras vezes, teriam marcado de alguma forma a “memória coletiva” da nossa espécie, aquilo que ele chama de nossa herança arcaica.

De acordo com Laplanche,

No que se refere à *filogênese* [...], convém assinalar que Freud nunca negou o fato de que suas concepções entravam em contradição com as teorias dominantes da aquisição. Esta, segundo Freud, não se dá nem do modo darwiniano, nem do modo lamarckiano. Estes dois modos supostamente apresentam (de maneira diferente) uma vantagem de sobrevivência para a espécie: mutações e seleção do mais forte, segundo Darwin; adaptação ao meio, para Lamarck. Para Freud, trata-se de outra coisa: uma forma de inscrição na memória da espécie, de certa maneira, tal como concebida no indivíduo. Uma experiência vivida, que exerce sobre a mente coletiva uma impressão muito forte ou que se repete milhares de vezes (ou então, as duas coisas juntas), inscreve-se na memória coletiva como uma sequência viva de acontecimentos, a qual impregnará posteriormente as memórias individuais e reviverá nas existências individuais. É o caso, por exemplo, do famoso “assassinato do pai”, um dos pilares do Édipo, que não está ausente, como desejo, em nenhum dos “filhos dos homens”. (2018b, p. 286)

Freud defende que, de fato, as experiências repetidas levam a uma modificação severa e duradoura da espécie, visto que a instauração da cultura implica uma adaptação ao meio, pela sociabilidade, que confere uma vantagem à espécie humana, que se pode alastrar por todos os continentes e inclusive intervir no próprio meio ao qual se adaptou. Se lamarckiano, darwinista ou nenhum dos dois, de todo modo, o que importa é que a repetição do assassinato do pai e da dissolução da horda, que não aconteceu apenas uma vez, mas várias, ao longo da história, como Freud enfatiza em “Moisés e o monoteísmo” (2018), alterou os rumos de nossa espécie e foi decisiva para a hominização, e disso derivariam todas as ilusões, inscritas na base do psiquismo de todo sujeito, mas essa hipótese não explica a particularidade das instituições de diferentes povos nem as modificações que tais instituições sofreram ao longo da história, do mesmo modo que pouco explica como diferentes instituições implicam a constituição de diferentes partilhas do comum, visto que as instituições de cada comunidade resultam em papéis sociais e funções específicas de cada corpo para a manutenção da comunidade.

Em resposta a esse problema, consideramos que Marcuse e Laplanche sejam autores que aportam contribuições valiosas. Em uma perspectiva “filogenética” da relação do sujeito com a sociedade, Marcuse sugere que, além da repressão da pulsão sexual necessária para a preservação do sujeito, toda sociedade impõe um excedente de repressão que serve não para a preservação do sujeito, mas da própria cultura: essa seria a mais-repressão.

O conceito de mais-repressão implica uma relação de mão dupla entre subjetivação e instituições: os sujeitos criam essas ilusões, mas elas passam a ser ativas fora dos sujeitos, implicando uma restrição libidinal, moldando, por sua vez, os sujeitos que garantem a sua existência.

Não se trataria apenas de repressão, mas de *mais*-repressão porque, em primeiro lugar, numa analogia com o conceito de mais-valia, a repressão nunca é distribuída igualmente na sociedade. A organização do trabalho em qualquer sociedade implica divisão em classes, e, se há sujeitos em que a renúncia pulsional é apenas o suficiente para garantir a sobrevivência do organismo, há aqueles que precisam dedicar-se a atividades que exigem uma maior renúncia que não pode ser apenas explicada como um *quantum* de insatisfação salutar e suficiente para a manutenção de suas vidas especificamente, conforme exigido pelo princípio de realidade, mas que justamente renunciam mais do que outros sujeitos para que estes possam fruir mais, uma distribuição desigual, na partilha do comum, da insatisfação e da alienação. Em segundo lugar, a repressão em qualquer classe social ultrapassa o limite da pura segurança do organismo vivente, mas demanda um excedente que serve apenas à manutenção das instituições e da unidade das diferentes comunidades humanas e da própria organização dos papéis sociais.

[...] Ao domínio do pai primordial segue-se, após a primeira rebelião, o domínio dos filhos, e o clã fraternal desenvolve-se para dar origem a um domínio social e político institucionalizado. O princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições. E o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio de realidade são os da lei e da ordem, e transmite-os à geração seguinte. (MARCUSE, 1968, p. 36)

O surgimento de instituições sociais determina as funções dos sujeitos na manutenção da comunidade e altera o modo como a realidade é percebida por diferentes sujeitos. Trata-se de uma partilha do sensível em que as instituições passam a ser percebidas como parte da realidade, e não como projeção psíquica de conteúdos no mundo exterior (por exemplo, o “Judiciário” como um ente autônomo, em que se projeta a ideia de um ser que julga sobre o correto e o errado, ou seja, a ideia de um ser que faça juízos morais), pois

Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. [...] Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida “modificação” dos instintos. [...] (1968, p. 52)

Portanto, por essa consubstanciação, o próprio conteúdo da realidade que se apresenta aos sujeitos de uma massa é determinado não apenas pelas relações entre sujeitos, mas pelas instituições para a preservação da massa e da sobrevivência das próprias instituições, pois a realidade externa é uma realidade sócio-histórica, em que elas e sujeitos se determinam

mutuamente, o que explicaria a estabilidade das instituições, mas também sua modificação ao longo do tempo, enfatizando-se que estas precedem o sujeito. Há primeiro um conjunto de instituições no qual nascemos, e lutamos, então, politicamente, pela modificação delas, o que impacta nos sujeitos por vir, que sofrerão as exigências das instituições existentes quando de seu ingresso na sociedade humana.

Laplanche recusa a possibilidade de filogênese psíquica conforme proposta por Freud. Em colaboração com Pontalis, Laplanche afirma que os mitos, como a horda, assim como as fantasias originárias, como o complexo de Édipo e de castração, as fantasias originárias, tenderiam mais a fantasias das origens, seriam cenas imaginárias de eventos possíveis que explicam certos fenômenos, mas que, como tais, não podem ser eventos de fato ocorridos na história e “depositados” no fundo da psique das pessoas.

[...] Essas cenas descritas na pré-história do homem, cuja forma *Totem e tabu* pretende reconstituir, e atribuídas ao homem originário (*Urmensch*), ao pai originário (*Urvater*), seriam invocadas por Freud menos para reencontrar uma realidade que lhe escapa ao nível da história individual do que para limitar um imaginário que não poderia compreender em si mesmo o seu princípio de organização e, portanto, não constituiria o “núcleo do inconsciente”. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1990, p. 54-55)

Essas fantasias, para Freud, seriam inscritas como fundamento do psiquismo de nossa espécie, e transmitidas hereditariamente; no entanto, “[...] a ideia de cenários *mnemônicos* biologicamente herdados só pode ser objecto de cepticismo radical, e não seria admitida pelos geneticistas, excepto em favor de uma confusão entre memória (sempre ligada a representações) e esquemas de comportamento” (LAPLANCHE, s.d., p. 44).

