

**A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS POR MEIO DE UMA
ABORDAGEM TEÓRICO-CONCEITUAL**

Leonardo Fonseca Gomes Mussa Ibraim

Recife

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

**A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS POR MEIO DE UMA
ABORDAGEM TEÓRICO-CONCEITUAL**

Leonardo Fonseca Gomes Mussa Ibraim

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos, em 23/05/2016.

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Orientador

Recife

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

- I14r Ibraim, Leonardo Fonseca Gomes Mussa
A relação entre política e direitos humanos por meio de uma abordagem
teórico-conceitual / Leonardo Fonseca Gomes Mussa Ibraim. – 2016.
92 f.
- Orientador: Sandro Cozza Sayão.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
Centro de Artes e Comunicação. Direitos Humanos, 2016.
- Inclui referências.
1. Direitos Humanos. 2. Política. 3. Ideologia. 4. Democracia. 5.
Relações sociais. 6. Direito e política. I. Sayão, Sandro Cozza
(Orientador). II. Título.

341.48 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2016-129)

LEONARDO FONSECA GOMES MUSSA IBRAIM

**A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS POR MEIO DE
UMA ABORDAGEM TEÓRICO-CONCEITUAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos, em 23/05/2016.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Profº. Drº. Sandro Cozza Sayão

Orientador – PPGDH – UFPE

Profª. Drª. Maria Betânia do Nascimento Santiago

PPGDH – UFPE

Profº. Drº. José Luciano Góis de Oliveira

Departamento de Sociologia/CFCH - UFPE

Recife – PE

2016

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos:

A todos aqueles que fizeram e fazem acontecer o programa de pós-graduação em Direitos humanos da UFPE, uma aventura acadêmica no melhor sentido do termo, andando sempre na contramão do academicismo estéril que tanto tem obstaculizado a pesquisa de caráter emancipatório no Brasil;

Aos professores que fizeram parte de minha trajetória como estudante, em especial aos professores do PPGDH, que me abriram os olhos a novas formas para conhecer e lidar com o mundo;

Ao prof. Dr. Sandro Sayão, que me orientou na difícil empreitada que é a pesquisa acadêmica;

Aos amigos de toda vida, que foram essenciais para minha formação como ser humano;

Aos amigos do mestrado, pelos debates que foram fundamentais para a conclusão desta dissertação;

Aos meus companheiros de luta, que todos os dias me fazem acreditar que não há liberdade em um mundo capitalista, e que vamos superar esse sistema cruel;

A meus irmãos, Neto e Rafa, com os quais aprendi a ser paciente e a entender que as relações humanas, apesar de complexas, podem ser vividas em sua plenitude;

A meu pai, pelo apoio irrestrito e incondicional, algo que só o amor puro e verdadeiro pode oferecer;

A minha mãe, com quem aprendi que a crítica é o fundamento para a compreensão do mundo, e, se há alguma capacidade crítica neste trabalho, ela é diretamente responsável por isso;

A Camila, minha companheira de vida e principal inspiração, a quem, nos momentos mais difíceis, tive como horizonte ético de justiça e liberdade para a elaboração de cada linha desta dissertação.

“Um triplex para coroa é o que malandro quer, não só desfilar de nike no pé. Ô, vem com a minha cara e o din-din do seu pai, mas num rolê com nós cê num vai! Nós aqui, vocês lá, cada um no seu lugar. Entendeu? Se a vida é assim, tem culpa eu? (...) Não adiante querer, tem que ser, tem que pá, o mundo é diferente da ponte pra cá. Não adianta querer, tem que ter pra trocar. O mundo é diferente da ponte pra cá”

Da ponte pra cá, Racionais MC's

RESUMO

Esta dissertação procura analisar a relação entre política e Direitos humanos a partir de uma abordagem teórico-conceitual. O conceito de política utilizado será o do pensador francês Jacques Rancière, que faz uma distinção entre a lógica política e a lógica policial, conforme essa distinção é exposta no livro *Desentendimento: política e filosofia*. Essa perspectiva servirá como base para o estudo teórico do pensamento de dois outros autores: Claude Lefort e Ernesto Laclau. O embate entre essas perspectivas teóricas se dará, fundamentalmente, na análise da democracia, modelo político que encontra nos Direitos humanos um de seus principais alicerces na atualidade. Esse debate sobre a democracia contemporânea será ainda problematizado por meio da crítica acerca da ideologia proposta pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, que entende que a sociedade reproduz o que ele chama de ideologia cínica, a qual, segundo Žižek, é usada para adaptar as demandas sociais aos pressupostos do sistema capitalista. Ao final, tentar-se-á demonstrar que os Direitos humanos podem atender a uma lógica política, se tiverem como fundamento o que Rancière chama de igualitarismo radical.

Palavras-chave: Política. Direitos humanos. Ideologia.

ABSTRACT

This dissertation seeks to analyze the relationship between politics and human rights from a theoretical and conceptual approach. The politics concept used is the French philosopher Jacques Rancière, which makes a distinction between political logic and police logic, as this distinction is exposed in the book *Disagreement: politics and philosophy*. This perspective will serve as the basis for the theoretical study of the thought of two other authors: Claude Lefort and Ernesto Laclau. The clash between these theoretical perspectives will fundamentally on the analysis of democracy, political model that meets human rights one of its main foundations today. This debate about contemporary democracy is still questioned by criticism about the ideology proposed by the Slovenian philosopher Slavoj Žižek, who understands that society reproduces a called cynical ideology, which, according to Žižek, is used to adapt the social demands the presuppositions of the capitalist system. Finally, attempts will be made-to demonstrate that human rights can serve a political logic, if they have the foundation which Rancière calls radical egalitarianism.

Keywords: Politics. Human rights. Ideology.

SUMÁRIO

1 Introdução	9
2 Considerações sobre a política	12
2.1 O Dano	13
2.2 Política e polícia.....	16
3 Os Direitos humanos e democracia	19
3.1 Os Direitos humanos e o lugar vazio do poder	19
3.2 O populismo e os Direitos humanos	31
3.3A democracia e o ódio à democracia.....	44
4 Ideologia e Direitos humanos	49
4.1 A ideologia cínica.....	52
4.2 A violência no mundo pós-ideológico	59
4.3 A banalidade do bem	66
4.4 A polícia e a cultura de paz.....	77
Conclusão: é possível uma política de Direitos humanos?	84
Referências	91

1 Introdução

A importância dos Direitos humanos para a sociedade contemporânea é incontestável. Mudanças importantes no comportamento humano são influenciadas por eles, desde novas formas de comunicação (escrita e verbal) até transformações na relação entre pessoas e entre estas e o meio ambiente. Não há como negar, então, que os Direitos humanos são um elemento extremamente importante para a conjuntura atual. No entanto, essa importância não se traduz, necessariamente, por uma efetivação dos princípios relativos aos Direitos humanos em meio social. Afinal, não é porque as pessoas hoje se relacionam de formas diferentes de outros tempos que essas relações estão fundamentadas no princípio da dignidade humana, mesmo que os Direitos humanos tenham sido fundamentais para essas mudanças. Isso fica ainda mais claro quando vemos, por exemplo, a utilização do argumento da defesa dos Direitos humanos até mesmo para a deflagração de guerras que resultam na morte de milhares de pessoas.

Esses paradoxos surgem no momento em que a defesa dos Direitos humanos se depara com a política. Do encontro entre política e Direitos humanos, inúmeros avanços sociais podem ser percebidos, como a possibilidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo, a garantia de direitos para negros em países que antes os tolhiam, a emancipação das mulheres em sociedades de tradição patriarcal e muitas outras conquistas. Contudo, é também por meio da ligação entre política e Direitos humanos que práticas de opressão são mascaradas, desde a invasão de países pobres por motivações econômicas até a criação de estereótipos sobre povos que não atendem a critérios supostamente vinculados aos Direitos humanos, dando ensejo à utilização de mecanismos de supressão histórica e cultural dessas populações. Em razão dessas diversas e, por vezes, contraditórias formas de entrelaçamento entre política e Direitos humanos, faz-se necessário aprofundar o debate acerca dessa relação. Então, para compreender a relação entre política e Direitos humanos, será utilizada uma abordagem de fundo teórico-conceitual, e o referencial que dará suporte à pesquisa será o pensamento do pensador francês Jacques Rancière.

A discussão de Rancière parte do questionamento sobre a fundação da política, ou seja, o momento em que uma ação pode ou não ser política. Para ele,

não é qualquer ação que atende a uma lógica política. Pelo contrário, o que Rancière visualiza é que as ditas ações políticas estão comumente presas a uma lógica policial. Essa elaboração será contraposta à perspectiva teórica de dois outros pensadores contemporâneos, Claude Lefort e Ernesto Laclau. A partir da exposição do pensamento desses dois autores, discutir-se-á, então, um modelo político específico: a democracia. Enquanto Lefort a concebe a partir do conceito de “lugar vazio do poder”, Laclau busca naquilo que ele chama de “razão populista” a efetivação de uma sociedade democrática. O que une esses dois pensadores é a crença nos Direitos humanos como vetor essencial para a efetivação da democracia. Rancière, por outro lado, faz ressalvas importantes a respeito da democracia como um modelo político de fato, e essas ressalvas afetam decisivamente a discussão a respeito de uma possível política fundada nos Direitos humanos.

Um elemento fundamental para compreender as peculiaridades da política para Rancière é a ideologia. Essa discussão se torna importante porque, de acordo com ele, a possibilidade ou não de uma ação se tornar política depende substancialmente da ideologia que a sustenta. A ideologia pode transformar uma pretensa ação política em uma ação vinculada à lógica policial. É o caso, por exemplo, da justiça restaurativa, que se propõe a renovar a sistema de justiça tradicional.

Para compreender a noção ideológica contemporânea, a perspectiva de Rancière caminhará junto à do filósofo esloveno Slavoj Žižek, de forma que o pensamento deste pensador a respeito da ideologia servirá como suporte das considerações sobre política daquele. Aqui, a noção ideológica a ser discutida é a que repercute atualmente, com todas as idiossincrasias do momento. Para tanto, o contexto será apresentado por meio de exemplos do cotidiano, a fim de se entender as nuances ideológicas que permeiam as ações no meio social.

Ao final, tentar-se-á demonstrar que política e Direitos humanos não são dois campos de atuação distintos. Mas isso não quer dizer que estão necessariamente ligados entre si. Essa relação, para que possa acontecer, deve se estabelecer a partir de contornos bastante precisos, atendendo ao que Rancière chama de igualitarismo radical. Porém, essa possibilidade só poderá se efetivar se alcançar

uma dimensão que consiga romper com os parâmetros estabelecidos pelo sistema posto, escapando das armadilhas ideológicas que são colocadas em seu caminho.

2 Considerações sobre a política

Diz-se que não há espaço vazio na política: sempre algo ou alguém estará ocupando e interferindo nas estruturas de poder da sociedade, seja no aspecto geral, a chamada macropolítica, em que são discutidas questões como o aquecimento global ou a regulamentação de atos de guerra e de paz, por exemplo; seja nas mais simples relações sociais, como uma discussão familiar, quando aparecem situações envolvendo a desigualdade de gênero, o racismo, a homofobia e tantas outras formas de opressão. Ao mesmo tempo, é também comum afirmar-se que as possibilidades de transformações políticas na sociedade atual são cada vez mais raras e que as estruturas de poder no capitalismo contemporâneo são tão rígidas que pouco se pode fazer contra grandes conglomerados empresariais e contra o sistema financeiro global, que operam em níveis inacessíveis à maioria da população. Da mesma maneira, a luta contra a cultura da opressão (machismo, racismo, homofobia,...) esbarra em condições históricas tão enraizadas na composição social hodierna, que essas relações de opressão muitas vezes terminam se repetindo ininterruptamente.

Temos, assim, uma situação extremamente complicada, em que se é capaz de enxergar o local, o espaço para a mudança, mas não se consegue chegar lá. É nesse horizonte de dificuldade que se encontram os militantes dos Direitos humanos: como no mito de Sísifo, luta-se bravamente para carregar uma pesada pedra (a dignidade humana) ao topo da montanha, em um duro combate contra a lógica capitalista, que insiste em colocar os lucros imediatos à frente das questões humanas, mas a pedra teima em retornar ao ponto de origem, obrigando esses lutadores sociais a percorrerem todo o caminho novamente. Ainda que muitos avanços sejam perceptíveis em diversos aspectos nessa trajetória dos Direitos humanos em nossa sociedade (a transformação na condição das mulheres durante o século XX é um dos mais emblemáticos exemplos disso), retornam outras situações de exploração (ressurgimento de grupos neonazistas, crescimento de perspectivas políticas que se utilizam de uma moral excludente) que reivindicam uma ação em nome da dignidade desses explorados. Dessa forma, cabe a indagação se essa disputa efetuada pelos militantes dos Direitos humanos tem realmente interferido na dinâmica social em uma perspectiva emancipatória, indo além das transformações pontuais, ou tem apenas mexido algumas peças do

tabuleiro social, sem avançar em direção à superação dos problemas que envolvem as noções de dignidade humana, alterando as regras do jogo social.

Um pensador que aprofunda esse debate acerca das ações transformadoras na sociedade é o francês Jacques Rancière. No livro *Desentendimento: política e filosofia*, Rancière desenvolve uma discussão sobre as possibilidades de intervenção na dinâmica social. Para isso, ele retorna ao pensamento de autores clássicos para demonstrar que a ação política propriamente dita tem mais a ver com a constituição de sujeitos políticos que com a repartição equânime de bens entre as partes que compõem a sociedade. Então, para entender as possibilidades de intervenção política dos Direitos humanos, cabe discutir previamente como é possível acontecer essa intervenção. Nesta dissertação, o pensamento de Jacques Rancière a respeito da política será essencial para o desenvolvimento do tema. Iremos, então, discutir alguns conceitos trazidos por esse pensador francês.

2.1 O Dano

A primeira noção a ser destacada no pensamento de Rancière é em relação à filosofia política. De forma enfática, ele se posiciona de maneira contrária a uma expressão desse conceito na contemporaneidade: a de que, com a falência do socialismo real e o fim das utopias do século XX, sobretudo o marxismo, a filosofia política teria reencontrado “sua pureza de reflexão sobre os princípios e as formas de uma política restituída à sua pureza pelo recuo do social e de suas ambiguidades” (RANCIÈRE, 1996, p. 9). Ele entende que, na prática, essa renovação da filosofia política carece de evidências, afinal, nos ditos lugares apropriados para se discutir a política em sua condição pura, sem as agruras do marxismo, como as casas legislativas, o que se percebe é que há pouco a ser discutido, “sendo o trabalho da política apenas o de adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação” (Ibidem, p. 10). Mas o incômodo de Rancière com essa noção de política vai além de suas repercussões práticas. Para ele, o problema está no entendimento acerca da política, desde sua fundação.

Para discutir a fundação da política, Rancière recorre ao pensamento de Aristóteles. De acordo com ele (Ibidem, p. 21), o filósofo grego desvincula a ordem

política da ideia de justiça: “A política começa justamente onde se para de equilibrar lucros e perdas, onde se tenta repartir as parcelas do comum, harmonizar segundo a proporção geométrica as parcelas da comunidade e os títulos para se obter essas parcelas” (RANCIÈRE, 1996, p. 21). Rancière entende que Aristóteles separa a divisão aritmética dos lucros e perdas, que se refere ao âmbito da justiça, da divisão geométrica da comunidade, na qual se estabelece a fundação da política, sendo esse o momento em que se divide a comunidade em partes, nomeando-as. Ao desenvolver o argumento, lembra ainda que o próprio Aristóteles teorizou sobre essa divisão política, ao afirmar que a comunidade é constituída pela riqueza dos poucos (a oligarquia), a virtude ou a excelência dos melhores (a aristocracia) e a liberdade do povo. No entanto, Rancière percebe um erro nessa divisão (contagem das partes) feita pelo pensador grego: enquanto a oligarquia e a aristocracia são dotadas de uma propriedade positiva, o povo não possui propriedade alguma. O povo não possui virtude nem riqueza, e a liberdade que lhe é atribuída não é negada aos virtuosos e aos ricos, ou seja, o povo é apenas livre como os outros. Partindo dessa percepção, Rancière elabora uma nova divisão: há os que são efetivamente contados como partes da sociedade, possuindo uma propriedade positiva, e os que não tomam parte em nada. Assim, divergindo de Aristóteles, compreende que essa nova divisão seria o dano fundamental que institui a política.