Laplanche tenta explicar a transmissão intergeracional dessas cenas, de conteúdos e memórias do gênero humano ao longo do tempo, com sua teoria da sedução, passando de uma teoria da sedução restrita, como apresentada por Breuer e Freud (2016) e depois desenvolvida por Ferenczi, para uma teoria da sedução generalizada. De acordo com Ferenczi (1992), o traumatismo sexual de crianças surge da confusão entre a língua infantil da ternura e a língua adulta da paixão. Na interpretação de Laplanche, isso quer dizer que a criança é seduzida pelo adulto. No entanto, este autor, diferentemente de seus predecessores, supõe que a sedução é mais ampla do que apenas a sedução do adulto perverso que viola uma criança. A teoria da sedução generalizada supõe em todo cuidado com uma criança há uma sexualidade que perverte o instinto (LAPLANCHE, 1985, p. 30), um fenômeno muito mais universal que o afirmado por Freud. Segundo Laplanche,

[...] Freud falha em analisar o que constitui esta universalidade e a caracterizaria como um dado humano fundamental; não chega a introduzir o inconsciente parental (mas isto é muito mais geral na sua análise da situação pais-criança); falha sobretudo em restituir esta sedução precoce no conjunto teórico que lhe conferiria todo o seu valor. [...] (1988, p. 116)

Para além do abuso sexual, sempre há uma invasão de significações advindas do adulto na sua relação com a criança que marcam o psiquismo desta:

[...] Deve-se considerar, com efeito, que, independente de tal vivência contingente e fugitiva [de abuso sexual infantil], é a intromissão, no universo da criança, de certas significações do mundo do adulto veiculada pelos gestos aparentemente mais quotidianos e inocentes. Toda relação intersubjetiva primitiva, a relação mãe-criança, é portadora dessas significações. (1985, p. 50-51)

Ao ser inserida no meio social, a criança passaria a ter um aparelho psíquico parasitado por um outro aparelho psíquico. O inconsciente do *infans* é um inconsciente em que atua também o inconsciente do adulto: “[...] o diálogo adulto-*infans*, por mais recíproco que seja, é, contudo, imediatamente parasitado por outra coisa. A mensagem é perturbada. Há, pelo lado do adulto, em sentido unilateral, intervenção do inconsciente [...]” (2018a, p. 107).

Todos viemos ao mundo no meio da história, *in medias res*, “pegamos o bonde andando”, e, portanto, somos criados em um contexto em que nos relacionamos desde o início com outros sujeitos constituídos, com outros aparelhos psíquicos, com seres desejantes, e, portanto, somos objeto de seus desejos e vítimas de seus inconscientes, o que influencia a nossa própria constituição como sujeito. Logo, para Laplanche, não está em jogo apenas as identificações que estabelecemos ao longo de nossa vida, mas antes ou também como somos identificados por um outro:

[...] a designação vem do outro, e isso me parece colocar em questão a famosa “identificação primária” de Freud, identificação primária da qual ele diz, inicialmente, que é “com o pai da pré-história individual”, para modificar em seguida a afirmação para “identificação com os pais”, pois, nessa época, a distinção masculino e feminino ainda não existe. Aqui, proponho inverter radicalmente a noção de identificação para propor o seguinte caminho: ela não é um “se identificar com”, mas um “ser identificado por”. [...] (2018a, p. 113)

Laplanche considera que a situação edípica seria uma *situação antropológica fundamental*, pois, em primeiro lugar, não se trata mais de filogênese, da evolução da espécie humana até o estágio atual, mas o Édipo, assim como as demais fantasias originárias, são “adquiridas” pelo sujeito quando de seu ingresso na cultura, e não da revivescência de caracteres arcaicos ou atualização de atavismos.

Em segundo lugar, para que o sujeito seja parasitado pelo inconsciente de um outro, não seria necessária a relação pais-criança, mas qualquer relação adulto-*infans*. A vinda ao mundo e a entrada na cultura implica uma relação com adultos que ultrapassa a relação familiar, e mesmo crianças criadas sem uma família seriam influenciadas por essa relação e entrariam em contato com a “herança arcaica” da comunidade. Nessa relação com adultos, entramos em contato com as instituições, seja a família, seja o Estado (no caso da orfandade), sejam outras relações possíveis, assim como nos constituímos como sujeitos em contato com as escolas, hospitais, serviços públicos etc. que apresentam ao sujeito seu lugar na trama social e em que ele conhece o que se espera dele, além de que, pela arte, seja pela literatura, seja pela poesia, seja pela música, seja pelo cinema, vemos modelos que nos são impostos e reiteram as repressões que são impostas aos sujeitos, de modo que as instituições garantem que a situação edípica seja algo a que se submetem todos os sujeitos de nossa civilização. Levando-se em conta os dois pontos, podemos resumir que uma fantasia originária, como o complexo de Édipo, não é um fato biológico, mas um evento que decorre da entrada do sujeito na vida da comunidade.

Quando adulto, esse sujeito criado pela sociedade também passa a ter um inconsciente que parasitará outros, por sua participação na vida em sociedade e sua participação nas instituições da cultura, garantindo, por sua vez, a continuidade da sociedade e de suas instituições. Assim como no caso da concepção marcuseana da filogênese, a noção laplancheana da situação antropológica fundamental não implica uma relação estanque com a herança arcaica, mas uma dialética entre sujeito e instituições que considere a possibilidade de variações e rupturas, em que questões sócio-históricas podem influenciar as instituições e as relações sociais, assim como aponta, com a ênfase no “ser identificado por”, para como se constrói a distribuição das partes da comunidade entre seus membros e o estabelecimento de funções e lugares específicos dos corpos na comunidade. Em suma, na obra desses autores, podemos inferir uma posição que não considera a filogênese (mesmo quando usa esse termo), visto que não aderem à visão freudiana de uma marca mnemônica arcaica herdada por todo indivíduo da espécie humana, mas uma implicação recíproca entre a ontogênese e uma sociogênese, uma constituição do sujeito decorrente de sua entrada e participação da sociedade, do modo como as instituições e funções sociais indagam os sujeitos, em que a relação destes com a sociedade é o que garante a manutenção históricas de conteúdos inconscientes.

A sociogênese implicada na relação entre uma criança e o mundo do adulto, com suas ilusões, resulta na constituição do sujeito, que assume uma visão de mundo e é inserido numa rede de equivalências instaurada antes do nascimento do sujeito, que se subjetiva de acordo

com as posições impostas pela ordem policial, tirando o sujeito do mundo do caos para o mundo da ordem, do *nómos*. É a partir de então que o sujeito pode entrar em novas redes de equivalência e desafiar a ordem vigente, a partilha do comum, pela política, podendo alterar o mundo com sua ação, ação esta que, no entanto, será sempre condicionada pela própria ordem social, visto que não é efetivo no psiquismo aquilo que não tenha existência na realidade psíquica do sujeito.

A sociogênese condiciona, em seu duplo sentido (de exigir condições e de criar condições), as lutas em jogo na ação política. A diversidade de resultados da entrada de novos membros na comunidade humana, cada um entrando a seu modo na relação com o mundo que o precede, cada um aceitando ou desafiando a seu modo as identificações pelos pais – ou os diferentes graus de mais-repressão exigidos e acatados pelos sujeitos – implica uma insatisfação contínua com as regras sociais e diferentes formas de disputa pela ampliação do bem-estar na sociedade. Se a teoria freudiana, a princípio, não se dedicou aos temas convencionais da filosofia política, sendo uma teoria da dramaturgia dos conflitos do sujeito decorrentes de sua inserção na comunidade e de suas relações interpessoais (RANCIÈRE, 2015), concordando com a forma como entendemos a política, a psicanálise pode ser profundamente política, se aceitar a tarefa de não funcionar como uma prática clínica que vise à adequação do sujeito à sociedade (PARKER; PAVÓN-CUÉLLAR, 2022), buscando compreender os conflitos inerentes à inserção do sujeito na partilha do comum, o que buscamos elaborar no próximo capítulo.

5. A lua e as fogueiras

[...] Nuto non avrebbe mai chiesto se quella guerra era servita a qualcosa. Bisognava farla, era stato destino cosí. Nuto l'ha molto quest'idea che una cosa che deve succedere interessa a tutti quanti, che il mondo è mal fatto e bisogna rifarlo. (PAVESE, 2005, p. 40)

Mesmo que fantasia ou mito, como o entende Laplanche, o mito da horda permanece efetivo, independentemente de ter ocorrido na origem ou não, em uma cultura que o leva adiante geração a geração pela transmissão cultural ao longo da história decorrente do fato de o aparelho psíquico de cada novo sujeito que ingressa na sociedade ser invadido e perturbado pelo de um membro mais velho, assim como pelas exigências mais-repressivas das insituições. A realidade psíquica das fantasias de ódio ao pai é suficiente para que o mito da horda seja uma hipótese explicativa do surgimento da sociedade. Freud já reconhecia essa possibilidade em “Totem e tabu”:

É possível que algo assim tenha se verificado com os primitivos? Podemos justificadamente atribuir-lhes, como um dos fenômenos de sua organização narcísica, uma superestimação extraordinária dos atos psíquicos. Desse modo, os impulsos de hostilidade para com o pai, a existência da fantasia com o desejo de matá-lo e devorá-lo, poderiam bastar para produzir a reação moral que gerou o totemismo e o tabu. [...] O nexo causal que vai desse começo ao nosso presente não sofreria dano algum, pois a realidade psíquica seria suficientemente relevante para levar o peso das consequências. [...] (2012, p. 242)

Então, podemos seguir adiante considerando o mito da horda para explicar a nossa cultura.

León Rozitchner, psicanalista argentino, fruto de seu tempo e lugar, para pensar o complexo de Édipo e sua expansão da psicologia individual para a social, assim como entender o papel do mito da horda no entendimento da política, estabelece um interessante diálogo com Clausewitz, filósofo da guerra prussiano.

De início, cabe aqui reproduzir a advertência de nosso vizinho quanto a esse caminho trilhado para entender a política:

Longe de mim, nesta colocação incitar alegremente a nenhuma guerrilha; pelo contrário, o que desejo é colocar suas condições de inoperância no campo da política justamente onde este espaço está aberto para o jogo das forças que elucidam o seu poder sem recorrer à guerra. Interessa-nos, principalmente, encontrar o problema da violência e do enfrentamento no próprio campo da política. Porque é isto que constitui o nível de encobrimento do poder real. (1989, p. 111)

O reconhecimento do papel da guerra e da violência na política não é um elogio da prática violenta na política, mas uma necessária constatação para que os arroubos violentos não desconcertem aqueles que se dedicam a estudar a política. Rozitchner, exilado político e sobrevivente da ditadura militar argentina, escreveu uma teoria daqueles que viveram na própria carne a violência da política e nos quer advertir sobre os riscos a que temos de estar preparados para pensar e agir politicamente.

Ele retoma Clausewitz, destacando que, para este, o fundamento da guerra é o duelo, o enfrentamento entre duas pessoas que tentam sobrepujar uma à outra (ROZÍTCHNER, 1989, p. 116 *et seq.*). É um confronto no qual os contendores buscam a prevalência moral para subjugar a vontade alheia. A lógica do duelo estabelece uma dialética de ações recíprocas, em que cada uma das partes age em reação ao que imagina que seja a intenção e intensidade da ação que será tomada pelo adversário. Nessa dança, o próximo passo é sempre dado como resposta adequada à fantasia de qual será o próximo passo do adversário, mostrando que a fantasia não apenas é a realização de desejo a despeito da realidade, um sonhar acordado, mas também responsável por uma função importante de autopreservação, visto que é pela fantasia da sucessão da luta que cada ato subsequente do enfrentamento é tomado, considerando a melhor alternativa para a conservação da própria vida e a extinção da vida alheia, encerrando a luta e garantindo a segurança daquele que fantasia.

[...] Esta [reação], por sua vez, produzirá o seu efeito, sua reação no outro, e assim cada novo ato previsível vai determinar o ato de seu contrário, o desenvolvimento que leva necessária e logicamente a ascensão aos extremos, ou seja, à busca do aniquilamento de um dos dois. (1989, p. 117)

Para o autor argentino, esse modelo de duelo é também análogo aos achados da psicanálise. A situação edípica seria de um duelo, um confronto entre dois oponentes que buscam submeter o adversário a sua vontade, subjugando-o a seu desejo. O aniquilamento, apesar de imaginado durante o duelo edípico, na forma da angústia de castração, não é realizado, e o duelo não resulta na ascensão total aos extremos. O confronto de forças é encerrado antes da aniquilação, ainda que o conflito persista de forma mediada de outras maneiras, sem o risco de extermínio do derrotado. No caso do duelo edípico, devido à assimetria entre as partes envolvidas, a diferença real de forças e recursos físicos e psíquicos entre a criança e o adulto, à incapacidade infantil de sobrepujar a força paterna, resulta na derrota que implica a aceitação da lei do pai.

A guerra seria, a princípio, uma somatória de duelos individuais que tende para, mas não resulta necessariamente na ascensão aos extremos. Se, para cada soldado, de fato uma

guerra é uma sucessão de duelos de vida ou morte, no caso da guerra como um todo, o que se observa é que ela geralmente termina em uma interrupção antes do extermínio completo, visto que o confronto não é um fim em si, mas um meio para outra coisa. A força derrotada acede aos desejos da força vitoriosa, e os ganhadores poupam as vidas dos derrotados, situação mais próxima do duelo edípico.

A interrupção da violência é denominada trégua, que vulgarmente consideramos um momento de paz e sob o jugo da lei, mas

[...] a política vai aparecer novamente, oculta como estava na guerra, no campo da trégua. A política aparece então como o resultado de uma guerra anterior que abre o campo da paz. Isto é muito importante para nós porque destrói esta aparência da guerra separada da política, mas também e sobretudo, o que é mais importante ainda, da política separada da guerra. A política como campo da paz é simplesmente campo de trégua e, enquanto tal, é a preparação e o intento mediante o qual os dois contendores – onde [*sic*] de alguma maneira tiveram que renunciar ao extermínio, por um lado, e aceitar a vontade alheia para conservar a vida, por outro – terão que seguir elaborando os conflitos no campo da política e com as leis que o vencedor impôs ao vencido. A trégua é uma transação, e continua agora o conflito por meio da política como se a violência houvesse desaparecido e em seu lugar imperasse a lei, não do vencedor, mas da justiça universal. Ou seja, *a trégua que libera a política não é senão a continuidade do enfrentamento que a guerra deixou pendente.* (1989, p. 121, itálicos nossos)

Em primeiro lugar, o que o autor aponta é que não há, de fato, paz. A violência e o conflito são constantes na vida em sociedade. Política e guerra não são qualitativamente, mas apenas quantitativamente diferentes. O que muda é o nível de tensão e agressividade entre as partes envolvidas, resultando em modos diferentes do conflito dispostos em um *continuum*. A guerra aberta, a guerra suja e a política são essencialmente a mesma coisa, mas manifestações de violência que variam em grau da agressão e da visibilidade e publicidade da oposição entre as partes em conflito.