Para Rancière, a questão política não está somente na distribuição de riquezas, na luta entre ricos e pobres, mas é de uma ordem ainda mais profunda:

Da mesma forma que o povo não é realmente o povo mas os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente os pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome do vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio. (Ibidem, p. 28)

Desse modo, a separação entre as partes da sociedade e a parte que não possui parte alguma não pode ser definida pela simples distinção entre ricos e pobres. Ainda que essa relação, na prática, constitua uma verdade, sobretudo para o capitalismo, a diferenciação que representa o dano fundamental que institui o político e separa as partes contadas na sociedade e a parte de parte alguma será encontrada na

distribuição simbólica dos corpos, que as divide em duas categorias: aqueles a quem se vê e a quem não se vê, os de quem há um *logos* – uma palavra memorial, uma contagem a manter – e aqueles acerca

dos quais não há *logos*, aqueles que falam realmente e aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada. (RANCIÈRE, 1996, p. 28)

Dessa divisão entre os que são dotados ou não de um *logos* surge propriamente a política:

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

Em consequência do dano que separa a palavra que é ouvida e o barulho que apenas expressa prazer ou dor impede a conciliação entre o povo e a comunidade. Assim, ele conclui que não há diálogo possível entre a fala e o ruído. Mesmo que a parte que não está na contagem social tente expressar alguma reivindicação racional, ela será entendida pela comunidade apenas como ruído. Isso ocorre porque a divisão instituída pelo dano fundador da política não se encontra nos conteúdos abordados pelas partes da sociedade e a parte de parte nenhuma, mas nos sujeitos em si: “A querela não tem por objeto os conteúdos de linguagem mais ou menos transparentes ou opacos. Incide sobre a consideração dos seres falantes.” (Ibidem, p. 61). Dessa distinção entre sujeitos que falam e sujeitos que apenas emitem ruídos surge o desentendimento, ou seja, a impossibilidade de interação das partes contadas e a parte de parte nenhuma.

A ideia de dano notadamente se aproxima da noção de luta de classes, apesar de não ser idêntica ao postulado marxista. Essa convergência se torna ainda mais clara quando Rancière afirma que, em razão de não se identificar com nenhuma das partes na contagem da sociedade, o povo termina identificando-se com a comunidade em geral¹: “Quem não tem parcela – os pobres da Antiguidade, o terceiro Estado ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parcela a não ser nada ou tudo” (Ibidem, p. 24). Essa condição intrínseca ao povo fornece um novo horizonte para a discussão da prática política. Se, para Marx, o proletariado possuía valor universal, sendo ele o único grupo social capaz de fornecer um caminho para superação do capitalismo, Rancière redimensiona esse debate,

¹ A elevação de uma parcela da sociedade ao valor universal será aprofundada no decorrer da dissertação, por meio dos trabalhos do pensador argentino Ernesto Laclau.

trazendo a possibilidade de transformação do horizonte político para a parte que não encontra seu lugar na sociedade, o povo.

Definido o conceito de povo como a parte da sociedade que não encontra seu lugar e não possui nenhum atributo que a qualifique, cabe agora entender como essa parte de parte nenhuma se apresenta na divisão política social, a partir da distinção entre os conceitos de política e polícia formulados por Rancière.

2.2 Política e polícia

A primeira consideração a se fazer aqui é deixar claro que, na teoria elaborada por Rancière, não há política sem que se leve em consideração seu dano fundador. Então, se a política existe a partir do dano que a institui, quando as partes contadas na sociedade empreendem uma ideia de política impondo que todos são seres falantes e que essa parte de parte nenhuma não existe, esta na verdade não é a política, mas sua própria negação; é uma tentativa de forjar uma sociedade em que todos têm seu lugar. Essa falsa política se perpetuou na história, por meio da conciliação entre chefes e subordinados, elites e multidões, pessoas de bem e pessoas de nada. Essa é a antipolítica, que resulta no impedimento de uma prática que atinja o dano fundamental da sociedade.

Rancière (1996, p. 30) lembra que Platão era o grande defensor dessa antipolítica. Este filósofo grego se notabilizou por ser contrário à democracia ateniense, pois acreditava que a inserção dos chefes do partido popular (o povo) nas tomadas de decisão alimentava uma fome insaciável pela “cada vez mais”, o que seria a quebra de uma estrutura de proporções bem definidas para a consolidação do bem comum. No entanto, Rancière compreende que, para Platão, o problema da democracia ateniense não era o “cada vez mais”, mas o “qualquer um”; era dar ao povo, àquele que não era dotado de nenhuma qualidade positiva, a possibilidade de falar e de ser ouvido. Hoje, essa antipolítica é reativada por meio da instituição de inúmeras partes na sociedade: grupos de interesse, categorias socioprofissionais,

minorias, etc.² Essas partes se movimentam dentro do corpo social sem atingir o dano fundamental que institui a política.

Para Rancière, esse jogo que movimenta e articula as partes contadas na estrutura social não é uma ação política, mas uma ação de polícia. Aqui ele não remete ao órgão estatal incumbido de fazer a repressão social, mas a uma ação em um contexto bem mais amplo. A polícia como órgão repressivo do Estado “é apenas uma forma particular de uma ordem mais geral que dispõe o sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). Todavia, a polícia que Rancière discute é justamente aquilo que comumente entendemos como 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” (Ibidem). Essa polícia não se apresenta de apenas uma forma. Ela pode apresentar características violentas, como ocorreu em muitos momentos da história, mas pode também ser doce e amável, mesmo assim continua sendo o contrário da política. O simples ato de aproximar o cidadão do Estado ou o Estado do cidadão, muitas vezes entendida como uma ação política, por exemplo, atende a lógica da polícia, pois compreende uma figuração de comunidade em que todos estão inseridos em maior ou menor grau, não levantando em conta aqueles que estão fora dessa partição da sociedade, a parte de parte nenhuma.

A política existe quando são desfeitas as divisões sensíveis da ordem policial, atendendo a somente um princípio: a igualdade. Ela acontece no momento em que aqueles que só emitem ruídos passam a falar e serem ouvidos, mas não como uma dentre as outras partes da divisão social. A voz política não é a voz das mulheres, dos negros ou mesmo dos proletários, como no marxismo clássico, porque o ruído que se transforma em voz política não designa uma demanda específica. A voz que surge quando a política acontece possui um sentido universal, pois atinge o dano fundador da política, provocando uma ruptura radical na divisão entre as partes da sociedade e aqueles não tomam parte em nada. É a voz do povo, que tem como única condição a igualdade, e dessa a igualdade surge a liberdade: “A política só existe mediante a efetuação da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa

² A partir dessa percepção, já é possível visualizar alguns indícios do papel dos Direitos Humanos nessa sociedade complexa, o que será explorado posteriormente.

na liberdade vazia de uma parte da comunidade que desregula toda e qualquer contagem das partes.” (RANCIÈRE, 1996, p. 71).

Muito mais do que uma ação direcionada a um fim específico, a política compreende o que Rancière chama de exposição do escândalo:

Não é a ideia do bem, a justiça, o *kosmos* divino ou a verdadeira igualdade que permitiria uma verdadeira comunidade no lugar da mentira política. A verdade da política é a manifestação de sua falsidade. É essa distância de toda nomeação e de toda inscrição política em relação à realidades que as sustentam.³ (Ibidem, p. 89)

Enfim, a política surge por meio da denúncia sobre os títulos que dividem as diversas partes da sociedade, expondo a falsidade da ordem geométrica, que aloca essas partes conforme os títulos que as nomeiam. A ação política, então, suspende a lógica da sociedade em partes e abre espaço para o igualitarismo radical.

A partir dessa perspectiva, a dissertação parte agora para a discussão acerca do modelo que alicerça a dinâmica dos Direitos humanos: a democracia.

³ Essa definição de política para Rancière abre espaço para uma discussão sobre ideologia, que será explorada adiante.

3 Os Direitos humanos e democracia

Não há Direitos humanos sem democracia. Esta é uma expressão bastante comum no debate público, e é difícil rechaçá-la, afinal, nos locais em que a democracia não se impõe como modelo político, noções básicas de Direitos humanos pouco são levadas em consideração pelas instâncias de poder. Por isso, a discussão sobre os Direitos humanos também deve vir articulada com o debate a respeito da democracia. Contudo, não se discutirá aqui a democracia como uma estrutura restrita, em que se visualizam apenas representantes e representados unidos por um processo eleitoral, mas mediante o aprofundamento teórico de pensadores contemporâneos. As perspectivas sobre a democracia a serem analisadas são a de Claude Lefort, com sua teoria sobre o lugar vazio do poder, e a noção de populismo, esboçada por Ernesto Laclau.

No caso do estudo das teorias de Lefort e Laclau, pretende-se, aqui, apontar os avanços teóricos que esses dois autores proporcionaram na compreensão da democracia e, conseqüentemente, dos Direitos humanos. Porém, nesta dissertação há o entendimento de que a construção teórica desses dois autores possui limitações que impedem a efetivação de uma política de Direitos humanos, conforme a noção de política exposta anteriormente por Jacques Rancière. Então, a discussão sobre as ideias de política e democracia de Lefort e Laclau serão permeadas por críticas acerca dessas limitações, e, no final do capítulo, haverá uma reflexão sobre a democracia para Rancière, na qual ele afirma seu ódio ao que essa democracia representa.

3.1 Os Direitos humanos e o lugar vazio do poder

Pensador francês que se dedicou a estudar a política na contemporaneidade, Claude Lefort se destacou por estabelecer a democracia e os Direitos humanos como contrapontos a regimes totalitários, notadamente o nazismo e o comunismo. Sua influência se estendeu a diversos países, principalmente àqueles que passaram por períodos ditatoriais, como vários países da América Latina na segunda metade do século XX, inclusive o Brasil. O pensamento lefortiano veio a se tornar, então, um dos suportes teóricos que viabilizaram a renovação do pensamento da esquerda latino-americano no período posterior ao massacre dos anos de chumbo. Mesmo

que o marxismo ainda se mostrasse relevante à época, as mudanças de perspectiva teórica entre os pensadores dentro do campo da esquerda emergiam com mais força, e Lefort foi decisivo nesse contexto. Enquanto os Direitos humanos e a democracia, dentro tradição marxista, conservavam a pecha de representantes do direito burguês, uma nova geração de pensadores, entre eles Claude Lefort, adaptou a crítica ao capitalismo a novos parâmetros de análise, em razão dos fatos acontecidos naquele momento histórico, conforme atesta o professor Luciano Oliveira, estudioso da obra de Lefort: “as violações dos direitos humanos tinham-nos ensinado, a mim e à minha geração, a valorizar, *na prática*, o que significava a sua vigência.” (OLIVEIRA, 2012, p. 1).

Em um contexto turbulento, no qual a antiga URSS dava claros sinais de esgotamento e os postulados marxistas eram confrontados por novas ideias vindas do mesmo campo político, a importância dos Direitos humanos e da democracia para os que pretendiam superar o capitalismo e adentrar ao que Marx chamou de emancipação humana pouco a pouco ficou mais evidente, mas não sem algumas confusões teóricas nessa trajetória. Um exemplo do caminho traçado pela ideia de Direitos humanos e de sua crescente importância no pensamento que combate o sistema capitalista pode ser percebido por meio de uma inusitada discussão elaborada por Oliveira (1995), em que ele propõe um debate a partir de duas citações acerca dos Direitos humanos: a primeira, crítica, afirmando tratar-se de um mecanismo de ajuste da ordem capitalista; e a outra, atribuindo aos Direitos humanos um sentido emancipador, capaz de fornecer um “horizonte de sentido” na busca por uma comunidade de homens livres e iguais. Após descrever essas perspectivas distintas, Oliveira, então, pergunta qual dos autores das citações era mais “de esquerda”. A questão se mostra relevante quando Oliveira revela que as duas citações são do mesmo autor, o marxista Norbert Lechner, escritas, porém, em momentos diferentes: a primeira em 1979 e a segunda em 1986. Essa referência exposta por Oliveira mostra o quanto as ideias do campo da crítica ao capitalismo ainda estavam em gestação, e como os Direitos humanos foram fundamentais para estabelecer esses novos parâmetros de análise social na crítica ao sistema capitalismo, que veio a se tornar hegemônico para o campo político da esquerda após a falência do socialismo real. No texto em que faz essas citações a Lechner, Oliveira o conclui de forma esperançosa, ressaltando que o tema dos Direitos

humanos saiu dos círculos da classe média e tem atingido as classes populares, de modo que “os militantes dos direitos humanos talvez preparem uma revolução menos espetacular que a tomada do Palácio de Inverno, mas assim mesmo uma revolução: a da dignidade humana” (OLIVEIRA, 1995, p.118).

Não há como confirmar que os militantes dos Direitos humanos tiveram êxito nessa “revolução silenciosa” que preparavam, nem precisar o quanto se avançou nesse sentido. A título de exemplo, lembremos que hoje, no Brasil, vinte anos depois da publicação desse artigo de Oliveira, a expressão Direitos humanos aparece com enorme frequência entre as classes populares, mas geralmente com um predicativo indesejado para os militantes da causa: os Direitos humanos são os direitos dos bandidos.⁴ Mas também não há o que se questionar acerca da importância dos Direitos humanos e da democracia para o pensamento político atual, e Claude Lefort é um dos grandes responsáveis por essa condição.

O núcleo da análise de Lefort acerca dos Direitos humanos está no livro *A invenção democrática*, especificamente no capítulo intitulado *Direitos do homem e política*. Ciente da importância do marxismo para os pensadores contemporâneos, sobretudo àqueles que se contrapunham ao sistema capitalista, Lefort inicia seu trabalho por meio de uma análise do texto *Sobre a questão judaica*, um dos primeiros escritos de Karl Marx que ganharam relevância política. Este texto, além de ser o ponto de partida das considerações de Lefort acerca dos Direitos humanos, é o principal trabalho em que Marx analisa os Direitos humanos, que, como já exposto, ainda é um autor de enorme influência na política contemporânea. Por isso, antes de nos deter sobre a construção teórica de Claude Lefort, faz-se necessário discutir esse livro do pensador alemão, escrito quando ele ainda era um jovem revolucionário.

Ainda bastante influenciado pelo pensamento hegeliano, o ensaio *Sobre a questão judaica* corresponde a uma resposta de Marx a Bruno Bauer, ambos pensadores comumente associados ao grupo dos “hegelianos de esquerda”. O texto é basicamente uma crítica que Marx faz a Bauer acerca de alguns trabalhos deste sobre o conflito entre religião e Estado. No entanto, Marx avança até uma noção chave de seu pensamento, a distinção entre emancipação política e emancipação

⁴ Voltaremos ao termo “direitos de bandidos” adiante.

humana, ponto fundamental para entender o que Marx pensava a respeito dos Direitos humanos.

Na obra, a discussão se inicia por meio do conflito entre o judaísmo e o Estado cristão, e como o judeu deveria lidar com essa situação. Para Bauer, essa questão seria resolvida por meio da separação total entre Estado e religião, de modo que tanto o cristão quanto o judeu cederiam seus papéis para dar lugar ao cidadão. Separar-se-ia, assim, o cidadão do homem privado. A partir dessa tese, Bauer expunha que a noção universalista dos Direitos humanos, elencando princípios e noções de dignidade humana, adentrava na esfera privada dos homens, atingindo um espaço que seria reservado à religião. Desse modo, os judeus deveriam, sim, renunciar aos Direitos humanos, ainda que estes fossem direitos essencialmente políticos, conquistados pelo homem por meio da luta e do esforço coletivo, e não adquiridos com o privilégio do nascimento, tampouco por um poder divino. Para Bauer, a essência particular do homem judeu deveria prevalecer frente à essência humana vinculada a direitos universais. Caso aceitasse-os, o judeu estaria renunciando à sua própria fé, o que Bauer prontamente rejeita.

Marx, assim como Bauer, também recusa os Direitos humanos, mas os motivos deste são bem diferentes dos daquele. A rejeição à tese de Bauer, colocada logo no início da análise, decorre de uma interpretação literal da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, tanto a versão de 1791 quanto a mais radical, de 1793. Nela, é explícita a proteção à opinião e à liberdade de professar a fé, e não há autoridade que possa impedir ninguém de exercê-la, o que indica que – contrariamente ao que Bauer tenta demonstrar – são justamente os Direitos humanos que garantem ao judeu a possibilidade de praticar seus mandamentos religiosos. Marx, então, começa a elaborar uma análise dos significados dos Direitos humanos no contexto que se apresentava à época, de superação da sociedade feudal e afirmação da sociedade burguesa.

Ao discutir os apontamentos de Bauer, Marx aponta uma importante consideração feita pelo seu opositor, que será fundamental para suas críticas: a ideia de emancipação política. Ainda que Bauer entendesse que os Direitos humanos geravam uma contradição em relação ao que pontuou como emancipação

política, o que o fez rejeitá-los, Marx levou em consideração essa noção e a considerou como um progresso. Porém, um progresso limitado:

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação [a religião] sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. (MARX, 2010, p. 38)

Uma emancipação parcial, na qual “o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio” (Ibidem, p. 39). Marx atesta que, com a emancipação política, o Estado anula todas as variantes sociais que compõem o homem, tratando-as como apolíticas, a fim elevá-lo, em suas mais distintas dimensões, ao padrão genérico de cidadão. Constitui-se, assim, a separação total entre homem público (cidadão) e homem privado (religioso). Não cabe, por ora, estender a discussão sobre a noção de Estado para Marx, e menos ainda aprofundar o debate acerca das contradições e complementaridades entre Estado e religião que ele expõe, mas observar como foi elaborada sua crítica aos Direitos humanos.