Em segundo lugar, a análise de Rozitchner opera uma inversão do pensamento de Clausewitz. Se a política é sempre um momento de arrefecimento da violência e de preparação para um novo combate, sempre um entreguerras, logo, diferentemente da máxima clausewitziana de que a guerra seria a continuação da política por outros meios, nosso vizinho entende que a política seria a continuação da guerra por outros meios.

Essa inversão é coerente com a base psicanalítica do autor, e a podemos relacionar com o mito da horda primordial. É importante lembrar que, pelo mito da horda primordial, Freud apresenta sua hipótese da origem da hominização e da cultura. De acordo com esse mito, na origem os homens se organizavam em hordas lideradas por um pai perverso que detinha o

monopólio da fruição sexual de todas as mulheres do grupo e assassinava, castrava ou exilava todos os filhos homens que suspeitasse que ameaçassem seu domínio. Em algum momento, os filhos desse pai primordial se reuniram para desafiar seu poder, assassinaram-no e comeram de sua carne. O resultado disso seria não só a antropofagia do corpo paterno, mas a incorporação do pai na psique dos membros do bando de irmãos, garantindo, por um lado, a subsistência do pai da horda como lei internalizada, e, por outro, a criação da cultura. Com o assassinato do pai, os irmãos chegam a um “contrato social”, em que todos renunciam a uma parte da realização de seus desejos para a manutenção da vida em comunidade, sem o risco da ressurgência de um novo tirano que coloque a vida de todos em perigo.

O “contrato social” estabelecido entre os irmãos pode ser interpretado como uma trégua. A solução alcançada para garantir o fim da horda e a privação da satisfação dos desejos da maior parte da humanidade é o estabelecimento de um “impasse mexicano”¹⁰. Como Rozitchner afirma sobre o duelo, no caso do bando de irmãos, após o assassinato do pai, cada um dos envolvidos pode antecipar o possível desenvolvimento do conflito, imaginar a ação seguinte de cada um dos seus iguais, caso a luta não se encerre; logo, todos estão cientes de que não aceitar a restrição da fruição sexual implica o risco de perda da própria vida em lutas futuras. Pode-se supor a inveja e o ciúme entre os irmãos, e, portanto, que a necessidade do primeiro mandamento moral da humanidade – “não (me) matarás” – oculta e atenua, mas também preserva, a violência e a agressividade, na forma de desconfiança, sendo uma trégua que sucede à guerra empreendida pelos irmãos contra a tirania paterna, guerra que subsiste na paz pelo medo de que outro filho queira alçar-se a novo tirano, visto que, percebendo sua própria insatisfação com as restrições impostas após a morte do pai, cada sujeito sabe, inconscientemente, que os demais também estão insatisfeitos e desejam o antigo poder paterno, permanecendo, então, todos os irmãos em constante preparação e antecipação de novos combates.

Se o bando de irmãos e o totemismo iniciam a cultura e também a política na pré-história da humanidade, fazem-no sobre o fundamento da guerra, que a institui e a impregna. A batalha contra o pai primordial se encerra numa vitória que é também a derrota dos filhos. Vence-se o pai e se estabelece uma ordem policial e a partilha do comum e dos bens entre os membros da comunidade, uma determinada visão de mundo melhor do que a que a antecedeu, mas também

¹⁰ *Tópos* frequente principalmente em filmes do gênero *western*, em que ocorre um duelo entre mais de duas pessoas apontando armas umas para as outras organizado de tal modo que o primeiro a atirar certamente morreria, e, caso alguém atire, provavelmente todos morreriam, sendo a opção mais sensata a dissuasão de todas as partes que se enfrentam, como na famosa cena do duelo entre o Bom, o Mau e o Feio, em *Três homens em conflito* (LEONE, 1966).

se produz cadeias de equivalências e subjetivações que não se encaixam nessa partilha, pois as restrições impostas aos filhos provocam uma insatisfação constante e impossibilidade da completa realização dos desejos, mas também indicam a própria origem da impossibilidade de uma correta partilha das partes que contasse cada sujeito em seu lugar pleno e ao qual cada subjetividade estivesse totalmente conformada (no duplo sentido da palavra) e adequada, o que produziria na história da humanidade uma infindável série de novos confrontos, visando a alterar o grau de insatisfação sexual de parte da comunidade a despeito de outra.

Se imaginar ocupar o lugar do pai implica ao mesmo tempo antecipar a ação recíproca dos irmãos, isso significa também se imaginar a próxima vítima do parricídio e que sua própria carne será a futura refeição dos irmãos, então a própria ordem da comunidade se torna uma fronteira do pensável que, se ultrapassada, expõe o sujeito à violência:

A memória do filósofo não é a dos “temas”, mas a das presenças e ausências reais no campo da vida. O filósofo, ao pensar a verdade até o seu extremo limite, ocupa o lugar daqueles que, por carecer desse privilégio, não acederam ou perderam a palavra e a vida. Até ontem, ingenuamente, só dizíamos: falamos pelos que não têm a palavra. Hoje corrigimos: prolongamos a palavra daqueles que a perderam por havê-la dito, ou porque seus atos desbaratavam realmente o decurso – não o discurso – do poder. Há uma genealogia da verdade que nos irmana não só às idéias mas à vida e aos atos dos demais. Aquele que em verdade pensa é, na América Latina, um sobrevivente. Vive sabendo que salvou sua vida ou por não dizer a verdade ou por ter podido eludir a tempo, até agora, as condições de terror. Se sobrevive quer dizer: vive um tempo excedente, um excesso de tempo, um tempo suplementar, e sua vida tem daqui em diante só um sentido: dar testemunho, para todos, daquilo que o terror o leva a ocultar. Sobrevivente do campo de concentração latino-americano, está convocado a denunciar e analisar as condições do crime e do terror mostrando que contradição humana, dominável, a produz. E manter presente à consciência que a elude que se deve e se pode enfrentá-la. (1989, p. 188-189)

Diferentemente da opinião de Rancière, para Rozitchner, o filósofo, o verdadeiro filósofo, não seria aquele que busca a congruência das partes da comunidade, não seria aquele que tenta extirpar o desentendimento e estabelecer a ordem e o sentido da sociedade, calculando a quadratura do círculo, pois a busca da verdade externa ao sujeito leva justamente ao questionamento da ordem estabelecida entre os corpos, à exposição das fraturas e incongruências, os pontos passíveis de desentendimento, sendo toda pesquisa (científica ou filosófica), portanto, política (no sentido de política para Rancière) em si mesma.