O centro da crítica de Marx aos Direitos humanos é um corolário da noção de emancipação política. Por meio da emancipação política, tem-se a separação total entre direito público e direito privado. Assim, a essência da comunidade deixa de ser a dos homens em relação e passa a constituir-se como uma lógica da diferença. Nas palavras de Marx, o homem burguês existe como uma mônada, separado dos outros homens e da comunidade, o que o fez afirmar que o homem burguês é o homem egoísta. Dessa forma, a comunidade “é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados Direitos humanos” (Ibidem, p.50). Isso acontece porque os princípios constituintes dos Direitos humanos – a liberdade, a igualdade, e segurança e a propriedade – garantem ao homem burguês uma distância que o afasta da vivência crítica dos problemas da vida em sociedade.

Ao aprofundar a discussão, Marx demonstra que esses princípios ligados aos Direitos humanos tiveram uma compreensão moldada aos valores e interesses da ascendente burguesia. O princípio da segurança, em relação aos quatro postulados da declaração escrita durante a revolução francesa, é o conceito supremo que, na prática, rege os outros três. Ela teria sido fundamental para a sociedade burguesa

promover a superação do feudalismo. Assim, a segurança é o componente que garante ao homem burguês estabelecer uma formação política mediada por uma estrutura unificada, o Estado, extinguindo por completo as relações políticas imediatas, como a suserania e o estamento. Foi o princípio da segurança que ajudou o homem burguês a garantir a igualdade; não a igualdade plena, mas a igualdade perante a lei. Uma igualdade que se conjuga com o homem egoísta, aquele que mantém uma relação somente com a propriedade. Para Marx, são os Direitos humanos que reconhecem a plenitude dessa relação, elevando a noção de propriedade ao posto de fundamento maior da vida em sociedade. Dessa forma, o homem dissocia-se dos outros homens e fica preso a seu ideal materialista, isolando-se, e a liberdade que os Direitos humanos oferecem compõe essa separação, aprofundando as travas que inviabilizavam a realização plena da emancipação humana no mundo feudal. Assim, por meio dos Direitos humanos,

o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio (MARX, 2010, p. 53).

Vemos que Marx faz uma descrição dos Direitos humanos a partir da ascensão da sociedade burguesa, considerando-os um elemento fundamental para efetivação de um projeto amplo, visando à garantia e ao estabelecimento de uma nova ordem social.

Ao analisar essa compreensão elaborada por Marx, tão importante para os movimentos políticos que se seguiram, Lefort aponta que o fundador do comunismo havia entendido os Direitos humanos de forma estreita. Essa falha na teoria marxista teria, inclusive, induzido os Estados socialistas a abandonar a perspectiva humanista em suas respectivas práticas. De maneira sagaz, Lefort procura demonstrar que Marx caiu na armadilha que ele costumava preparar para seus adversários: a ideologia.

Enquanto a emancipação política, fruto da afirmação da sociedade burguesa frente ao feudalismo, seria, para Marx, o meio de isolar os homens uns dos outros, Lefort argumenta que as relações humanas são inerentes à vida em sociedade. Dessa forma, a ideia de homem como mônada não passaria de uma abstração, sem respaldo na prática social. E mais: para Lefort, a ascensão da burguesia teria

proporcionado, por meio da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a garantia dessas relações, sobretudo mediante a proteção ao direito de opinião e à livre comunicação, que é, ironicamente, uma crítica semelhante à que Marx faz a Bruno Bauer. Isso se deu porque a formação do Estado moderno teria promovido o que ele chamou de desintrincamento entre lei, poder e saber. Não que essas três dimensões tivessem passado a agir de forma independente uma das outras. Elas continuavam estruturalmente ligadas, e uma precisava buscar seu fundamento de legitimidade na outra. Se na estrutura monárquica o príncipe se valia do direito (costumes) e do saber (geralmente ligado à igreja) para exercer seu poder de maneira ilimitada, submetendo-os à sua vontade, no Estado moderno o poder passa pelo contínuo exame do direito e do saber para ser exercido de forma plena.

Nessa perspectiva trazida por Lefort, os Direitos humanos não se vinculam necessariamente ao projeto de sociedade da burguesia; eles compõem um novo campo político, marcado pela indeterminabilidade. Em vez de uma limitação, como dizia Marx, os Direitos humanos seriam um espaço voltado para a abertura: “A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento” (LEFORT, 1987, p. 55). Os Direitos humanos, então, serviriam como meio de atuação de vontades coletivas, a fim efetivar e reconhecer os direitos sempre negados a determinados grupos sociais. Lefort opõe essa abertura alcançada na modernidade a práticas políticas totalitárias (muitas dessas práticas fortemente influenciadas pelo marxismo), as quais, por negligenciaram os Direitos humanos como espaço de crítica e transformação social, terminaram por fechar o espaço político à constante dinâmica social.

Essa posição sobre os Direitos humanos é uma parte da noção de Lefort a respeito da relação entre poder e democracia. Para ele, o poder, nas sociedades democráticas, é exercido a partir da ideia de lugar vazio. Com essa ideia ele não quer dizer que os governantes deixam de existir na democracia, mas que eles apenas representam o povo, um ente que não possui um corpo definido e que se efetiva apenas na realidade empírica, na busca constante e interminável por reconhecimento e identidade. Por isso, as propostas revolucionárias, ao se afirmarem como personificação do povo, são tentativas falaciosas de restringir a complexidade da vida social a um símbolo, seja um partido (comunismo) ou uma ideia de raça superior (nazi-fascismo). Crítica parecida é feita por Lefort, inclusive,

em relação a tentativas reformistas de transformação social, porque, ao manterem-se apegados ao aparelho estatal, os reformistas acabam perdendo de vista a essência da democracia, a ideia de povo, sendo que, numa democracia de fato, é do seio do povo que deve surgir o poder. Como não há meios de defini-lo nem de simbolizá-lo, a única maneira de dar vazão aos anseios desse povo é deixando o lugar desse poder vazio. Entretanto, deve-se ter clareza que Lefort não empreende uma proposta de viés anarquista; o que ele propõe é uma mudança da concepção de democracia, diferente inclusive da noção marxista, que a entendia apenas como um aparelho de classe. Para Lefort, no centro da democracia deveria estar a ideia do humano, não uma estrutura política que queira reduzir essa dimensão a padrões pré-definidos de comportamento, submetendo o povo aos ditames de uma lógica apriorística, que, nessa perspectiva, há de levar-nos aos totalitarismos já conhecidos. Essa noção de democracia necessita dos Direitos humanos, porque estes representam um espaço de luta política aberto à vontade popular.

Em parte, não há que se discordar de Lefort na crítica que ele faz à ideia de Direitos humanos para Marx: os Direitos humanos não são, necessariamente, os direitos do homem burguês. A luta política travada em nome dos Direitos humanos tem sido feita, em grande parte, na defesa de grupos historicamente oprimidos, não de uma classe privilegiada. Devemos observar, porém, que Lefort elabora uma construção teórica a partir da noção Marx a respeito dos Direitos humanos sem levar em consideração uma questão de fundo fundamental para qualquer análise marxista: a estrutura capitalista que sustenta esse regime político.⁵ Negligenciar a convergência entre a democracia, conforme Lefort nos apresenta, e o sistema de circulação de capitais vigente nos faz perder de vista alguns pontos essenciais para a apreciação do tema. Afinal, não seria o próprio capitalismo um sistema que estrutura um modelo formador de uma lógica que prima pela indeterminabilidade? Vejamos uma consideração sobre o capitalismo exposta pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, importante crítico do sistema capitalista na contemporaneidade:

Sua dinâmica [do capitalismo] de perpétua autorrevolução baseia-se no adiamento interminável de seu ponto de impossibilidade (crise ou colapso final). Aquilo que para os antigos modos de produção

⁵ Deve-se levar em consideração que, quando Marx escreveu *Sobre a questão judaica*, ainda era um jovem que escrevia seus primeiros textos. A crítica de Marx sobre o capitalismo amadureceu com o tempo, e só é possível afirmar que se tornou suficientemente madura no “Marx velho”, exposta, sobretudo, n’*O Capital*.

representava uma exceção perigosa é, para o capitalismo, uma normalidade: no capitalismo, a crise é interiorizada, ou seja, levada em conta como um ponto de impossibilidade que estimula uma atividade contínua.⁶ (ŽIŽEK, 2013a, p. 363)

Nesses termos, a correspondência do capitalismo com a ideia lefortiana de democracia como lugar vazio do poder é direta. Cabe-nos indagar se essa democracia que se afirma como um espaço político para a disputa das vontades do povo por meio dos Direitos humanos representaria não uma lógica política, mas uma lógica policial, conforme Rancière nos propõe.

Em vez de efetuar uma denúncia desse modelo político que se ajusta aos moldes do sistema capitalista, que se traduz como um processo infundável que “só pode reproduzir-se ‘pegando emprestado do futuro’, em uma *fuite en avant* [voo para frente] para o futuro” (Ibidem), para romper com as divisões sensíveis que se estruturam conforme as necessidades do capitalismo, Lefort prefere ratificar as condições que o próprio sistema define. O próprio Rancière decifra essa falha no pensamento de Lefort, ao demonstrar que ele segue um caminho correto ao buscar no povo a origem de uma noção democrática, mas se equivoca ao opor a democracia aos regimes totalitários:

A democracia é a instituição de sujeitos que não coincidem com as partes do Estado ou da sociedade, sujeitos flutuantes que transtornam toda representação dos lugares e das parcelas. Pode-se, sem dúvida, evocar aqui essa “indeterminação” democrática conceituada por Claude Lefort. Mas não há nenhuma razão para identificar essa indeterminação a uma espécie de catástrofe do simbólico ligada à desincorporação revolucionário do “duplo corpo” do rei. (...) Não é em primeiro lugar o rei, mas o povo, que tem um duplo corpo. E essa dualidade não é a dualidade cristã do corpo celeste e do corpo terrestre. É a dualidade do corpo social e de um corpo que vem remover toda identificação social. (RANCIÈRE, 1996, p. 103)

Essa necessidade de opor o povo ao Estado leva Lefort a perder de vista as divisões que se estabelecem dentro da estrutura social, e faz com que ele, por exemplo, demonstre “uma espécie de ‘preferência’ pelos direitos civis e políticos clássicos em relação aos direitos socioeconômicos”, conforme aponta Oliveira (2010, p. 93). É até surpreendente que Lefort, que prima pela indeterminação e rechaça a ideia de um Estado forte, não abra mão de uma estrutura democrática formal,

⁶ Note-se que o sistema capitalista gera uma armadilha: um tipo de labirinto, em que, quanto mais se tenta sair, mais ele nos aprisiona. As formas de ação política nesse contexto serão discutidas mais adiante.

garantida por esses direitos civis e políticos. O que se pode apreender aqui é que Lefort, em razão do fantasma do totalitarismo, adentra a esfera ideológica e cede a uma espécie de chantagem, como se a única alternativa ao sistema posto fossem os sistemas totalitários vistos durante o século XX. Por causa dessa rejeição de ir além, de buscar o dano fundador da política dentro do corpo social, não em uma estrutura política baseada na noção de Estado, que impede Lefort de fornecer um espaço para a prática política.

A ideia de lugar vazio do poder é uma mostra de que uma alternativa realmente emancipatória, capaz de fazer frente à lógica opressora do capitalismo, nunca poderá se efetivar plenamente. Isso demonstra como a democracia em Claude Lefort se apresenta como uma ação policial, não uma ação política propriamente dita, que rompa com as divisões impostas pelo sistema. Assim, o “eterno vir a ser” da teoria lefortiana se encaixar perfeitamente na dinâmica oferecida pelo sistema. Numa crítica direta a essa perspectiva, Žižek (2011a, p. 116) afirma que, em Lefort,

a democracia vai além da panaceia “realista” segundo a qual, para realizar uma determinada visão política, é preciso levar em conta as circunstâncias concretas e imprevisíveis e dispor-se a fazer concessões, a dar espaço aos vícios e imperfeições de todos – a democracia transforma a própria imperfeição em conceito.

Ou seja, a democracia se transforma em um modelo que não apenas prevê a impossibilidade da superação da dinâmica capitalista, mas a introjeta, de forma a estruturar o sistema a partir de suas imperfeições.

Como consequência, a teoria lefortiana de democracia como lugar vazio do poder, apesar de propor a transformação social mediante as forças populares, termina arrefecendo as tentativas de organização popular que busquem a romper a lógica capitalista, a qual estabelece a obtenção de lucros como prioridade do sistema. Na prática, a impossibilidade de se viabilizar um projeto político com o fim de ocupar de fato o espaço do poder acaba contendo o engajamento político das pessoas na busca por transformações sociais além das que o próprio capitalismo impõe. O que sobra como política de esquerda é a opção de enfrentar o sistema por meio dos Direitos humanos. Nesse contexto, porém, os militantes dos Direitos humanos tendem a se tornar cada vez mais sectários, com cada grupo lutando por seu espaço e todos se submetendo a uma “lógica do possível”, na qual o

“impossível” seria a ruptura com as estruturas formais do Estado e superação do capitalismo. Não é de se admirar que, na versão do capitalismo que se impõe hoje, em que a administração pública tecnocrática impõe os limites que podemos ou não ultrapassar, os Direitos humanos tenham ganhado uma enorme evidência junto aos conglomerados econômicos e aos governos, mas mobilizem cada vez menos pessoas efetivamente propensas a enfrentar a opressão estrutural gerada pela dinâmica capitalista, e, não por acaso, são considerados por parte considerável da população como “direitos de bandidos”.⁷ Por outro lado, aqueles que se revoltam contra o sistema e estão dispostos a buscar uma alternativa ao capitalismo liberal encontram essa possibilidade apenas no retorno de formações políticas de viés religioso ou nacionalista:

quando os esquerdistas deploram o fato de que hoje só a direita tem paixão, só ela consegue propor um novo imaginário mobilizador, e que a esquerda só se dedica à administração, o que não veem é a necessidade estrutural do que percebem como mera fraqueza tática da esquerda (Žižek, 2011a, p. 116).

As palavras de Žižek nos mostram que o problema da esquerda democrática não está em erros na prática política: é a própria noção de democracia reivindicada pela esquerda de hoje em dia que carrega em seu âmago os limites para a transformação social. Pode-se perceber claramente isso nas recentes tentativas de se implementar uma alternativa de esquerda ao padrão capitalista contemporâneo. Mesmo as lutas consideradas mais revolucionárias, desde o movimento *occupy* – que iniciou em Nova Iorque e se alastrou por diversas partes do mundo – até a primavera árabe, elas, ou perderam fôlego, ou terminaram sendo sobrepujadas por explosões populares raivosas que se seguiram às manifestações, passando a ser dominadas pelas conformações políticas conservadoras. No Brasil, vimos recentemente um exemplo extremamente didático dessa situação. Em junho de 2013, um protesto que se iniciou em São Paulo contra a exploração econômica, reivindicando a redução do preço da tarifa de ônibus que afetava diretamente os trabalhadores, conseguiu expandir-se por dezenas de cidades do país e colocar centenas de milhares de pessoas nas ruas contra os governos. Pouco a pouco,

⁷ Claro que os bandidos associados aos Direitos Humanos são aqueles que cometem os famosos “crimes de sangue”, e, certamente, esses “bandidos” devem ter seus direitos assegurados, conforme exigem os militantes dos Direitos Humanos. Mas essa não seria uma forma de o povo demonstrar a falsidade dessa lógica dos Direitos Humanos, indicando que os reais bandidos na sociedade são as empresas com “socialmente responsáveis” e os governos liberais?

porém, o sentido original dos protestos foi se perdendo, e rapidamente não se sabia mais sobre o que se estava reivindicando. Poderíamos até dizer, usando a expressão cunhada por Lefort, que ali o lugar do poder estava vazio; existia apenas uma confluência de demandas contra os abusos do poder político institucional. Contudo, sem uma diretriz política clara, o que sobrou foi uma revolta inominada que não durou muito. Se havia uma posição de esquerda naquelas manifestações, elas foram prontamente engolidas, mas não pelo aparelho estatal, porque o que serviu como combustível para a adesão de mais e mais pessoas ao protesto inicial contra as tarifas foi justamente a violência policial na cidade de São Paulo. O que realmente derrotou a alternativa de esquerda contra o sistema econômico foi a falta de um projeto político de caráter emancipatório propondo um igualitarismo radical que conseguisse mobilizar e estruturar de forma coesa uma opção para fazer frente e denunciar a farsa dessa forma de democracia instrumentalizada pelo capitalismo. Para piorar, essas mesmas manifestações ocorridas em junho de 2013 serviram, dois anos depois, como mote para articulação de demandas de viés conservador, aglutinando desde jovens liberais, contrários a políticas governamentais de inclusão social, a grupos neofascistas, que reivindicavam a volta do regime militar no país.

Por isso, a ideia de poder como lugar vazio, além de insuficiente, é perigosa. Mesmo que a rejeição à opção totalitária seja uma premissa básica dessa noção trazida por Lefort, ainda falta convencer o povo que o totalitarismo não é a resposta aos nossos problemas, senão há quem apresente alternativas para convencê-lo, e esses não têm sido os militantes dos Direitos humanos, infelizmente.

A ausência de uma proposta teórica que ofereça uma alternativa ao paradigma democrático-liberal vigente é um problema que o teórico argentino Ernesto Laclau tenta solucionar. O pensamento de Laclau segue a linha aberta por Lefort, colocando a ideia de povo no centro do debate político, mas ela fecha algumas lacunas que o francês deixou aberta. Laclau, inesperadamente, aposta no populismo, um paradigma geralmente associado à direita, como método possível para engendrar um projeto político de esquerda viável.

3.2 O populismo e os Direitos humanos

Para o discurso político comum, veiculado pelos meios de comunicação e repetido no debate público cotidiano, o populismo é uma manifestação que aparece em momentos de crise política, quando, na ausência de perspectivas para o atendimento de suas necessidades imediatas, o povo transfere para um símbolo – identificado em um líder carismático – a confiança e a esperança na melhora de suas condições de vida. Esse líder carismático, no entanto, é, em regra, o representante de parte da elite econômica e política do país, que surge para subjugar o povo mediante o uso exaustivo de promessas vagas e abstratas, em um jogo discursivo que o coloca como oposição a essas mesmas elites, uma vez que elas perderam as condições de sustentar uma relação minimamente estável entre a classe política e a sociedade civil. O populismo, assim, existe basicamente como um artifício para manter no poder os mesmos grupos que, numa determinada conjuntura, não conseguem articular outras formas de domínio sociopolítico.

Contra essa concepção alicerçada no discurso comum, Ernesto Laclau desenvolve uma formulação teórica acerca do populismo de impressionante precisão conceitual, unindo psicanálise, política (pós-)marxista e linguística. Laclau, então, promove sua teoria do discurso a fim de demonstrar que o populismo não é um simples político desvio circunstancial instrumentalizado por aqueles que sempre estiveram no poder, mas, na verdade, é o meio natural da estruturação social. Para ele, negligenciar essa condição é um equívoco que tem sido frequente nas tentativas de se estabelecer um projeto de emancipação popular. O que Laclau pretende evidenciar é que as tais promessas vagas e abstratas do discurso populista “não são deficiências de um discurso sobre a realidade social, mas, em algumas circunstâncias, estão inscritas na realidade social enquanto tal” (LACLAU, 2014, p. 115). Isso quer dizer que a abertura política proporcionada pelo discurso populista não surge em razão da emergência de um líder carismático capaz de hipnotizar a população, mas, ao contrário, o líder só existe porque há, de fato, lacunas no contexto social, as quais ele consegue ocupar se utilizando de um discurso real, amparado em demandas reais da população.

No entanto, Laclau não formula apenas uma teoria descritiva da sociedade; sua preocupação é orientada na construção de um projeto popular emancipatório. Como citado alhures, Laclau adota um caminho traçado anteriormente por Claude

Lefort, de modo a colocar a soberania do povo no centro de sua teoria. Porém, há uma diferença fundamental que Laclau (Ibidem, p. 242) faz questão de deixar bastante clara, ao afirmar que, “para Lefort, o lugar do poder nas democracias é vazio. Para mim a questão se coloca diferentemente: trata-se de produzir o vazio a partir da lógica hegemônica”. Em vez entender o vazio da democracia como um corolário da ascensão da modernidade em detrimento do poder representado pelo príncipe – que se realiza apenas quando se propõe a encarnar diretamente a figura do povo (como nas formações simbólicas totalitárias) –, Laclau acredita que da complexidade social que a modernidade nos logrou emana uma articulação de componentes discursivos capaz de ser representada em um único significante, surgindo disso a possibilidade de uma alternativa não apenas democrática, como também socialista.

Podemos perceber que ambos, Lefort e Laclau, partem de pressupostos antagônicos para estruturar o que entendem por democracia como espaço de poder regido pelo princípio da indeterminabilidade. Enquanto Lefort rejeita qualquer tipo de simbologia como representação do povo, Laclau acredita que o único meio de promover essa condição de indeterminabilidade em uma estrutura democrática é mediante a construção de um significante que consiga reunir em si a profusão de demandas em nome do povo.

Para construir essa teoria acerca do populismo, Laclau, em parceria com Chantal Mouffe, partiu da compreensão de hegemonia difundida por Gramsci para demonstrar como os pressupostos marxistas tradicionais – que tem como fundamento de transformação social a luta revolucionária empreendida por um estrato específico da sociedade, a classe trabalhadora – não é suficientemente capaz de dar conta da pluralidade de lutas sociais que emergem e se difundem na contemporaneidade:

hoje nos encontramos localizados em um terreno claramente pós-marxista. Nem a concepção da subjetividade e das classes que o marxismo elaborou, nem sua visão do curso histórico do desenvolvimento capitalista, nem, evidentemente, a concepção do comunismo como sociedade transparente em que os antagonismos

desapareceriam, podem seguir-se mantendo hoje (LACLAU; MOUFFE, 197, p. 13).⁸

Enquanto o marxismo tradicional concebeu, a partir da definição dada por uma lei objetiva articulada por condicionantes políticos e, sobretudo, econômicos, a elevação de uma parcela da sociedade, o proletariado, como sujeito irrevogável da revolução, o pensador argentino acredita que, em um ambiente marcado pela multiplicidade de subjetividades políticas, somente com a articulação de sujeitos empíricos – não necessariamente de classes sociais pré-definidas – se abrem as possibilidades para a luta e a transformação política. Nesse caminho, Laclau recorre ao conceito de hegemonia como meio de fornecer as bases de sustentação de uma alternativa socialista:

O conceito de ‘hegemonia’ surgirá precisamente em um contexto dominado pela experiência não apenas de fragmentação, como também da indeterminação das articulações entre as distintas lutas e posições do sujeito, e como tentativa de fornecer uma resposta socialista em um universo político-discursivo que havia assistido à retração da categoria de ‘necessidade’ ao horizonte social.⁹ (Ibidem, p. 27)

A construção da hegemonia esboçada por ele deixa de lado a ideia essencialista de necessidade histórica do advento da classe trabalhadora, como Marx e Engels indicam no *Manifesto*, e impõe uma nova dimensão para o campo de atuação da luta socialista: o discurso.

A importância da noção de hegemonia para a formulação do que Laclau chama de “razão populista”, então, deixa de lado as relações de classe – determinadas, na concepção marxista clássica, por condições político-econômicas de produção de bens – e caminha no sentido de abordar as questões que envolvem as relações sociais por meio da dinâmica discursiva. Porém, ainda que apresente novas premissas para representar a dimensão política da sociedade, já afirmamos que Laclau não deixa de se vincular à construção do socialismo, e, como tal, entende a sociedade como uma totalidade. Para desenvolver essa condição, sua

⁸ “hoy nos encontramos ubicados em un terreno claramente posmarxista. Ni La concépcion de La subjetividad y de las classes que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, La concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy”.

⁹ “El concepto de ‘hegemonía’ surgirá precisamente em un contexto dominado por la experiencia no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de la sarticulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista em un universo político-discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de ‘necesidad’ al horizonte de lo social.”

teoria do discurso recorre ao campo de significação das identidades que compõem a sociedade para apreender o tecido social como um espaço de interação entre essas várias formações identitárias, com suas demandas, anseios e perspectivas diferentes umas das outras.

O todo social, para constituir-se de forma coesa, carece de um limite suficientemente capaz de equacionar as diferenças identitárias, reduzindo-as a um elemento comum, que serviria como diferença última à totalidade. O próprio Laclau (2103, p. 119) explica essa ideia de diferença última por meio de um exemplo: quando um setor da população passa por um processo de demonização – independente do conteúdo que expresse esse ódio coletivo –, o meio social tende a expulsá-lo. Nesse percurso, a sociedade se apodera de sua própria coesão, e todas as diferenças que compõem o corpo social passam a se equivaler mutuamente, restando apenas a diferença última, identificada na busca pela expulsão desse elemento social demonizado. Esse processo de identificação de uma totalidade, porém, termina por se constituir de forma instável. Isso porque a lógica da equivalência, que unifica os diversos membros de um grupo em oposição a uma diferença fundamental, passa por um processo constante de remodelação, dependendo sempre de mudanças na apropriação dessa diferença última. Assim, o que temos é uma totalidade fracassada, que se constitui como um objeto necessário e, ao mesmo tempo, impossível: necessário porque a formação de um grupo, por mais precário que seja, exige algum tipo de limite formado por uma diferença; e impossível em razão de a relação entre equivalência e diferença ser, em última instância, insuperável.

A compreensão da totalidade, uma vez que se constitui uma totalidade fracassada, não se apresenta como fundamento, mas como um horizonte. Ela é o resultado da tensão entre a lógica da diferença e a lógica da equivalência. Para representar essa totalidade, uma diferença particular assume a tarefa de reunir em si o campo de significação que une todas as outras diferenças, adquirindo um significado universal, incorporando, inclusive, a própria identidade ao todo. O significado universal exprimido por uma diferença particular é justamente o que Laclau denominou como hegemonia.

A hegemonia, portanto, se perfaz a partir de uma identidade que encarna a totalidade, reduzindo em si a distinção radical entre o particular e o universal. Para demonstrar teoricamente essa compreensão, Laclau lança mão do conceito de significante vazio, que ele vincula a abordagens contemporâneas à teoria lacaniana, empreendidas anteriormente por Slavoj Žižek e Joan Copjec.

De Žižek, Laclau utiliza uma premissa antidescritivista da linguagem, na qual “a unidade do objeto é um efeito retroativo do ato de nomeá-lo” (Ibidem, p. 170). O que vemos aqui é a separação quase que total entre o significante e o significado. Enquanto o descritivismo, associado à fenomenologia clássica, admite que o nome possui um conteúdo dado por uma constelação de traços que lhe são próprios, o antidescritivismo parte de uma lógica inversa: é a partir da constituição do nome que se dá o processo de significação da coisa nomeada. Temos, assim, uma dimensão performativa no ato de nomear. Essa posição coloca a questão espaço-temporal como fundamental na compreensão dos objetos: o nome socialismo, por exemplo, possuía uma conotação vinculada ao Estado total durante boa parte do século XX; no século XXI, ele passa a reconhecer preocupações ambientais e humanísticas como outrora não se percebia, sobretudo no ocidente capitalista. Isso ocorre porque o significante socialismo, para essa perspectiva, não possui características intrínsecas que o vinculem a um campo de significação previamente determinado; ele adquire formatos diferentes em razão de novas conformações sociais.

Para a formação do significante vazio, porém, Laclau ainda vai buscar nos estudos da filósofa e psicanalista norte-americana Joan Copjec parte do suporte para construir sua teoria. Ele percebe que se faz necessário acrescentar um horizonte emocional à formulação do populismo. Assim, é inserido o conceito de afeto. Essa dimensão é proposta a partir de premissas freudianas como pulsão de morte e ausência da mãe primordial como objeto de satisfação, que representam o vazio do ser, a Coisa inacessível. Para Copjec, por causa da ausência da mãe primordial, o sujeito busca satisfação em um terceiro elemento dissociado dessa mãe: o seio (o objeto da pulsão). Essa noção se encaixa perfeitamente à proposta laclauniana de hegemonia. Como já citado, a concepção de hegemonia para Laclau é fruto de uma totalidade fracassada. Dessa forma, a possibilidade de emergir no contexto social uma identidade hegemônica deve partir de algo como aquilo que Lacan chamava de objeto parcial do gozo, um meio de sublimação em que um

objeto ordinário é elevado à dignidade da Coisa, de forma que uma parte seja capaz de significar a totalidade. Isso só pode acontecer mediante um investimento radical em um objeto parcial. O responsável por esse investimento é justamente o afeto (o gozo, para a psicanálise), uma espécie de elo que forma a lógica equivalencial das diversas diferenças do todo em torno de uma identidade hegemônica.

A identidade hegemônica, assim, surge quando uma diferença particular adquire um poder atração, mediante atributos emocionais (o afeto), em relação às outras diferenças dentro do campo social. Fazendo um comparativo com a linguística, podemos explicar esse fenômeno utilizando uma figura de linguagem, a sinédoque, em que uma parte representa o todo. Essa diferença particular elevada à condição de identidade hegemônica, no entanto, tem seu conteúdo também atrelado à lógica equivalencial, de modo que nem mesmo essa diferença se sobreleva frente às demais. Dessa forma, já é possível demonstrar com clareza o que é o significante vazio e a importância dele para o entendimento do projeto populista de Laclau: unindo os conceitos de nomeação e afeto supracitados, Laclau designa o significante vazio como o nome capaz de articular as diferenças do campo social (exceto a diferença última, à qual se contrapõe), passando a representar o todo enquanto uma hegemonia. Esse nome, após atrair outras diferenças em torno de si, redefine seu próprio conteúdo retroativamente, submetendo seu significado inicial ao horizonte de significação de uma totalidade.

A partir do conceito de significante vazio, Laclau, então, passa a discutir o que seria o povo e como seu projeto populista pode representá-lo, afinal, há um claro risco, nessa perspectiva traçada por ele, de um nome, ardilosamente, representar falsamente o povo, quando, na verdade, está representando um corte específico da sociedade, como ocorre em formações populistas erigidas para representar elites econômicas e políticas.

Como a dinâmica populista prevista por Laclau é fruto, conforme já explicitado, de uma condição inerente à sociedade, em qualquer tipo de estrutura social sempre há de existir algum tipo de relação entre representantes e representados, de modo que o processo de representação ocorre invariavelmente, seja na figura do príncipe absolutista, sejam pelos governantes eleitos na democracia moderna. Contudo, nessa relação os representados têm o papel de

apresentar solicitações a seus representantes. Caso essas solicitações não sejam atendidas pelo poder institucional, elas se transformam em exigências. Laclau chamou essa exigência de demanda democrática. Porém, se várias demandas democráticas acontecem simultaneamente, existe uma tendência para que essas demandas se articulem, construindo uma cadeia de equivalência que se contrapõe à diferença última, a institucionalidade. As demandas democráticas, unidas, formam a demanda popular, que nada mais é que o significante vazio, capaz de reunir todas as demandas democráticas em um só nome. É esse significante vazio que assume a condição de identidade popular.

É possível, agora, entender o que é o populismo para Laclau: trata-se não de um movimento condicionado por variáveis que levem em conta uma determinada classe social ou um campo de conflito específico, mas de uma lógica política, que se traduz na articulação de demandas em uma perspectiva anti-institucional. Esse processo, na prática, não é tão simples como parece. A formação de um significante vazio é fruto de uma intensa disputa entre as correntes demandantes. É dessa luta que surgem, por exemplo, práticas sectárias, que fragilizam a identidade popular. Além disso, há a possibilidade de uma identidade popular ser apropriada pelo campo institucional, rompendo a limite entre o povo e a institucionalidade e formando uma nova cadeia de equivalências. Esse fenômeno foi chamado por Laclau de significante flutuante, uma operação hegemônica semelhante ao significante vazio, mas que, em vez de articular demandas populares, mescla essas demandas com outras próprias ao campo institucional, promovendo não apenas uma nova cadeia de equivalência, mas também – e o que é significativo para a noção de populismo – uma nova lógica da diferença.

A respeito desse ponto – a identificação de significantes flutuantes –, Laclau afirma existir uma diferença importante entre sua teoria do discurso e a perspectiva de outro pensador essencial para esta dissertação: Jacques Rancière. Embora considere uma das formulações teóricas mais relevantes para o pensamento contemporâneo, a teoria de Rancière se distinguiria da dele na ideia de formação do povo. Laclau (2013, p. 348) afirma que Rancière se precipita ao concluir que da subjetivação dos “incontados”, o povo, irá emergir uma perspectiva emancipatória:

Rancière identifica excessivamente a possibilidade da política com a possibilidade de uma política emancipatória, sem levar em

consideração outras alternativas. Em outras palavras, os que não foram contabilizados podem compreender sua contabilização, isto é, sua exclusão, de maneiras ideologicamente incompatíveis com o que Rancière ou eu defenderíamos politicamente – por exemplo, numa orientação fascista.