Se o modelo tanto do filósofo quanto do sujeito político rancieriano é análogo ao poeta épico para Freud, ou seja, aquele que coloca a cabeça acima da massa e se coloca como o herdeiro do assassino do pai, portanto o primeiro legislador (no caso do filósofo), aquele que estabelece a partilha do comum, ou o primeiro rebelde (no caso do sujeito político), um homem

lucífero, o primeiro a questionar uma ordem vigente, produzindo uma cena de desentendimento, para Rozitchner, a situação é diversa. Mesmo que para este autor o filósofo siga o modelo lucífero, portando a luz, mas também sendo o primeiro rebelde, é acima de tudo o primeiro caído. Podemos supor, pela passagem citada, que o poeta épico não seria aquele se coloca acima da massa reivindicando a herança do poder paterno, assim como a potência do assassino do pai, e, portanto, o primeiro libertador, mas a situação de ser aquele que atrai para si o ódio. O poeta épico é aquele que, mostrando como a sociedade poderia ser organizada de outra maneira, fere o totem e incorre num tabu, atacando o inatacável e ferindo o que sustenta a paz entre os irmãos, visto que ele é quem preserva a memória da violência que o bando de irmãos sofria sob o jugo paterno, que o pai primevo era cruel e injusto para seus filhos, é ele quem lembra a todos da impotência dos filhos diante do terror paterno. Ele, então, atrai para si a violência porque viola o tabu, que precisa ser expiado pela comunidade e pela consciência do tabu na forma do sacrifício que restitui a ordem apaziguando o ancestral. Sua função não é liderar as massas assumindo uma função paterna, mas justamente aceitar a fragilidade dos laços entre os irmãos e a precariedade da vida do indivíduo diante das agências paternas exercidas em comunidade.

Rozitchner bem nos lembra que o pensamento que ousa questionar o *statu quo* de uma comunidade é sempre tido por louco, degenerado ou subversivo, trazendo para si o risco de sofrer várias formas de violência. As ameaças, o degredo, o manicômio, a fogueira, a cadeira do dragão, a vala comum são os destinos dos que abertamente questionam o que é aceito como verdade em uma sociedade e sucedâneos das punições do tabu. Sobreviver implica uma solução de compromisso entre sujeito e coletividade, e, se assim sobrevivemos, em algum nível não ousamos desafiar os interditos da ordem vigente. Viver em sociedade exige do sujeito um certo embotamento das condições materiais (um silenciamento), ou a exposição à punição, ao mesmo tempo que deixa para outros a tarefa de falar pelos ausentes.

Freud compara as proibições impostas pelo tabu nas sociedades “primitivas” com as proibições autoimpostas pelos neuróticos nos seguintes termos:

[...] A primeira e mais óbvia coincidência das proibições obsessivas (dos neuróticos) com o tabu está em que são igualmente desprovidas de motivações e enigmáticas em sua origem. Aparecem um belo dia e têm de ser observadas, devido a um medo invencível. É desnecessária uma ameaça de castigo externo, pois não há uma certeza interna (uma consciência) de que a transgressão ocasionará uma intolerável desgraça. [...] (2012, p. 54)

Fica implícito na argumentação freudiana que nossa visão de mundo “científica”, de uma civilização “madura”, distante da “infância humana” dos “primitivos”, seria mais adequada à realidade externa, nossa moral seria menos fundamentada na onipotência dos pensamentos e

mais consciente das leis e das punições, das condições concretas das violações das regras e da execução da justiça pelas instituições de nossa sociedade. Porém, as estatísticas mostram que, por exemplo, a minoria dos homicídios cometidos no Brasil e quase a metade dos ocorridos no mundo não são resolvidos (ESTADÃO CONTEÚDO, 2022), ou seja, o ato de assassinar alguém geralmente resulta em impunidade. Se não há mais assassinatos no mundo, não é pela penalização dos homicidas, mas decorre de outro motivo. Em verdade, se não matamos, não é pelo conhecimento das leis e penalidades, mas pela suposição da certeza de um castigo automático produzido pela própria violação da lei, a certeza de que a Justiça se imporá sobre nós. A Justiça é como os demônios:

[...] Na psicologia, o medo ou os demônios não podem ser considerados coisas últimas, além das quais seja impossível remontar. Seria diferente se os demônios realmente existissem; mas sabemos que, como os deuses, são criações das forças psíquicas; foram criados a partir de algo. (FREUD, 2012, p. 51)

A certeza de que a lei certamente será cumprida e a punição advirá do ato violento é uma fantasia, uma verdade psíquica que é efetiva por si só e encobre a verdadeira questão que é a relação subjetiva das pessoas com a sociedade. Supor que a punição é a causa da obediência é um erro por inverter a questão e colocar como resposta (a obediência) o que deveria, em verdade, ser explicado, colocando a questão em termos em que as penalidades seriam mais antigas que a lei e o crime, e que estes poderiam ser deduzidos e abstraídos como conceitos a partir daquelas, que seria, a rigor, a causa das leis. Como Agamben (2002, 2004, 2017) se esforça em demonstrar em seus trabalhos, as leis não se fundamentam por nada externo a elas mesmas, elas são impostas e passam a valer como se fossem necessárias e autoevidentes, e, uma vez violadas, vale também para elas o que Freud afirma sobre o tabu: “[...] o tabu ferido vinga a si mesmo [...]” (2012, p. 45).

De acordo com Freud,

[...] As restrições do tabu são algo diverso das proibições religiosas ou morais. Não procedem do mandamento de um deus, valem por si mesmas; distingue-as das proibições morais o fato de não se incluírem num sistema que dá por necessárias as privações, de forma geral, e fundamenta esta necessidade. As proibições do tabu prescindem de qualquer fundamentação; têm origem desconhecida; para nós obscura, parecem evidentes para aqueles sob seu domínio. (2012, p. 42-43)

As instituições, dotadas de agências humanas pela mais-repressão, que agem e se vingam por si mesmas, que se realizam como que automaticamente na realidade agindo sobre os corpos dos membros da comunidade apresentam uma proximidade maior ao modo de

funcionamento do tabu do que gostaríamos de supor. Não é pouca coisa que também as leis não se fundamentem na mitologia, nos deuses, e, portanto, em uma vontade projetada na natureza, mas que sejam consideradas na vida cotidiana como algo que aja constantemente e por si mesmo, como se fosse uma força da natureza, ou seja, como se fosse algo que simplesmente assim o é.

Estamos, portanto, imersos na ilusão da Justiça, acreditamos que a sociedade funcione por si mesma, que as instituições são verdades externas, e não projeções. As ilusões parecem tão sólidas e pesadas quando o chumbo. A crença na sociedade, que, lembremos, de acordo com Laclau e Mouffe, “[...] não é totalmente possível, tampouco é totalmente impossível [...]” (2015, p. 207), ou seja, que não é uma realidade concreta externa, mas que mesmo assim produz efeitos reais no sujeito e nas suas relações com outros sujeitos, e, portanto, a partilha da comunidade, é um tabu, e a violação do tabu

[...] envolve um perigo social, que tem de ser conjurado ou expiado por todos os membros da sociedade, a fim de não prejudicar a todos. Se substituimos os desejos inconscientes pelos impulsos conscientes, tal perigo existe realmente. Ele consiste na possibilidade de imitação, em virtude da qual a sociedade logo se desagregaria. Deixando impune a violação, os outros se dariam conta de querer agir da mesma forma que o transgressor. (FREUD, 2012, p. 63)

A punição automática da violação do tabu, então, não é o golpe repentino do tridente que afoga Ájax Menor, nem apenas o homem que cai morto por tocar o corpo do chefe da tribo, mas também a execução do culpado por todos os membros da tribo, e, sendo as instituições projeções de características humanas de todos os sujeitos sob a mais-repressão de uma comunidade, o juízo de um tribunal e a execução da pena pelas instituições carcerárias, por exemplo, encobrem, em sua suposta impessoalidade, que, se o juízo e a pena ocorrem pela ação de ninguém, mas apenas das próprias instituições, em verdade são fundamentadas no compartilhamento da responsabilidade por toda a comunidade, e, portanto, são ações de todos.