Assim, Rancière teria deixado de levar em consideração a possibilidade da formação dos significantes flutuantes. Mas será que é isso mesmo? Existiria realmente essa lacuna no pensamento de Rancière? Vejamos que Laclau considera que o povo, construído a partir de demandas democráticas reunidas em torno de um significante vazio, é o mesmo povo que surge por meio da subjetivação da parte de parte nenhuma, conforme aponta Rancière. Considera-se, nesta dissertação, que essa analogia exposta por Laclau se dá por meio de um equívoco anterior à formação do povo. Esse erro ocorre quando Laclau concebe a ideia de demandas democráticas. Diferentemente de Laclau, Rancière não admite que o povo, em razão de sua (ausência de) característica específica, é capaz de solicitar algo, afinal, o povo não possui voz, ele apenas emite ruídos. A possibilidade de romper essa condição seria por meio de uma ruptura radical com a ordem sensível das partes que compõem a sociedade, de modo que aqueles que só produzem ruídos passem a falar, a serem dotados de um *logos*. Para explicar essa diferença entre as duas perspectivas na prática, o caso do fascismo colocado por Laclau pode ser didático.

Laclau afirma que o povo pode, em determinada circunstância, ascender sob uma orientação fascista. Trazendo essa lógica para a teoria de Rancière, o fascismo seria, então, um meio de romper com a articulação das partes contadas na sociedade, promovendo, assim, uma ação radicalmente igualitária, o que, claramente, não corresponde aos fatos: o fascismo não tem nada de igualitário. A confusão ocorre porque Laclau admite que o fascismo é uma ordem política que surge mediante uma insurgência popular. No entanto, o fascismo possui apenas uma aparência popular, mas não toca nas divisões sensíveis do corpo social. Procuraremos demonstrar isso mediante uma análise elaborada por Žižek em que ele discute a postura de Hannah Arendt sobre posição política de Heidegger durante a ascensão de Hitler, quando ela, ao mesmo tempo em que rejeita a adesão dele ao partido nacional-socialista alemão, ratifica a crítica ao utilitarismo burguês que Heidegger apontava.

Žižek (2011a, p.136) reafirma a crítica de Arendt, demonstrando como o nazismo, uma das formas de expressão do fascismo, propunha uma falsa ideia de transformação social:

o verdadeiro problema do nazismo não é que ele foi “longe demais”no húbris subjetivista-niilista de exercer o poder total, mas *não foi longe o bastante*, ou seja, sua violência foi uma encenação impotente que, em última análise, se manteve a serviço da mesma ordem que desprezava.

A menção que Žižek faz à ordem é importante, porque faz uma associação direta com a divisão geométrica da sociedade que Rancière concebe. Assim, por mais que Laclau (2013, p. 348) afirme que é “histórica e teoricamente equivocado pensar que uma alternativa fascista se localiza inteiramente na área daquilo que é contabilizável”, a ação fascista não é uma ação política, mas uma ação de polícia. A parte “incontada” que adere ao fascismo não se subjetiva em uma ação igualitária, e, por isso, se mantém presa a uma lógica policial.

De acordo com Rancière (1996, p. 44), essa confusão é comum, porque a política se difere da polícia em sua lógica intrínseca:

A política não tem objetos ou questões que lhe sejam próprias. Seu único princípio, a igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo. Tudo o que ela faz é dar-lhe uma atualidade sob a forma de caso, inscrever, sob a forma de litígio, a averiguação da igualdade no seio da ordem policial (Ibidem)

Analisando as perspectivas desses dois pensadores, Žižek chega a afirmar que a ideia de povo em Laclau e Rancière não são apenas incongruentes, como são opostas e tendem à colisão:

Não só as duas não são iguais, como a luta, em última análise, é uma luta entre essas duas universalidades, não simplesmente entre os elementos particulares dessa universalidade: não apenas sobre qual conteúdo hegemonizará a forma vazia da universalidade, mas entre duas formas exclusivas de universalidade (Žižek, 2011a, p.288).

Há um ponto fundamental que pode esclarecer de forma ainda mais precisa as diferenças entre as perspectivas de Ernesto Laclau e Jacques Rancière. Laclau parte do princípio de que “todas as lutas são, por definição, políticas” (LACLAU, 2013, p. 228), de forma que todas as demandas são levadas em consideração para a formação da identidade popular. Rancière prontamente rejeita essa condição, e ele critica essa consideração de Laclau na medida em que este pressupõe que a

sociedade se estabeleça a partir de relações de poder, o que faz do “tudo é policial” um “tudo é político”. Tal mudança de perspectiva fundamental para entendermos a diferença entre os autores. Para Rancière, se essa consideração for válida, a consequência não é boa: “Se tudo é político, nada o é. (...) Para que uma coisa seja política, é preciso que suscite o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária, a qual nunca está pré-constituída” (RANCIÈRE, 1996, p. 44). Assim, nada é político em si, “mas pode vir a sê-lo se der ocasião ao encontro das duas lógicas.” (Ibidem, p. 45). Rancière oferece alguns exemplos do que é uma ação política:

Uma greve não é política quando exige reformas em vez de melhorias ou quando ataca as relações de poder em vez da insuficiência dos salários. Ela o é quando reconfigura as relações que determinam o local de trabalho em sua relação com a comunidade. O lar pôde se tornar um lugar político, não pelo simples fato de nele se exercerem relações de poder, mas porque se viu arguido no interior de um litígio sobre a capacidade das mulheres à comunidade. (Ibidem)

O que se deve ter clareza nessa formulação de Rancière é que a igualdade não é um princípio próprio da ação política, mas “uma pressuposição que deve ser discernida nas práticas que a põem em uso.” (Ibidem).

Nesse sentido, devemos discutir se as práticas efetuadas em nome dos Direitos humanos são ou não políticas, ainda fazendo relação com a teoria do discurso de Ernesto Laclau. Este admite que os Direitos humanos não possuem uma dimensão transcendental, anterior às formações sociais. No entanto, nada impede que eles assumam uma posição central no que ele considera ser a luta política. Sobre o tema, vejamos uma citação do próprio Laclau (2013, p. 249): “Na América Latina, durante as décadas de 1970 e 1980, por exemplo, a defesa dos Direitos humanos fazia parte das demandas populares e, assim, também constituía a identidade popular”. Àquela época, a defesa dos Direitos humanos, ainda que tivesse como objetivo central de sua luta o enfrentamento às práticas dos aparelhos de repressão do Estado, pôde representar, em certo momento, a insatisfação de todo o povo contra os desmandos dos governos militares naqueles países. Para ele, os Direitos humanos se tornaram o significante que articulava não apenas os interesses de militantes políticos torturados pelos exércitos locais, mas de toda a população, que percebia naquela repressão cruel o espelho do que vivia cotidianamente em seus lares. Todavia, como exposto anteriormente, os Direitos

humanos não conseguem mais exercer esse papel de significante vazio junto às demandas populares. Hoje é comum associar os Direitos humanos a privilégios concedidos a grupos “desviantes”, bem perceptíveis na popularização da já citada e infame expressão “Direitos humanos são direitos de bandido” e na crítica às políticas afirmativas, como a proteção à população LGBT. Então seria o caso de considerar que os Direitos humanos, nos anos 1970 e 1980, possuíam uma dimensão política, e hoje essa condição não existe mais? A resposta a essa questão não é fácil de ser dada, pois, como lembra Rancière, ela depende de como as ações construídas em nome dos Direitos humanos foram postas em prática no caso concreto e como estão ocorrendo hoje em dia. No entanto, é possível fazer uma reflexão acerca dos Direitos humanos a partir de algumas críticas de Žižek a Laclau, as quais, em certa medida, se aproximam das considerações sobre política de Jacques Rancière.

Vejamos que Laclau estabelece como premissa que todas as lutas são políticas. Assim, rejeita, de uma vez por todas, a distinção marxista clássica que dividia a sociedade em razão de condicionantes econômicos: “As lutas econômicas são tão políticas como aquelas que ocorrem no nível do Estado concebido em seu sentido limitado” (LACLAU, 2013, p. 228). A partir dessa formulação, Žižek elabora sua crítica, procurando remontar a postulação marxista de que a luta de classes é motor da história, não o discurso, como afirma Laclau.

De certa maneira, a tese de Žižek não significa uma rejeição completa da teoria laclauniana. Assim como Laclau, Žižek rejeita a concepção de que a economia é o horizonte último de luta social. No entanto, o papel da economia na sociedade não se dá de maneira direta; ou melhor, a economia, enquanto uma das esferas da totalidade social, não deixa de ser um campo da luta política, mas há uma dimensão em que a economia não age como um dos diversos espaços de disputa política, e sim como uma presença virtual. E mais, essa virtualidade está presente em questões aparentemente indiferentes à economia, mas que são fundamentais na estruturação do corpo social. A associação de uma tendência musical com um dos campos do corte de classe estrutural (brega e chique, erudito e *pop*), ou mesmo a aceitação e a rejeição de políticas públicas inclusivas em que as relações econômicas diretas têm pouca ingerência (repúdio ao discurso racista e rejeição às cotas, tratadas como privilégios), demonstram como o espectro da luta de classes permeia todas as relações sociais, ainda que de forma distorcida, quase

imperceptível. Note-se que Žižek vislumbra que a luta de classes vai além da separação clássica entre detentores dos meios de produção e força de trabalho, o que remete a uma afirmação de Rancière (1996, p. 54): “A política não é feita de relações de poder, mas de relações de mundos”.

Para Žižek, Laclau está correto em sua crítica ao marxismo tradicional, quando diz que a economia não é a diferença última da luta política, ou seja, a economia não é o limite que separa pólos antagonistas da disputa. No entanto, a economia (na verdade, a luta de classes em sua dimensão ampla) surge além dos campos da disputa política direta. Para esclarecer sua posição, o filósofo esloveno faz uma comparação entre a economia e a sexualidade como vista por Freud: para o pai da psicanálise, “a sexualidade transborda sobre todos os conteúdos” (ŽIŽEK, 2011a, p. 297), ou seja, “a sexualidade não é um *dentre* as possíveis alusões (conotações) de todos os discursos; de maneira muito mais forte, ela é *inerente à forma de conotação como tal*” (Ibidem). Da mesma forma, “a organização social da produção (o ‘modo de produção’) não é apenas um *dentre* muitos níveis de organização social, ela é o local da ‘contradição’, da instabilidade estrutural, do antagonismo central, que como tal transborda para todos os outros níveis” (Ibidem, p. 298). Na famosa asserção de Freud em que afirma que todas as relações sociais são relações libidinais, ele não quer dizer que tudo seja sexo, mas que a sexualidade está em tudo. Da mesma forma, não cabe interpretar acerca dessa comparação que tudo seja luta de classes, mas, sim, que a luta de classes está em tudo. Por isso, não é suficiente (e Laclau está correto neste ponto) orientar a disputa social – mesmo assumindo uma postura marxista – apenas para a esfera econômica. Todas as relações sociais guardam em si a marca da estrutura capitalista em suas formações, de forma que a luta só se tornará efetivamente política se adentrar essa dimensão profunda do jogo capitalista, impondo, ali, o princípio da igualdade, afinal, é por meio da lógica capitalista que na modernidade se estruturam as divisões sensíveis da ordem social.

Dessa forma, a ideia de elevar os Direitos humanos à dimensão de um significante vazio, ainda que busque a mobilização popular para lutas libertárias, carece de uma postura realmente radical, que procure romper as estruturas do sistema. Dentro da teorização elaborada por Laclau, os Direitos humanos, com suas múltiplas lutas, promovem apenas uma rearticulação das partes que compõem as

estruturas de poder do corpo social. Além disso, mesmo admitindo que o significante vazio é uma possibilidade política fática, é muito pouco provável que, diante do panorama ideológico visto hoje¹⁰, os Direitos humanos assumam essa condição dentro do corpo social em uma perspectiva emancipatória. Pelo contrário, a ideia de levar em consideração as demandas sociais como se elas representassem a totalidade, como requer Laclau, pode, inclusive, gerar consequências desastrosas.

As formas com que as demandas sociais são comumente associadas às lutas sociais promovidas por grupos organizados, os movimentos sociais. Hoje, pode-se dizer que o principal espaço de surgimento dessas demandas está na internet, principalmente nas redes sociais. Com isso, além do fato de esse poder de construção da identidade popular estar nas mãos de empresas de comunicação, as quais se utilizam de sofisticados algoritmos de busca (sempre protegidos por uma legislação que impede a visualização de seus códigos), o que transfere a esses grandes conglomerados empresariais algo que deveria se submeter a uma lógica popular (algo distante do que possamos ser considerar democrático), a simples articulação de demandas dentro desse padrão de aferição bastante comum hoje em dia pode trazer surpresas negativas. Foi o que vimos recentemente, quando a *Microsoft*, gigante da indústria da informática, fez um experimento que se tornou revelador: criou um perfil na rede social *twitter* chamado de Tay, por meio de um *software* de inteligência artificial, o qual aprenderia a se comportar de acordo com a interação com outros usuários dessa rede social.¹¹ Em menos de vinte e quatro horas, Tay começou a escrever frases de cunho nazista, chegando até mesmo a elogiar Hitler e se dizer favorável ao extermínio dos judeus. Não houve qualquer ingerência dos criadores nessa personalidade demonstrada, Tay apenas aprendeu com os outros usuários da rede social como deveria se comportar. Ainda que não seja possível tirar conclusões concretas a partir dessa experiência da *Microsoft*, ela nos oferece claros indícios de que uma ação política realmente emancipatória deve ir além da dinâmica discursiva, como pretende Laclau.

¹⁰ Esse panorama ideológico será aprofundado no capítulo seguinte desta dissertação, assim como a importância do capitalismo para essa condição ideológica.

¹¹ Ver <[HTTP://WWW.bit.blog.br/Microsoft-tay-robo-twitter-inteligencia-artificial-4302](http://www.bit.blog.br/Microsoft-tay-robo-twitter-inteligencia-artificial-4302)>

Passemos agora a discutir o que Rancière compreende como democracia e qual a leitura dele sobre o cenário democrático hoje em dia, com suas possibilidades de mudança e transformações.

3.3A democracia e o ódio à democracia

O primeiro ponto a ser ressaltado aqui é que Rancière não rejeita a democracia. Pelo contrário, ele entende que a democracia é justamente o espaço da política: “A democracia é a instituição de sujeitos flutuantes que não coincidem com partes do Estado ou da sociedade, sujeitos que transtornam toda representação dos lugares e das parcelas.” (RANCIÈRE, 1996, p. 103). Assim, vemos que a democracia é o local em que a política acontece e se rompem as divisões sensíveis do corpo social para se encarar o dano fundador da política, abrindo-se espaço para a igualdade. Dessa forma, a democracia deve ser entendida como a

instituição da própria política, o sistema das formas de subjetivação pelas quais se requestiona, se entrega à sua contingência toda ordem da distribuição dos corpos em funções que correspondam à sua ‘natureza’ e em lugares que correspondam a suas funções. (Ibidem, p. 104)

Muito mais do que a instituição de um modelo jurídico associado à ideia de Estado, “as formas da democracia não são outra coisa senão as formas de constituição da política como modo específico de um estar-junto humano.” (Ibidem, p. 104). No entanto, a percepção do pensador francês é que, paradoxalmente, hoje o que impede a democracia é a própria democracia, ou a forma com que a democracia se apresenta empiricamente a partir de seu paradigma veiculado no ocidente.

Apesar da notável aproximação com algumas premissas marxistas, Rancière, para decifrar o significado da democracia na contemporaneidade, faz uma análise não por meio da clássica distinção da democracia entre poder popular, a chamada democracia real, e o poder da burguesia, que os marxistas afirmavam ser uma democracia meramente formal. A democracia, hoje, seria a forma de adaptação das instituições à divisão sensível da comunidade:

a sabedoria democrática não seria tanto a atenção escrupulosa a instituições que garantem o poder do povo por meio de instituições representativas, mas a adequação das formas de exercício do político ao modo de ser de uma sociedade, às forças que a movem,

às necessidades, interesses e desejos entrecruzados que a tecem. (Ibidem, p. 101).

Essa democracia, atenta às diversas partes que compõem a sociedade, não se volta, claro, para a parte que não é contada, a parte de parte nenhuma. Para a noção democrática atual, não há essa parte invisível da contagem social. Assim, o paradigma democrático contemporâneo se estabelece como

o desaparecimento de toda distância entre a parte de um litígio e a parte da sociedade. É o desaparecimento do dispositivo da aparência, do erro de cálculo e do litígio abertos pelo nome do povo e sua liberdade. (RANCIÈRE, 1996, p. 105)

Dessa forma, a democracia apresenta-se como o espelho da sociedade, refletindo uma contagem das partes do corpo social em que não há falta. Essa noção falseia um igualitarismo democrático, abrindo espaço para uma noção cientificista de sociedade. O povo passa a ser compreendido não como o resto da contagem social, mas a soma de diversas partes minuciosamente calculadas a partir do estranho entrelaçamento da ciência e da opinião percebido por Rancière (Ibidem, p. 108): “A unidade sem resto do povo soberano, da população empírica e da população cientificamente conhecida, é também a união da opinião com sua velha inimiga platônica, a ciência.”. A democracia torna-se, então, o reino da opinião cientificamente observada. Nesse contexto, porém, só é possível calcular a opinião daqueles que são dotados de voz, não dos que emitem apenas ruídos.¹² Por isso, a democracia atual surge como seu avesso: em vez de ser o espaço da política, torna-se o ambiente da antipolítica, o lugar onde impera a lógica policial.

As condições do regime democrático em que vivemos – o lugar da antipolítica – levou Rancière a declarar seu ódio à democracia. Essa afirmação, que se tornou título de um de seus livros, se deve ao fato de, na perspectiva dele, ser a democracia – regime instituído pelos Estados que se afirmam democráticos – o principal impedimento da democracia como lugar de subjetivação do povo, do estar-junto humano. A percepção de Rancière é que, nesses países democráticos, há o entendimento de que a democracia já é real demais, e por isso deve ser contida: “Para eles, a democracia não é uma forma de governo corrompido, mas uma crise da civilização que afeta a sociedade e o Estado através dela.” (RANCIÈRE, 2014a,

¹² Lembremos que o erro de Laclau é justamente não estabelecer essa distinção entre fala e ruído, compreendendo, equivocadamente, que essas duas dimensões fazem parte do mesmo jogo discursivo.

p. 10). Então, como os países democráticos se mantêm nessa condição se as críticas à democracia minam constantemente esse modelo de governo? A resposta oferecida por ele é que essa rejeição à democracia se limita ao ambiente interno dessas nações democráticas, de forma que essa mesma democracia se torna relevante quando se leva em consideração o contexto global e a força do nome democracia no panorama ideológico atual. Ele nos fornece um resumo dessa distinção:

O governo democrático é mau quando se deixa corromper pela sociedade democrática que quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas. Em compensação, é bom quando mobiliza os indivíduos apáticos da sociedade democrática para a energia da guerra em defesa dos valores da civilização, aqueles da luta das civilizações. (RANCIÈRE, 2014a, p. 10)

Rancière, então, chega à seguinte constatação a respeito da noção democrática atual: “só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática”.¹³ (Ibidem, p. 11).

Mas voltemos à crítica à democracia efetuada pelas mesmas pessoas que a querem exportá-la. Qual a razão de ela não poder ser “real” nesses países democráticos? Para Rancière, é o sujeito construído simbolicamente nessa ordem democrática que a torna inviável. Nesse momento, Rancière rejeita o discurso pós-marxista de alguns autores contemporâneos, como Lefort e Laclau, e volta ao Marx tradicional, procurando atualizar a crítica marxista aos valores da modernidade. Para ele, a democracia ainda é o reino do indivíduo egoísta. No entanto, há uma mudança importante aqui. Rancière entende que o termo indivíduo egoísta foi substituído pelo consumidor ávido, o qual se tornou o padrão do “homem democrático”, expressão de enorme valor simbólico. Vejamos alguns exemplos desse “homem democrático” trazidos por Rancière (Ibidem, p. 29):

consumidor indiferente de medicamentos ou sacramentos;
sindicalista que tenta tirar cada vez mais do Estado-providência;
representante de minoria étnica que exige o reconhecimento de sua identidade; feminista que milita a favor das cotas; aluno que considera a escola um supermercado onde o cliente é quem manda.

¹³ Noutro texto, Rancière (2014b) faz uma elaboração parecida acerca da ideia de exportação dos Direitos Humanos aos países tidos como atrasados, quando afirma a finalidade dos Direitos Humanos é a mesma das roupas quando ficam velhas: são dadas aos pobres.

Por meio do “homem democrático”, a própria democracia se substancia na lógica do mercado, em que “é possível transformar o reino da exploração em reino da igualdade e identificar sem nenhuma cerimônia a igualdade democrática com a ‘troca igual’ da prestação mercantil” (RANCIÈRE, 2014a, p. 31). Esse “homem democrático” insaciavelmente demandante transforma-se, para os denunciadores da democracia “real demais”, no “grande culpado, que causa não só o império do mercado ao qual os denunciadores se acomodam, mas a ruína da civilização e da humanidade” (Ibidem, p. 113).

Obviamente, Rancière não se coloca ao lado desses denunciadores oportunistas da democracia, que fazem de tudo para reprimi-la. O que ele nos propõe é uma reflexão sobre a essência dessa democracia, para entendermos por que ela não se constitui a partir do povo, sob o princípio da igualdade. Ele afirma que isso se dá em razão de a democracia, na atualidade, se estabelecer por meio da seguinte operação:

em primeiro lugar, reduzir a democracia a uma forma de sociedade; em segundo lugar, identificar essa forma de sociedade com o reino do indivíduo igualitário, subsumindo nesse conceito todo tipo de atividades distintas, desde o grande consumo até as reivindicações dos direitos das minorias, passando pelas lutas sindicais; e, em terceiro lugar, atribuir à “sociedade individualista de massa”, assim identificada com a democracia, a busca de um crescimento indefinido, inerente à lógica da economia capitalista. (Ibidem)

Ao se efetuar dessa forma, a democracia perde uma condição essencial para sua constituição: o sentido público. Ela passa a ser apenas o lugar em que os “homens democráticos” reivindicam sua parte. Tem-se, assim, um jogo de disputa entre as partes, as parcelas da sociedade, como se não houvesse um resto inominado, uma parte que não toma parte em nada. Nesse contexto, os Direitos humanos se inserem nessa lógica de forma decisiva, pois ratificam a continuidade da lógica do privado sobre o público. Mas não podemos nos deixar confundir: privado não significa a simples tomada de algo público para fins individuais. Žižek, ao discutir o famoso texto *O que é esclarecimento?*, de Kant, nos oferece a distinção entre público e privado:

“o ‘privado’ não designa nossos laços individuais em oposição aos laços comunitários, mas a própria ordem comunal-institucional de nossa identificação específica; já o ‘público’ se refere à universalidade transnacional do exercício da Razão” (ŽIŽEK, 2011b, p. 93).

Ou seja, a diferença entre o público e o privado está no uso da razão. Uma decisão, ainda que coletiva, sobre a divisão de recursos de uma comunidade pode muito bem se fundamentar em uma razão privada, se for elaborada apenas para readequar a ordem da comunidade conforme a necessidade que se apresenta. A razão pública, por outro lado, contorna a mediação particular de nossas identificações sociais e comunitárias para abrir espaço para a participação diretamente universal do sujeito.

Com essa distinção entre público e privado, porém, não se quer dizer que pautas de grupos específicos muito importantes aos Direitos humanos, como a luta contra o racismo, o machismo ou o combate à homofobia, ao colocarem em jogo questões relativas à constituição de sujeitos, irão necessariamente se constituir por meio do uso privado da razão, mas que a apropriação democrática contemporânea dessas reivindicações se dá por meio dessa perspectiva. A condição realmente emancipatória de enfrentar as desigualdades impostas pela noção democrática contemporânea é não ceder a esse jogo, que impõe a adesão incondicional alguma parte da composição social (negro, mulher, índio, homossexual,...). A chave aqui é entender aquilo de universal que existe em todos nós. Isso é o que Žižek (Ibidem), em um aparente paradoxo, propõe, quando afirma que “só se é verdadeiramente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios da identidade comunitária”. De forma análoga, Rancière (2014a, p.80) também traz essa condição para o processo verdadeiramente democrático, que seria “a ação de sujeitos que, trabalhando no intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular”. É nesses interstícios, nesse intervalo das identidades que a democracia rompe a ordem estabelecida e o povo assume a condição de sujeito político.

Vemos, assim, que há possibilidades de se efetuar uma política de Direitos humanos transformadora. Contudo, política sempre está acompanhada de outra noção: a ideologia. Ela condiciona e, ao mesmo tempo, é condicionada pela política. No caso dos Direitos humanos, essa relação é ainda mais forte. A partir de agora, então, a dissertação sai do campo da política e passa a discutir a ideologia que cerca os Direitos humanos.

4 Ideologia e Direitos humanos

A política ocorre no momento em que o povo se subjetiva e rompe a ordem policial por meio da exposição do dano; é isso que Rancière nos conta. Mas por que esse processo de subjetivação é tão de difícil de ser encontrado na sociedade? Qual a razão de o povo, diante de situações muitas vezes calamitosas de opressão e injustiça, não romper com essas amarras impostas pela ordem policial e assumir uma posição política enquanto sujeito na dinâmica social? As respostas a essas questões não são das mais fáceis de serem encontradas. É comum – e legítimo – associarmos essa situação ao trabalho de estruturas violentas da ordem policial, como a polícia propriamente dita ou mesmo o exército em alguns casos, quando atuam para conservar a ordem existente. No entanto, não se deve dar somente a essas estruturas baseadas na força o crédito por inibir o processo de subjetivação do povo. Esses órgãos geralmente atuam quando há uma situação de iminente rompimento com a ordem estabelecida. Mas eles não agem sempre. No dia a dia do povo, não é a polícia ou o exército que impede o rompimento com a ordem policial, nem é o medo desses órgãos que faz com que o rompimento não se efetue, apesar de este também ser um fator importante a ser ressaltado. Há um componente dentro da estrutura social que age para que o povo não se estabeleça enquanto um sujeito político: a ideologia.

Conforme afirma Rancière (1996, p. 92), a ideologia promove a verdade da mentira. Essa definição de ideologia é oposta ao que é comum se imaginar. Normalmente se acredita que a ideologia faz com que as pessoas deixem de pensar e agir politicamente. A ideologia, nesta perspectiva, seria a mentira da verdade, ou seja, uma forma de esconder a política, de fazê-la inexistente para o povo. Mas Rancière diz o contrário: a ideologia não faz com que a política deixe de existir, o que ocorre é a transformação da política em antipolítica, como se a antipolítica não existisse. Assim, a verdade da mentira é uma forma de fazer o povo acreditar que a antipolítica (a mentira) é a política (a verdade). Isso se daria mediante um esvaziamento das ações do povo, de modo a confundir ações políticas e ações de polícia, como se fossem atos políticos, quando, em regra, são ações de polícia. A função da ideologia, então, não é dizer que a política não existe, mas, ao contrário, transformar tudo em política. Vejamos, nas palavras de Rancière (1996, p. 93), como se descreve a ideologia:

Ideologia é o nome que liga a produção do político à sua evacuação, que designa a distância das palavras às coisas como falsidade na política sempre transformável em falsidade da política. Mas é também o conceito pelo qual se declara que qualquer coisa pertence à política, à demonstração “política” de sua falsidade. É em suma o conceito onde toda política se anula, seja por sua evanescência proclamada, seja, ao contrário, pela afirmação de que tudo é política, o que significa dizer que nada o é, que a política é apenas o modo parasitário da verdade. Ideologia é, definitivamente, o termo que permite sempre deslocar o lugar do político até seu limite: a declaração de seu fim. (Ibidem, p. 93)

Enfim, o que Rancière quer demonstrar é que a ideologia se orienta no sentido de conservar a ordem policial, falseando-a como uma ordem política, buscando conter a exposição do dano que a estrutura estabelecida.

A noção de ideologia trazida por Rancière nos oferece novas formas de elaborar uma discussão ideológica. Como ele entende a ideologia como um meio de o próprio sistema manter-se atrelado a uma lógica policial, ainda que sob uma imagem de lógica política, a forma de combate à ideologia seria por meio do escândalo, da exposição do dano constitutivo da política. Em certa medida, essa perspectiva se aproxima bastante do método de análise ideológica de Marx e seus seguidores, os quais acreditavam na crítica como forma de denúncia sobre o aspecto ilusório do capitalismo (fetiche da mercadoria), o qual impedia as pessoas de perceberem a realidade como ela de fato é. Mas há diferenças importantes aqui. Essas diferenças não significam uma rejeição à crítica da ideologia elaborada por Marx, mas ajudam a adaptar a crítica marxista aos tempos atuais.

A necessidade de se repensar a crítica da ideologia marxista se dá porque, segundo o próprio Rancière (2007), alguns pensadores contemporâneos¹⁴ teriam passado a rejeitar a discussão ideológica tradicional, afirmando que, embora a análise da sociedade por meio da ideologia sempre tenha buscado estabelecer uma crítica aos padrões de comportamento no mundo capitalista, de modo a revelar e assim subverter esses padrões que nos aprisionam, o pensamento crítico, na contemporaneidade, terminou por esbarrar em um obstáculo criado por ele mesmo: não haveria mais nada a ser criticado. A perspectiva desses autores compreende que “a crítica implica a denúncia de uma aparência brilhante que esconde uma realidade sólida e sombria, mas já não restaria qualquer realidade sólida para

¹⁴ Rancière fala em “muitos autores”, mas cita, especificamente, Jean Baudrillard e Peter Sloterdijk.

contrapor à aparência, nem escuridão para contrapor ao triunfo de uma sociedade próspera” (RANCIÈRE, 2007, p. 79). Essa sociedade próspera, claro, é a sociedade capitalista, do livre mercado e da liberdade de expressão. Contudo, Rancière, que se opõe ao sistema capitalista, procura reabrir a discussão. Para ele, a tradição do pensamento crítico ainda pode oferecer respostas convincentes. Rancière vai além e afirma que a crítica marxista está mais atualizada do que nunca, mas com uma particularidade: ela se mantém apenas em sua forma invertida. Isso implica a inversão completa de seus objetivos.

A chave que Rancière utiliza para estabelecer essa inversão é afirmando que o que há de se fazer agora é uma espécie de “crítica da crítica”. Tal proposta se faz necessária em razão da forma com que o capitalismo se apresenta atualmente. Ainda de acordo com Rancière (Ibidem, p. 89),

todos os nossos desejos, incluindo nossos sonhos de subversão, obedecem à lei do mercado. (...) fomos engolidos e estamos na barriga do monstro, onde até a capacidade de assumir práticas autônomas e insubordinadas e as redes de ação cooperativa que poderiam ser usadas contra o monstro são exploradas por ele.

O monstro chamado capitalismo absorve a crítica e faz dela o combustível para se autorreproduzir. Quanto mais o atacamos, mais nos submetemos a seu jogo interminável de controle sobre as demandas sociais. A forma de exposição do escândalo da política se daria, então, mediante a inversão desse processo, ao se fazer uma crítica sobre essa própria crítica que alimenta o capitalismo.

Chegamos, assim, ao objeto de pesquisa nesta dissertação: os Direitos humanos. Se uma das principais formas de se atacar criticamente o capitalismo hoje em dia é por meio do discurso que envolve os Direitos humanos, a conclusão é que o objeto da crítica ao capitalismo deve se dar também sobre os Direitos humanos. Há uma perspectiva acerca da ideologia que se aproxima da dele: a do filósofo Slavoj Žižek. Então, associando a crítica da crítica de Rancière e o que Žižek chamou de ideologia cínica, a dissertação parte, agora, para a análise da ideologia e, nesse contexto, dos Direitos humanos.

4.1 A ideologia cínica

A intenção de Rancière na análise ideológica da sociedade é inverter o processo, fazer uma crítica sobre a crítica do capitalismo. Lembremos, então, como tradicionalmente se entende o capitalismo, na esteira do pensamento marxista, a principal referência dessa crítica tradicional.

O paradigma fundamental da crítica ao capitalismo elaborada por Marx está no prefácio da *Crítica da economia política*, em que ele afirma categoricamente: “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 2008, p. 47), resultando na clássica divisão entre infraestrutura (relações de produção material) e superestrutura (formas ideológicas: jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas), sendo a segunda condicionada pela primeira. A ideologia, assim, se constituiria como do resultado das relações de produção. A inversão dessa condição soa praticamente como um absurdo para o pensamento marxista, mas é justamente isso que Rancière propõe, mesmo ele sendo um dos herdeiros do marxismo. E é também isso que faz Žižek, outro pensador de orientação marxista.

A aparente incoerência desses autores se dá em razão da conjuntura social que se apresenta na contemporaneidade, a qual, na opinião deles, se mostra bastante diversa da de Marx. Essa mudança exigiria do analista um esforço para se pensar a realidade sob essa nova condição. Mas qual seria essa nova condição? Žižek (2011b), ao fazer uma análise de dois eventos determinantes ocorridos na primeira década do século XXI, os ataques de 11 de setembro de 2001 e a crise do sistema financeiro de 2008, nos oferece um exemplo do contexto ideológico presente. Ele cita uma famosa frase dita pelo ex-presidente norte-americano Bill Clinton durante a campanha presidencial de 1992, quando concorria com o então presidente George Bush, o qual contava com a recente vitória na Guerra do Golfo para conseguir ser reeleito, ainda que o país estivesse passando por uma recessão econômica. Clinton afirmava para seu opositor (e o eleitorado, consequentemente): “É a economia, estúpido!”. Ou seja, não era mais a segurança, a liberdade ou qualquer outro argumento ideológico que iria convencer o povo norte-americano de que ele era a melhor opção para o país (justamente o que George Bush propunha em sua ode à vitoriosa Guerra do Golfo), mas o que, inusitadamente, Marx dizia ser a realidade por trás da ideologia: a economia.