Portanto, aquele que questiona a partilha do comum, a organização da sociedade, viola, em alguma medida, um tabu, ele o “toca” em sua mente. Falar a verdade, como diz Rozítchner – que não se trata não uma verdade mezinha, não se trata de dizer que o céu é azul, ou que peixes nadam, mas questionar a validade e fundamentação da ordem social, mostrar a discrepância entre uma visão de mundo e a vida concreta em dadas condições materiais –, é correr o risco, em maior ou menor grau, de tornar-se o que Agamben (2002) denomina *homo sacer*. É expor-se a uma violência tal em que a eliminação de quem diz a verdade serve ao intuito de retorno à ordem pré-estabelecida da sociedade.

Isso quer dizer que o desentendimento não é a mera perturbação pontual da partilha do sensível, mas uma agressão contra uma visão de mundo. Se ele pode ocorrer, é porque a lei do vencedor, a organização social após o assassinato do pai, não cessa o enfrentamento entre os irmãos. Se, como afirma Goethe, “Era no início a ação!” (2007, p. 131), frase retomada por Freud no final de “Totem e tabu”, e, como afirma Rozitchner, essa ação fundante da civilização foi um gesto de guerra, então a civilização é erigida sob o modelo da trégua, em que começa o erro de cálculo da comunidade, pois sempre há um resíduo irresoluto e irresolúvel de discordância entre os irmãos sobre o sentido a que se dar à comunidade, sobre o melhor modo de gestão da repressão e da insatisfação.

A perturbação das partilhas é perigosa. Questioná-las é perturbar a visão de mundo de outra pessoa, as escoras que amparam sua relação com a realidade, e, pelas frestas da visão de mundo, pode-se enxergar o resíduo irresoluto da trégua primordial, produzindo um enfrentamento em que se sucedem ações recíprocas e a antecipação das retaliações alheias, na tentativa constante e sempre falha de extirpar o resíduo de discórdia, e, ao mesmo tempo, apenas pela eliminação de uma visão de mundo que ameace a outra, uma delas pode fechar-se e completar-se como sistema pleno em que a partilha da comunidade coincida com a disposição dos corpos, e a repressão (assim como a satisfação sexual) seja igualmente distribuída pela comunidade.

Todo ato político é testemunho e retomada do discurso dos mortos, daqueles que caíram na última luta aberta entre as partes, e, portanto, todo ato político não é apenas desentendimento, mas um movimento num jogo mais amplo e mais antigo. Traz à tona a própria genealogia dos mortos que conduziu até aquele ato específico, e, portanto, é também acusação dos assassinatos cometidos pela parte que deseja a manutenção da ordem vigente. Todo desentendimento é polêmico, adjetivo que deriva do étimo grego “*pólemos*”, que significa “guerra”, mostrando que, na nossa língua, permanece uma pista do risco encontrado nas enunciações políticas. Realizar uma cena de desentendimento é, por si só, uma agressão e motiva da outra parte um contragolpe.

Não é apenas a denúncia de um crime, mas, em si mesmo, é um crime para a visão de mundo oposta, expondo o sujeito político à retaliação. Pois aquele que denuncia o dano na sociedade faz despontar novamente a violência, pois denunciá-la faz com essa mesma violência seja apresentada e reatualizada, identificando-se o enunciatador como corpo vicário dos que caíram na luta. Assim se dá a “contagiosidade” do tabu, quando um morto para a manutenção da ordem vigente se apresenta como ideal para a identificação de outros indivíduos, exemplo a ser seguido por outros na perturbação da partilha do comum, e, para se evitar a expansão como

massa ou de uma massa já formada, a punição exemplar do “herege” se torna necessária como forma de dissuasão, como modo de evitar a guerra aberta, que porta em si um risco maior de reorganização da partilha do comum do que os “atos de guerrilha” dos pequenos encontros pelos meios políticos na vigência da trégua.

Rozitchner, portanto, nos apresenta um cenário de risco constante, mas é preciso enfatizar o aspecto de que a política é guerra por outros meios. Se a diferença não é qualitativa, mas quantitativa da violência entre as partes em disputa, então as manifestações da violência e o objeto da agressão podem ser muito diferentes. Se, na guerra, o que se pretende eliminar é o corpo do adversário, o próprio portador de uma visão de mundo oposta, no caso da política, em que o enfrentamento é atenuado e sorrateiro, nem toda violência é praticada na forma de agressão ao corpo do outro, sendo possível se servir de outros métodos para a extinção do partido contrário.

O que se combate, de uma forma ou de outra, seja pela guerra, seja pela política, são sempre visões de mundo, portanto, é possível uma agressão diretamente às visões de mundo, um ataque ou degradação de ideais e identificações alheios que não passe pelo extermínio do corpo dos partidários dessa ideia, mas que vise a inviabilizar a identificação com o grupo opositor.

Chantal Mouffe (2013, 2015) distingue entre antagonismo e agonismo. Enquanto o antagonismo é a relação entre amigo e inimigo, e, portanto, uma luta que leva à agressão e à perseguição dos corpos, o confronto agonístico é aquele entre rivais que disputam a posição de hegemonia entre visões de mundo, não buscando a extinção dos corpos, mas apenas o abate de ideias divergentes, mas que não deixa de ser movido, do mesmo modo, pela violência e a agressividade. Para a autora belga, assim como para o argentino, a luta não apenas é inevitável, mas necessária e inescapável. Além de fundamento constitutivo da sociedade, o combate entre visões de mundo é o que produz condições melhores de vida e uma alteração da partilha do comum que, mesmo que não seja solucionada, pode superar importantes danos e injustiças.

É uma perspectiva já antecipada por Nuto, personagem de Cesare Pavese, citado na epígrafe deste capítulo. Mesmo a guerra é necessária, porque o mundo é malfeito, e é preciso refazê-lo. Em cada combate, seja bélico, seja político, reatualizamos o gesto fundacional do bando de irmãos e criamos a sociedade e uma partilha do comum. Porém, nos tempos de trégua, nas lutas políticas, assim como os assassinos do pai primevo, aceitamos a presença dos corpos alheios, retraímos uma parte de nossa agressividade, que não se expressa como agressão física, e concordamos em enfrentar os outros para realizar a sociedade que desejamos por violências

indiretas e dissimuladas, buscando a destruição das representações psíquicas, das ideias alheias da boa comunidade buscando a instauração das nossas.

6. Não a paz, mas a espada

Pisei na praça de guerra,
Estou no campo de batalha,
E a minha boca metralha
Balas de rima na terra
(SIBA E FULORESTA, “Pisando em praça de guerra”, 2007)

É preciso estar atento e forte
Não temos tempo de temer a morte
(COSTA, “Divino maravilhoso”, 1969)

Aqui, no “corpo noturno da democracia” (MBEMBE, 2020, p. 45 *et seq.*), o conflito e a violência constitutivos da política são realidades ineludíveis. Não podemos ignorar que a paz, apesar de sempre desejada, não é jamais alcançada, e que algo de sombrio sempre se esgueira pelas frestas das relações humanas, num canto escuro de cada cabeça, manifestando-se mais ou menos abertamente, e nem sempre quando se espera.