Aparentemente, o que Clinton fez foi descortinar as mentiras ideológicas e apontar para o real problema com que o país deveria se importar. Como sabemos, a empreitada de Clinton findou exitosa, com ele vencendo a eleição e governando os Estados Unidos por oito anos. Mas é importante contextualizar os fatos. Aquela foi a primeira eleição presidencial norte-americana depois da queda do muro de Berlim e do esfacelamento da URSS, o que é substancial para a inversão proposta por Clinton. Naquele momento, não havia mais o fantasma do comunismo, aquilo que a retórica capitalista afirmava ser o principal inimigo da liberdade existente nos Estados Unidos. Com isso, o mecanismo ideológico basilar do capitalismo – a oposição ao totalitarismo comunista – deixou de ser relevante para a população norte-americana. Chegava-se à chamada era da pós-ideologia, em que o mundo não estava mais inteiramente submetido às grandes narrativas ideológicas, seja capitalista ou comunista, restando aos governantes apenas o gerenciamento das demandas sociais.

O fim das narrativas ideológicas, além das repercussões na prática política contemporânea, também significaria o fim de uma prisão do sujeito moderno, antes vinculado – sobretudo pelo marxismo – a condicionantes históricos e atribuições metafísicas sobre o ser. Rancière, ao tratar essa nova narrativa, ressalta a valorização do tecnicismo e o florescimento de uma multiplicidade de identidades em detrimento de conceitos rígidos de verdade:

a dominação da técnica midiática, que traz o mundo de volta à sucessão de suas imagens, libertas da tirania do verdadeiro, é um ponto de retorno que abole o mundo dos objetos arrazoados, medidos e manipulados da metafísica, e abre o caminho de uma manifestação do múltiplo. A emancipação, na era marxista, fora pensada sob a insígnia do trabalho e da história, nos conceitos da metafísica e de seus objetos manipulados. A nova emancipação seria concebida à imagem da virada técnica e de sua destruição da metafísica. Ela liberaria a comunidade nova como multiplicidade de racionalidades locais e minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas, afirmando sua identidade sobre o fundo da contingência reconhecida de toda identidade. (RANCIÈRE, 1996, p. 106)

Mas essa nova forma de conceber o sujeito também fez com que o povo passasse a ser representado pela soma de suas múltiplas identidades, não o resto de uma ordem estabelecida, que na concepção de Marx – e também de Rancière – corresponde ao todo social. Nessa nova formulação, o povo se constituiria por meio da técnica científica da contagem das partes (estatística), a partir dos diversos

comportamentos dessas múltiplas identidades, sem levar em consideração qualquer divisão prévia na ordem social, ou, como diz Rancière, o dano constitutivo da política. A composição social seria formada pela “comunidade da ciência que coloca cada um em seu lugar, com a opinião que convém a esse lugar.” (RANCIÈRE, 1996, p. 107).

Mas voltemos à ideologia. Como essa percepção do povo enquanto uma das partes do todo social se impôs na realidade social? A resposta em defesa dessa nova condição do povo é, obviamente, que a percepção anterior era a equivocada, pois estava viciada por condicionantes ideológicos, principalmente a ideologia de raiz marxista, que finalmente teria sido desmascarada. Analisemos essa questão sob a ótica de Žižek. Ele afirma que não se deve rejeitar totalmente essa perspectiva do fim das ideologias, tratando-a como um mero engodo, como se a ideologia comunista ainda estivesse de alguma forma viva. A missão de quem pretende compreender o momento ideológico pelo qual passamos é entender como se dá o funcionamento da ideologia no nosso mundo “pós-ideológico”. Para ele, configuração ideológica do momento atual está exatamente na retórica do fim das ideologias: a ideologia, hoje, está exatamente em seu oposto, na ideia de não haver mais ideologia.

Žižek utiliza uma terminologia associada à psicanálise para teorizar acerca da mudança dessa noção de ideologia. Tal mudança poderia ser percebida na maneira como a interferência ideológica na dinâmica social é percebida. Enquanto na versão clássica a ideologia aparecia de modo “sintomal”, temos agora um funcionamento fetichista da ideologia:

[na versão sintomal] a mentira ideológica que estrutura nossa percepção da realidade é ameaçada por sintomas como “retornos do recalcado” – rasgos no tecido da mentira ideológica –, enquanto o fetiche é efetivamente um tipo de *envers* (avesso) do sintoma. (ŽIŽEK, 2011b, p. 62)

Se no funcionamento clássico da ideologia, durante a época das grandes narrativas ideológicas, havia momentos em que éramos capazes de perceber um tipo de corpo estranho (sintoma) nos edifícios sociais então construídos¹⁵, saindo por um

¹⁵ Um dos momentos mais representativos desse aspecto sintomal aconteceu depois da declaração do então secretário geral do Partido Comunista da URSS (PCUS), Nikita Khrushchov, quando denunciou as práticas cometidas pelo regime soviético durante o governo de Stálin. Ainda que grande

momento do condicionamento ideológico, “o fetiche é a personificação da mentira que nos permite sustentar a verdade insuportável” (ŽIŽEK, 2011b, p. 62). Žižek esclarece o que vem acontecendo atualmente: “os fetichistas não são sonhadores perdidos em seu mundo particular, são totalmente ‘realistas’, capazes de aceitar o modo como as coisas são porque, ao se agarrar ao fetiche, conseguem mitigar o impacto total da realidade” (Ibidem, p. 63). Assim, vivemos como fetichistas em relação às nossas atitudes no cotidiano da mesma forma que aquelas pessoas que perdem um ente querido e aceitam “racionalmente” essa morte sem sofrimento, mas também sem demonstrar indiferença; elas simplesmente “compreendem” a situação pela qual estão passando. Não há aquele momento em que podemos acordar do torpor ideológico: a crença dos dias de hoje está justamente no fato de não haver crença alguma. É por isso que, como lembra Rancière, muitos dizem que não há mais nada a ser criticado, afinal, a crítica busca o incômodo, a subversão do que está posto, mas o panorama ideológico impede esse momento da subversão, tudo é tratado como normal, e o que resta é apenas gerenciar a administração pública de modo a racionalizar os recursos da forma mais conveniente às partes da comunidade. Esse modelo racional, sustentado no fetichismo sobre a realidade, é justamente a verdade da mentira a que alude Rancière, quando a antipolítica se transforma em política.

Žižek chamou essa condição de ideologia cínica. Essa teoria do filósofo esloveno abriu-lhe as portas do ocidente e – talvez não por mera coincidência – ocorreu concomitantemente ao derradeiro fim da URSS. Para desenvolver seu argumento, Žižek (1990) partiu de uma tese elaborada pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk, na qual este afirma que o método de análise crítico-ideológico não dá mais conta de explicar a dinâmica social. Isso estaria acontecendo porque a sociedade tem funcionado de maneira cada vez mais cínica. Em razão disso, a famosa definição de Marx para ideologia como “aquilo que as pessoas não sabem, mas o fazem”, teria sido substituída por algo como: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mesmo assim o fazem”. A ideia de “falsa consciência”, muito importante na análise social marxista, que denotava certa ingenuidade nas relações

parte da população tivesse conhecimento dos fatos ocorridos, a ideologia comunista levava as pessoas a “fecharem os olhos” à situação, em razão da “paixão comunista”. Não por acaso, o número de suicídios explodiu depois do discurso de Khrushchov, inclusive entre funcionários da burocracia soviética. (ŽIŽEK, 2011a, p. 255). Fato semelhante ocorreu nos anos que se seguiram ao fim segunda guerra mundial, na Alemanha pós-nazismo.

sociais no âmbito capitalista, deveria agora ser entendida como uma paradoxal “falsa consciência esclarecida”. Dessa forma, estamos cientes que por trás de cada particularidade há uma universalidade ideológica, mas ainda assim não renunciamos a essa universalidade: sabemos que existe uma máscara que esconde a realidade em que vivemos, mas, em vez de retirá-la, optamos por mantê-la (ŽIŽEK, 1990, p. 50).

A “razão cínica” trazida por Sloterdijk e problematizada por Žižek nos ajuda a entender que a ideologia, nos dias de hoje, não pode ser percebida na atuação de grandes detentores de poder (aquela mão que nos move como se fôssemos meras marionetes), mas na vida cotidiana. Como Žižek (Ibidem, p. 62) afirma: “O lugar apropriado da ilusão é a realidade, o processo efetivo social.”. Contudo, se a máscara ideológica não está em nenhum conteúdo escondido, como decifrar o que é ou não ideológico em nossas atitudes? Como é possível retirar esse véu transparente que encobre nossas ações diárias?

Como a resposta a essas questões não pode ser encontrada na análise das grandes narrativas ideológicas, uma vez que elas não possuem mais a relevância de outrora, deve ser sobre as ações e os discursos simples do dia a dia que temos que nos deter; porém, com uma diferença: a ideologia não está somente naquilo que é diretamente dito, mas também no que não é dito. Žižek (2012a, p. 49) lança mão de uma piada de um antigo filme, *Ninotchka*, de Ernest Lubitsch, que nos faz refletir sobre a importância do que não é dito em determinados contextos: “um homem entra em uma cafeteria e pede café sem creme; o garçom responde: ‘Desculpe, o creme acabou, só temos leite. Posso trazer café sem leite?’”. É evidente que o cliente receberia o mesmo café, mas a piada nos mostra como a posituação de uma falta intervém diretamente na realidade. Isso se dá porque essa falta é muitas vezes o componente ideológico que nos é negado para que digiramos a realidade de forma mais palatável. Por isso que, para compreender os mecanismos ideológicos que nos cercam, devemos estar atento não apenas ao que é dito, mas também ao que não é dito: “Para detectar as famosas distorções ideológicas, é preciso perceber não só o que é dito, mas a interação complexa entre o que é dito e o que não é dito – queremos café sem creme ou sem leite?” (ŽIŽEK, 2012a, p. 50). Inusitadamente, ele utiliza um exemplo bastante caro aos brasileiros para demonstrar como a ideologia funciona de forma aparentemente neutra em nosso meio social:

E o que dizer de uma cena que acontece no Brasil, onde as pessoas de todas as classes dançam juntas no Carnaval, obliterando por alguns instantes as diferenças de raça e classe? Mas obviamente não é a mesma coisa um desempregado se entregar à dança, esquecendo-se de suas preocupações com o sustento da família, e um rico banqueiro soltar-se e sentir-se bem porque é mais um no meio do povo, esquecendo-se de que talvez tenha recusado um empréstimo para um trabalhador pobre. Os dois são iguais na rua, mas o trabalhador dança sem leite e o banqueiro dança sem creme...¹⁶ (Ibidem)

Notemos, porém, que o não dito não se trata de um conteúdo que é deliberadamente escondido, como naquelas peças publicitárias que mostram em letras garrafais um produto associado a determinado valor e, em letras miúdas, está o verdadeiro preço a ser pago pelo consumidor. O que Žižek quer nos mostrar – dentro do referencial hegeliano que ele sustenta – é que toda positivação carrega dentro de si uma peculiar negação, e é da análise da relação entre as duas perspectivas que conseguiremos compreender como se dá a dinâmica ideológica. Essa forma de análise trazida por Žižek contribui de forma decisiva dentro do contexto atual.

Uma característica importante de nossa época é a irrestrita liberdade de expressão. Na chamada época da pós-ideologia, após a superação da sociedade dividida entre as ideologias que nos levaram aos totalitarismos nazista e comunista e à ganância desenfreada capitalista (hoje, sob o crivo da “responsabilidade social”), em que se pôs um fim à cegueira ideológica, não haveria mais espaço para qualquer tipo de censura. Mas será que essa é uma verdade que se encerra sobre si mesma? No momento em que se faz piada sobre governos poderosos e até mesmo sobre religiões milenares, é inevitável crer que sim, afinal, como dito alhures, supõe-se que não há nada que falte criticar. Contudo, da forma que nos indica Žižek, devemos prestar atenção naquilo que está implícito nessas críticas onipresentes.

Uma condição que chama a atenção nesse mundo do livre pensamento é que a crítica contemporânea é pressuposta por um componente racional, transformando a racionalidade em um condicionante da liberdade. A questão a ser levantada, então, é qual o critério da racionalidade que se estabelece. Lembremos, aqui, de Rancière, que, fundamentado em Aristóteles, nos coloca que há aqueles dotados de *logos*, e

¹⁶ Lembramos aqui das manifestações políticas de 2013 e se seguiram até 2016 (por enquanto): havia manifestações sem leite e outras sem creme.

outros que não possuem esse *logos*. Essa divisão é uma consequência de uma separação anterior, entre os que compõem alguma das partes da contagem social e os que não são contados como parte, a parte de parte nenhuma. De acordo com Rancière, essa parte de parte nenhuma é o povo, que, consequentemente, não é dotado de *logos*. Então, se o pressuposto para a crítica é a racionalidade, e o povo não possui o *logos*, logo, o povo não é capaz de oferecer uma crítica da realidade social. Essa é a censura que se apresenta na contemporaneidade: uma censura sobre o povo. Porém, é preciso levar em consideração que, diferente dos métodos mais conhecidos de censura, que utilizam argumentos de autoridade e posturas moralistas, essa forma de censura se dá dentro de parâmetros racionais.

Nesse contexto, qual seria o outro lado da racionalidade? Seguindo o caminho do fim das ideologias, existiria apenas a divisão entre uma perspectiva racional e outra ligada a posturas extremistas e irracionais, chamadas comumente de fundamentalistas. A razão do fundamentalismo não estaria ligada a condicionantes ideológicos, mas à ideia de que os fundamentalistas seriam povos carentes de civilidade. A missão – de caráter humanitário (não ideológico) – dos povos civilizados seria levar a civilização a esses povos que vivem ainda sob a égide da barbárie e da selvageria.¹⁷ Essa lógica é sempre apresentada a partir dos estereótipos dos grupos terroristas, mas podemos trazer esse debate a situações do cotidiano das grandes cidades brasileiras. Não seriam também as chamadas “gângues urbanas” esses povos irracionais? Um exemplo bastante didático dessa chamada irracionalidade é o das torcidas organizadas de times de futebol. Geralmente tratadas também como gângues, esses grupos não são dotados de fala, eles emitem apenas ruídos. Dessa forma, não há o que se discutir a respeito dessas torcidas, o que se deve fazer é exterminá-las, assim como aos chamados indistintamente de grupos terroristas.¹⁸ O fim das ideologias é também o fim da dialética: as respostas aos problemas cotidianos são sempre técnicas e restritas a argumentos supostamente racionais.

¹⁷ Em razão dessa referência aos “carentes de civilidade” que Rancière (2014a) aponta que a democracia, ainda que seja alvo de críticas internas nos regimes democráticos por ser “real demais”, ainda é importante por ser um tipo de produto de exportação “impositivo”.

¹⁸ O atual momento brasileiro, de notável retrocesso político, tem tentado associar até mesmo movimentos sociais historicamente vinculados a ideologias de esquerda, como MST e MTST, a esses grupos bárbaros, também na tentativa de eliminá-los.

Mas não é o objetivo nesta pesquisa a submissão a esse paradigma racional, sobretudo porque o que está presente nessa lógica é justamente uma ideologia fundada numa lógica policial, antipolítica, como nos mostra Rancière. E mais, essa condição que nos é imposta não é apenas uma posição ideológica, mas a imposição radical de uma ideologia. É isso que, enfaticamente, Žižek (2013a, p.155) afirma, quando diz que “a efetivação de uma noção (ideologia, nesse caso) em sua forma mais pura coincide com (ou, mais precisamente, surge como) seu oposto (como não ideologia)”. Devemos ter clareza, então, que a noção pós-ideológica contemporânea nada mais é que uma ideologia travestida.

Essa ideologia com que nos deparamos atualmente nos impede, por exemplo, de fazermos uma investigação profunda a respeito da violência. No caso das “gangues” ou mesmo as torcidas organizadas, seus participantes são tratados como seres incapazes de reverter o ambiente violento em que estão inseridos, em função da falta de civilidade que carregam. Assim, passa-se a veicular que a única mudança possível é a extinção da irracionalidade, que nada mais é que a extinção simbólica do povo, mantendo-se, com isso, a ideia de uma sociedade sem resto, composta apenas por aqueles que fazem parte da contagem social. Por outro lado, diversas outras formas de violência a que o povo é submetido são compreendidas como uma consequência natural de sua própria condição própria. Esse é o “não dito” da violência no mundo pós-ideológico, um mundo em que “a violência sociossimbólica em sua forma mais pura surge como seu oposto, como a espontaneidade do ambiente que habitamos, tão neutro como o ar que respiramos” (2013a, p.155). A violência no dia a dia se torna, assim, um fato natural, inerente à condição social em que vivemos, de modo que nossa atenção tende a se voltar, quando muito, para as consequências, nunca para as causas dessa violência. Contudo, a despeito dessa imposição “racional”, analisemos com maior acuidade a violência na contemporaneidade.