A política é sempre o meio, e pensar uma teleologia da política nos leva a becos sem saída que nos desconcertam. Segundo Chantal Mouffe (2015), o principal erro da esquerda a partir da década de 1970 foi ter aceitado a visão de mundo neoliberal e não ter mais proposto um mundo alternativo para as massas, mas acreditamos que erro maior que esse foi a consequente capitulação da violência como objeto teórico. Se, em determinados momentos, a conciliação pode ser um resultado da luta (e o é, em algum nível, desde a trégua entre os irmãos), ela não pode ser tomada como meta última. Pensar a política a partir de uma teleologia nos constrange e nos leva a situações como temos visto no Brasil desde o último golpe de Estado. Após a deposição da presidenta Dilma, vimos a esquerda se apegar à institucionalidade e buscar uma saída constitucional e consensual para o conflito com a extrema-direita. Assistimos, então, ao acirramento da violência combinado com uma desarticulação da esquerda que, desprevenida, não soube se posicionar a respeito e enfrentar a situação posta de peito aberto. Nosso despreparo para imaginar e lidar com o contexto permitiu uma expansão da extrema-direita, a desmobilização da militância esquerdista de base e um aumento de situações de agressões e atentados contra espaços e pessoas identificadas como de esquerda.

Para nos preparar para o embate político, “É preciso estar atento e forte” (COSTA, 1969). Esta dissertação busca ser uma advertência a esse respeito, trazendo para o centro do palco as formas de enfrentamento e a inevitabilidade da cisão no corpo da sociedade. Na esteira dos autores trabalhados aqui, assim como de tantos outros autores contemporâneos que não

tivemos condições de abordar neste trabalho, acreditamos que apenas considerando o cerne violento da política poderemos estar preparados para as situações que se apresentem.

Iniciamos o percurso deste trabalho explorando o conceito de desentendimento, em seguida propomos uma hipótese de como, do desentendimento, passamos a uma partidarização na partilha do comum, e em seguida esboçamos um diálogo com a psicanálise para entender como se dá a partidarização e a participação dos sujeitos na partilha do comum, e terminamos com uma proposta de qual seria a origem da política e do confronto.

Sabemos que o trabalho aqui apresentado ainda é apenas um começo, e muito há nesse debate para ser desenvolvido, especialmente no que se refere ao aprimoramento dos temas e argumentos apresentado no capítulo 5, pois a discussão sobre a relação da política com a guerra ao pai merece um tratamento mais detalhado, e é em si um tema para um trabalho mais extenso que não pode ser abordado em uma dissertação de mestrado, dadas suas restrições de extensão, tempo e domínio teórico do autor.

Ainda assim, esta dissertação nos permite deduzir algumas conclusões que não são de pouca monta. Além concordância, sem juízo moral, de que a violência e a subversão precisam ser reabilitadas como objeto de estudo de teorias políticas, a compreensão de que guerra e política compõem um *continuum* e não são qualitativamente diferentes, mas apenas quantitativamente diversas, permite-nos, então, supor que revolução e reforma também não são incompatíveis, mas modos diferentes de lidar com as tendências violentas das massas, se não tomadas como fins em si. A reforma não é necessariamente o que faz arrefecer a vontade de revolução, mas apenas uma demonstração de uma vontade de um mundo diferente que não alcança o nível de uma guerra aberta. Ainda assim, as pequenas vitórias pontuais conseguidas por reformas advêm do mesmo princípio que as grandes mudanças produzidas por uma revolução.

Este trabalho também levanta indiretamente a posição do filósofo na política. Uma teoria que lide com os temas convencionais da filosofia política serve à manutenção da ordem e controle da partilha do comum, forçando os corpos em lugares determinados, é a negação da política, mas uma teoria dos conflitos pode servir de advertência e contribuir para o pensamento de que o mundo pode sempre ser diferentemente organizado, ao mesmo tempo que nos obriga a aceitar que o exame de realidade da política e das condições da organização não cabe ao intelectual, mas às massas, pois todos temos igualmente o acesso à palavra. Não somos vanguarda, mas paiol, estamos aqui para fornecer as armas; no caso, instrumentos de avaliação do mundo que podem ou não ser usados pelas massas, de acordo com o contexto e com o seu juízo sobre a utilidade de nossas proposições teóricas.

Em terceiro lugar, com relação ao processo de redemocratização do Brasil, consideramos que um de nossos erros históricos é que, com as constantes acusações de que a esquerda seria mais violenta que a direita, com as leituras de direita de que o Golpe de 1964 seria uma “proteção” contra um suposto golpe comunista em curso, a esquerda tem-se esforçado em demasia por provar a sua inocência, em se mostrar pacífica mais do que necessário, recusando a pensar o papel e a importância da violência e da agressividade em nossas próprias ações.

Devemos estar atentos e fortes, não podemos temer a morte, se nos quisermos preparar e preparar outros para o mundo por vir, para visões de mundo que esperamos ver realizadas concretamente como realidades sociais, sem pretensões essencialistas, ou seja, sem tomar as coisas como dadas, imutáveis e estáveis. A política implica um mundo flutuante, em que as ideias envelhecem ou rejuvenescem, e sempre haverá novas alternativas de construções de outros mundos possíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALARCÓN, R. **Canciones de la Guerra Civil Española**. [S. l.]: Astral, 1968. 1 disco (26 min 57 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/54rS9UbqMq876JxuO9OQUF?si=JXjZpIzhSHujafyrAdn3-g>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

ASSUMPCÃO, I. **Sampa midnight: isso não vai ficar assim**. São Paulo: Baratos & Afins, 1983. 1 disco (39 min 38 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/5N5oS4eUyN51LT5EM1pu19?si=H4RrWLRDTYapfGy94Q7fkQ>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

ARRIGO BARNABÉ E A BANDA SABOR DE VENENO. **Clara Crocodilo**. São Paulo: Arrigo Barnabé, 1980. 1 disco (43 min 9 s): 33 1/3, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=co17YM3fVVE>>. Acesso em: 2 nov. 2011.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BECKETT, S. **Fim de partida**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

BEN, J. **Ben**. Rio de Janeiro: Philips, 1979. 1 disco (50 min 9 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/0LOy0Q27F8JLmTHVb8b51g?highlight=spotify:track:0FUhA0OeOu2RbZxGrJYxpZ>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

BADIOU, A. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BUTLER, J. **Vida precária**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. **Da lama ao caos**. Rio de Janeiro: Chaos, 1994. 1 CD (50 min 15 s). Digital estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/0W6hOSkA2g1BAXvwHUw7ds?si=2yGdw2FFTI0lbU0g2pGGMg>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

COSTA, G. **Gal Costa**. S.l.: Philips, 1969. 1 disco (48 min 52 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/5ZVLLME05cmciSZz4IGcZu>>. Acesso em: 23 mar. 2023.

COSTA, M. Governo sanciona medida que autoriza doação de vacinas contra Covid. **Metrópoles**, 20 maio 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/governo-sanciona-medida-que-autoriza-doacao-de-vacinas-contracovid>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

EMICIDA. **Pra quem já mordeu um cachorro por comida, até que eu cheguei longe...** São Paulo: Laboratório Fantasma, 2009. 1 CD (1 h 18 min): *mixtape*. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/3ZA85zeudxFA1NGeb6avXS?si=n9tTuGRpTi6k6ny5f6DW9g>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

ESTADÃO CONTEÚDO. Estudo mostra que Brasil esclarece só 37% dos homicídios. **Estadão**, 3 ago. 2022. Disponível em: <<https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/estudo-mostra-que-brasil-esclarece-so-37-dos-homicidios/>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

FERENCZI, S. Confusão de línguas entre o adulto e a criança. In: FERENCZI, S. **Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. v. IV, p. 97-106.

FERENCZI, S. Psicanálise e política social. In: FERENCZI, S. **Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. v. III, p. 167-170.

FERENCZI, S. Transferência e introjeção. In: FERENCZI, S. **Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. v. I, p. 77-108.

FREUD, S. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno (1908). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a. v. 8, p. 359-389.

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios de funcionamento psíquico (1911). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 10, p. 108-121.

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. v. 17, p. 13-123.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. 18, p. 124-354.

FREUD, S. O escritor e a fantasia (1908). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b. v. 8, p. 325-338.

FREUD, S. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16, p. 13-74.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17, p. 231-301.

FREUD, S. O inquietante (1919). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 14, p. 328-376.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. 18, p. 13-123.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939 [1934-1938]). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v. 19, p. 13-188.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 15 p. 13-113.

FREUD, S. Totem e tabu (1912-1913). In: FREUD, S. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11, p. 13-244.

FREUD, S.; BREUER, J. **Estudos sobre a histeria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GOETHE, J. W. von. **Fausto**. São Paulo: Editora 34, 2007. 1ª parte.

HARVEY, D. A criação dos bens comuns urbanos. In: _____. **Cidades rebeldes**. São Paulo: Selo Martins, 2014. p. 134-169.

I GUFFI. **Non so, non ho visto, se c'ero dormivo/I Gufi canatano due secoli di resistenza**. Roma: EMI Music Italy, 2004. 1 CD (1 h 18 min). Remasterizado em digital.

IONESCO, E. **A lição e As cadeiras**. São Paulo: Peixoto Netto, 2004.

LACEY, H. **Valores e atividade científica**. São Paulo: Editora 34, 2008. v. 1.

LACLAU, E. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemonia e estratégia socialista**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LAPLANCHE, J. A partir da situação antropológica fundamental. In: LAPLANCHE, J. **Sexual**. Porto Alegre: Dublinense, 2018a. p. 103-115.

LAPLANCHE, J. Castração e Édipo como códigos e esquemas narrativos. In: LAPLANCHE, J. **Sexual**. Porto Alegre: Dublinense, 2018b. p. 280-287.

LAPLANCHE, J. Da teoria da sedução restrita à teoria da sedução generalizada. In: LAPLANCHE, J. **Teoria da sedução generalizada e outros ensaios**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988. p. 108-125.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise**. Lisboa: Edições 70, s.d.

LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LEONE, S. **Três homens em conflito**. Roma: Produzioni Europee Associate, 1966. 1 DVD (177 min), NTSC, color., Worldwide, PCM stereo.

MACHADO, F. V. Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política. **Psicologia política**, v. 13, n. 27, p. 261-280, maio-ago. 2013. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v13n27/v13n27a05.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MAIAKÓVSKI, V. **Mistério-bufo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

MAIAKÓVSKI, V. **O percevejo**. São Paulo: Editora 34, 2009.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1968.

MARQUES, A. C. S.; MENDONÇA, R. F. A política como (des)construção de sujeitos: desencaixes e rearticulações identitárias em protestos multitudinários contemporâneos. **Galaxia**, v. 37, p. 41-54, jan.-abr. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/gal/a/gZXnPdQvtFGqwcLqMVfKVsZ/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, K. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013b. v. I.

MARX, K. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, A. **Políticas da violência**. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

MOTTA, R. Mendonça tenta esfriar crise entre Bolsonaro e STF e diz que Executivo e Judiciário têm “maturidade” para resolver conflitos. **Estadão**, 20 maio 2022. Disponível em:

<<https://www.estadao.com.br/politica/blog-do-fausto-macedo/mendonca-minimiza-crise-bolsonaro-stf-executivo-judiciario-maturidade-conflitos/>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

MOUFFE, C. **Agonistics**. Londres: Verso, 2013.

MOUFFE, C. **Por um populismo de esquerda**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MOUFFE, C. **Sobre o político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, C. **The democratic paradox**. Londres: Verso, 2009.

NASCIMENTO, M. **Milton**. [S.l.]: EMI-Odeon, 1970. 1 disco (40 min 8 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/6b0P4UZZXnGo5Df0TP7rlC?si=ytQLmxFCTd6RjTji9tm6s>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

PARKER, I.; PAVÓN-CUÉLLAR, D. **Psicanálise e revolução**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

PATRIOLINO, L.; PORTELA, M. Judiciário se prepara para comandar votação em outubro. **Estado de Minas**, 22 maio 2022. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/05/22/interna_politica,1368166/judiciario-se-prepara-para-comandar-votacao-em-outubro.shtml>. Acesso em: 20 mar. 2023.

PAVESE, C. **La luna e i falò**. Turim: Einaudi, 2005.

PINA, R. Em São Paulo, reintegrações e perseguição a estudantes freiam ocupações. **Brasil de Fato**, 31 out. 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2016/10/31/em-sao-paulo-reintegracoes-e-perseguiacao-a-estudantes-freiam-ocupacoes>>. Acesso em: 11 out. 2021.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**. São Paulo: Editora 34, 2012.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, J. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2015.

RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014a.

RANCIÈRE, J. Os enunciados do fim e do nada. In: RANCIÈRE, J. **Políticas da escrita**. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 269-300.

RANCIÈRE, J. **Os nomes da história**. São Paulo: Editora UNESP, 2014b.

ROSS, K. **Maio de 68 e suas repercussões**. São Paulo: Edições SESC, 2018.

ROZÍTCHNER, L. **Freud e o problema do poder**. São Paulo: Escuta, 1982.

SANTIAGO, T. “Há uma nítida ação política”, diz Alckmin sobre protestos de alunos. **G1**, 2 dez. 2015. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/12/ha-uma-nitida-acao-politica-diz-alckmin-sobre-protestos-de-alunos.html>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

SIBA E FULORESTA. **Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar**. São Paulo: Ambulante Discos, 2007. 1 CD (45 min 26 s). Digital estéreo. Disponível em: <<https://open.spotify.com/album/271DitYT9m54F9VFgQBcUr>>. Acesso em: 22 mar. 2023.

SLY & THE FAMILY STONE. **Stand!** San Francisco: Epic, 1969. 1 disco (41 min 27 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/7iwS1r6JHYJe9xpPjzmWqD?si=lrj9uMG_Scuqk25fwEv9KA>. Acesso em: 2 nov. 2021.

SOUZA, F. O dia em que Henry Sobel enfrentou a ditadura militar. **BBC News**, 22 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50511776>>. Acesso em: 11 out. 2021.

SUI GENERIS. **Pequeñas anécdotas sobre las instituciones**. Buenos Aires: Talent, 1974. 1 disco (48 min 52 s): 33 1/3 rpm, microsulco, estéreo. Versão original sem censura. Disponível em:

<<https://open.spotify.com/album/2bW96QNHxL6oDb7kERQrA1?si=IWc16m6TT3OBC-3RTMOLMA>>. Acesso em: 2 nov. 2021.

TAKAHASHI, F.; GRAGNANI, J. Famílias se articulam para reverter ocupação de escolas em SP. **Folha de S. Paulo**, 26 nov. 2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2015/11/1711231-familias-se-articulam-para-reverter-ocupacao-de-escolas-em-sp.shtml>>. Acesso em: 11 out. 2021.

ZUMTHOR, P. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Ubu, 2018.