4.2 A violência no mundo pós-ideológico

Ao desenvolver o tema da violência, Žižek (2014) faz uma divisão das formas de violência em subjetiva e objetiva. A violência subjetiva é aquela visível e de fácil identificação, que corresponde à ação direta de uma pessoa ou um grupo sobre

outra pessoa ou outro grupo, seja ela física (atividades de mercenários ou de grupos de extermínio, ações de gangues neofascistas, terrorismo) ou aquela que traz resquícios de ideologia (racismo, homofobia, incitação ao ódio). A condição pós-ideológica nos move para que discutamos e lutemos para sanar as práticas de violência subjetiva.

Mesmo na discussão restrita à violência subjetiva há problemas importantes a serem enfrentados. Muitas vezes os alvos a que se detém para impedir a violência são previamente selecionados. Determinados conflitos, que normalmente envolvem o *mainstream* político e econômico, como a questão do Oriente Médio, por exemplo, terminam por eclipsar agressões à dignidade humana de dimensões por vezes muito maiores, como guerras étnicas, que ceifam a vida de centenas de milhares de pessoas ao longo dos anos, e práticas seculares de opressão sobre povos privados de qualquer tipo de suporte material para sobrevivência. Contudo, esse problema da “seleção de alvos” não é o que queremos tratar especificamente. Se fosse o caso, poderíamos discutir aqui uma forma de reorientar a prática a fim de elaborar um melhor critério ou até mesmo uma ponderação entre as agressões à dignidade humana, como fazem alguns teóricos contemporâneos, por mais obscuro que uma “medição de dignidade” possa parecer.¹⁹ A questão realmente relevante a respeito da violência nesta pesquisa é como esses casos horríveis de agressões aos Direitos humanos acabam sendo um meio de desviar a atenção das pessoas em relação às causas que provocam essas práticas violentas, as causas não ditas.

Uma boa forma de se perceber a interação entre o dito e o não dito se dá no momento em que um torcedor de um time de futebol, por exemplo, faz algum xingamento racista contra um jogador negro. Nesses casos, há uma (legítima) mobilização geral para puni-lo, e, imediatamente, todos os holofotes são voltados para o combate a esse fato. A argumentação padrão é que, além da proteção à dignidade do ofendido, a propagação do discurso racista tem o poder de afetar a dinâmica social, contribuindo para o aprofundamento do racismo na sociedade, e, por isso, deve ser duramente combatido. Mas será que é isso mesmo? Será que essa forma de combate atinge a estrutura social racista? Em uma entrevista que se tornou livro, Žižek (2006, p. 91) é perguntado sobre o paradigma pós-moderno da

¹⁹ Entre outros, ver: ALEXY, 2005.

tolerância, tema fundamental dos Direitos humanos que sempre é levantado quando ocorrem casos como o citado. Sobre o tema, ele afirma: “Especialmente hoje em dia, digo que toda essa pregação sobre a tolerância, o amor ao próximo e assim por diante é, em última instância, uma estratégia para evitar o encontro com o próximo.”. Na abordagem lacaniana de Žižek, o encontro que se tenta evitar é aquele com o outro traumático – aquele dotado de desejo, no sentido psicanalítico do termo –, porque desse encontro podem surgir as contradições nas quais estamos todos imersos. Quando nos engajamos totalmente na luta contra a violência subjetiva, sem observar questões subjacentes a essa forma de violência, acabamos, paradoxalmente, nos mantendo a uma distância “segura” dos fatos, uma vez que enxergamos a violência sempre no outro, sem (querer) entender que essas agressões fazem parte de um contexto em que todos estão inseridos de alguma forma. Isso ocorre justamente porque o fundamento dessa forma de disputa é o primado da tolerância, no qual

o outro é acolhido na medida em que sua presença não é intrusiva, na medida em que não seja, na verdade, o outro. A tolerância, portanto, coincide com o seu oposto. Meu dever de ser tolerante para com os outros significa na verdade que não devo chegar muito próximo a ele ou ela, não me introduzir em seu espaço – em suma, que devo respeitar sua intolerância em relação ao meu excesso de proximidade. (ŽIŽEK, 2015, p. 17)

Enfim, quando o outro, como no caso do torcedor racista, surge com toda a carga opressora que sustenta a sociedade racista em que vivemos, utilizamos a tolerância como um mecanismo para garantir a separação entre aqueles que aceitam e os que os negam racionalidade, que nada mais é que a separação entre as partes da comunidade e o povo. Duas consequências podem ser percebidas ao analisarmos essa situação: primeiro, que essa argumentação naturaliza práticas – essas, sim! – de reprodução do racismo em seu sentido estrutural, como condições salariais substancialmente menores, a dificuldade no acesso à educação de qualidade e a extrema repressão policial; e segundo, que a linha traçada entre os “racionais” e os “irracionais” termina colocando estes em uma posição de inimigos da comunidade, como se não fosse possível a eles superar seus próprios problemas, sendo a única saída para a violência a exportação de algum tipo de civilidade. É por isso que o frenesi social provocado por agressões vinculadas à violência subjetiva – de um xingamento racista a massacres contra populações inteiras (e não é à toa que

somos bombardeados diariamente por notícias cada vez mais chocantes) – não é mais que uma forma de fazer com que tentemos mudar tudo que vemos. Porém, ao ficarmos à distância do outro traumático, terminamos mantendo tudo do mesmo jeito, o fundamento da antipolítica.

Todavia, não há que se negar que existe uma energia forte na busca por mudanças positivas para a sociedade nestes que querem resolver os problemas decorrentes dessa violência subjetiva, incluindo aí os militantes de Direitos humanos, protagonistas nesse processo. Entretanto, o que realmente inibe uma transformação radical da sociedade é que eles negligenciam o outro domínio da violência, o da violência objetiva, o “não dito” da dinâmica violenta de nossa sociedade. Žižek (2014, p. 23) subdivide a violência objetiva em duas: violência simbólica e violência sistêmica. A violência simbólica encontra seu local de ser dentro do domínio da linguagem. Não se trata simplesmente do uso do discurso como forma de opressão, mas de “uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido”.

O filósofo italiano Giorgio Agamben toma um termo utilizado antes por Foucault que demonstra bem a maneira como a violência simbólica se reproduz na sociedade: o dispositivo. O próprio Foucault já havia discutido como o domínio simbólico atinge as pessoas por meio da reprodução de hábitos e costumes sustentados por uma estrutura opressora, quando constatava a formação de uma tecnologia voltada para o poder, como na criação de técnicas específicas de dominação simbólica em escolas, hospitais e presídios. Agamben (2009, p. 34) atualiza esse discurso se fixando no termo dispositivo, por este repercutir um valor universal, “não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes, ‘a rede que se estabelece entre estes elementos’.”. O filósofo italiano chega a fazer uma analogia do dispositivo foucaultiano com perspectivas teológicas, uma vez que ambos correspondem “a um conjunto de práticas, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (Ibidem, p. 39). Esse sentido para o termo dispositivo ajuda bastante no entendimento da violência simbólica esboçada por Žižek.

A importância do dispositivo se dá em razão de sua relevância na formação do sujeito contemporâneo:

O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir um sujeito (Ibidem, p. 38).

Para Agamben, há os seres vivos e o dispositivo, e, como resultado dessa relação, o sujeito. Essa condição da contemporaneidade, porém, ganha contornos novos com a proliferação de processos de subjetivação. Mídias como celulares, *tablets* e outros *gadgets* têm proporcionado a formação de um sujeito (ou uma infinidade de sujeitos) moldado por dispositivos que rompem os limites outrora estabelecidos pela escola, o hospital e os presídios, como Foucault percebia. Há, agora, nesse estágio do desenvolvimento capitalista, uma difusão de dispositivos que, embora abram as possibilidades de rompimento com o sujeito moderno clássico, promovem a ascensão de um sujeito ainda mais – utilizando o termo de Foucault – violentado por um conjunto complexo de saberes, práticas e discursos, que assume sua identidade no próprio processo de assujeitamento. Tem-se, assim, um sujeito completamente livre, individualizado, conquanto cada vez mais aprisionado por uma gama de dispositivos que servem para domesticá-lo conforme padrões impostos pelas tendências do mercado.

É possível se questionar se essa liberdade do mercado seria realmente uma forma de violência, ou apenas expressão dos nossos tempos, um aspecto a ser considerado apenas no campo da cultura. A resposta a essa questão, todavia, está na ligação umbilical entre a violência simbólica e o outro domínio da violência objetiva citada por Žižek: a violência sistêmica. A união da violência simbólica e da violência sistêmica caracteriza o “não dito” do horizonte pós-ideológico, pois é mediante o aprisionamento silencioso dos indivíduos imposto pela violência simbólica que se reproduz a violência sistêmica.

Para analisar a violência sistêmica, porém, deve-se ressaltar que, por mais que se discutam as transformações sociais e a ascensão de uma possível pós-modernidade, ainda estamos dentro do horizonte de atuação do sistema capitalista, conforme a noção de ideologia cínica nos mostra. Dessa forma, é importante

remontar os contornos teóricos precisos contidos na leitura sobre o capitalismo de Marx e Engels para entender a violência sistêmica.

O germen de uma análise sobre a violência sistêmica está no *Manifesto do Partido Comunista*, a partir da célebre expressão: “A história de toda sociedade até hoje é a história de luta de classes” (MARX; ENGELS, 1996, p. 66). As transformações sociais se dariam, para os fundadores do comunismo, mediante a tensa interação entre opressores e oprimidos (o motor da história). Essa relação, contudo, teria se alterado com a ascensão do modo de produção capitalista. A partir da consolidação desse sistema de produção, a luta de classes teria adquirido novos contornos. Se em formações sociais anteriores, a classe oprimida tinha garantidas suas condições de sobrevivência – por mais precárias que fossem – para que tivesse continuidade sua existência servil, no capitalismo não havia mais essa necessidade. Marx, sobretudo n’*O Capital*, aprofundou esse pensamento, demonstrando como o sistema capitalista explora a classe trabalhadora, privando-a da riqueza que ela mesma produz. Assim, a violência sistêmica, ainda que surja por meio das contradições que emergem da vida em sociedade (da luta de classes), age com indiferença em relação às pessoas e aos modos que elas veem e sentem o mundo.

Hoje, com o protagonismo dos mercados financeiros dentro da dinâmica da economia mundial, essa noção tem se tornado cada vez mais clara. No entanto, não se deve entender essa prática violenta como uma abstração, distante da realidade violenta em que estamos inseridos. A violência sistêmica

não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é ‘real’ no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social (ŽIŽEK, 2014, p. 33).

Dentro da lógica da violência sistêmica, não há um debate moral. Em decorrência disso, a tentativa de promover uma espécie de capitalismo humanizado nunca irá prosperar. Por mais que se esforcem os grandes capitalistas caridosos, como George Soros ou Bill Gates, com suas doações bilionárias para instituições de socorro a países pobres, a fim de tentar melhorar a vida das pessoas, a violência

sistêmica é essencialmente objetiva. Aliás, não cabe nem especular se essas tentativas são puramente cínicas ou realmente honestas: o sistema está alheio a esse debate. Da mesma forma, até mesmo o Estado, possível garantidor dos Direitos humanos por meio de formulações jurídicas ou políticas de combate à opressão (imaginando um momento de sensibilidade dos capitalistas em relação às dores do povo), é capaz de fazer frente a essa violência sistêmica. Conforme demonstra o filósofo Alysso Mascaro (2013, p. 63): “o Estado não é domínio dos capitalistas; menos e mais que isso: o Estado é a forma política do capitalismo”, de modo que o Estado não pode ser manipulado por cidadãos bem intencionados, pois, caso se descumpra as regras implícitas à dinâmica do Capital, o próprio Estado sofrerá as consequências dessa possível desobediência.

É por isso que a ideologia surge em sua forma mais pura. No contexto pós-ideológico, a violência objetiva, por ser tratada como algo abstrato (como perceber algo concreto na análise financeira de mercados futuros, por exemplo?) a tendência é naturalizá-la. Em razão disso, somos forçados a nos voltar para a violência subjetiva, a única que supostamente podemos combater. O problema é que, quando analisamos a violência subjetiva em uma perspectiva que leve em conta questões sociais e históricas, vemos que suas causas estão profundamente ligadas à violência objetiva, como, por exemplo, nos casos de guerras étnicas (ligadas à falta de recursos de sobrevivência) e na disseminação do racismo (resultado de uma história ligada a séculos de escravidão), de forma que terminamos impotentes frente a um sistema que age com profunda indiferença às nossas necessidades imediatas.

A naturalização da violência intrínseca ao capitalismo contemporâneo se dá por meio do contexto ideológico. É a ideologia cínica que impede que tentativas realmente políticas de transformação da sociedade sejam exitosas. Porém, esse impedimento não ocorre de forma explícita, com o enfrentamento direto a essas propostas. A característica da ideologia cínica é justamente inibir a exposição do dano adaptando pretensas posturas políticas ao sistema posto. Analisaremos agora uma dessas tentativas de ruptura com a ordem estabelecida, a justiça restaurativa, e depois procuraremos compreender como o sistema trabalha para que essa proposta se adeque à ordem vigente.

4.3 A banalidade do bem

Uma das formas de violência mais evidentes em nosso meio social está vinculada ao próprio Estado: o sistema de justiça. É por meio do sistema oficial de justiça que se pune diretamente aqueles que não se adequam ao padrão de comportamento estabelecido, sob a pretensão de uma busca por pacificação social. Essa perspectiva deixa claro que o sistema de justiça é uma instância da antipolítica por excelência, porque pretende manter as partes da sociedade em seus devidos lugares, ainda que isso ocorra mediante a violência monopolizada pelo Estado. Não são poucos os que se indignam com esse sistema de justiça e buscam uma alternativa, e uma das mais relevantes alternativas é a justiça restaurativa.

Ao unir justiça e participação social, a justiça restaurativa propõe uma nova visão, a fim de abrir novas perspectivas para aqueles que ainda creem que há saída para os problemas que vivemos hoje. Partindo de uma expressão cunhada por Howard Zehr (2008), a justiça restaurativa procura uma troca de lentes, ou seja, uma nova forma de enxergar os conflitos. Contra o paradigma retributivista, fundamento do sistema oficial de justiça, que vê somente um dos lados do problema (o do agressor), a lógica restaurativa focaliza os danos e as necessidades (sobretudo das vítimas, mas não só) que surgem após a instauração de um conflito. O ponto de partida da justiça restaurativa é, então, o da reparação do dano, de modo que o sistema de justiça busque situar a vítima no problema em questão; não no sentido de fazê-lo reviver o conflito, revitimizando-o, mas, pelo contrário, evitar que as consequências do conflito se prolonguem, além de, na medida do possível, tentar devolver à vítima o que lhe foi negado: desde um bem material até algo abstrato que tenha lhe tirado a dignidade.

Essa alternativa oferecida pela justiça restaurativa, porém, não se restringe a uma simples troca de lentes, entendida em um sentido limitado. Quanto Zehr toca nesse ponto, ele propõe uma mudança complexa, que envolve a troca de diversas lentes: da lente do aparelho institucional à lente da comunidade inserida na dinâmica dos conflitos, passando pela vítima, pelo agressor e pela família de ambos. Contrariamente ao sistema retributivista, que tenta fazer o agressor “entender” seus erros, a justiça restaurativa procura a satisfação da vítima e da comunidade após a resolução do conflito. Essa proposta, claro, exige um grande esforço, porque não

apenas rejeita a lógica unilateral fundada na perspectiva punitivista do sistema retributivo, como propõe uma mudança radical para o sistema de justiça.

Nas palavras do professor Marcelo Pelizzoli, essa mudança de paradigma não se limita ao que se acostumou chamar de justiça restaurativa. Na verdade, a justiça restaurativa é uma espécie do gênero práticas restaurativas, que são práticas alicerçadas em um novo panorama filosófico. Essa nova ideia procura trazer ao debate sobre justiça aquilo que Pelizzoli (2015) chamou de sombras. Essas sombras nada mais são que práticas e valores que agem violentamente sobre as pessoas e sobre a sociedade em geral, mas o fazem de modo silencioso. Embora não estejamos acostumados a vê-las atuar, essas sombras impedem as pessoas de exercerem, sobretudo nos dias de hoje, suas capacidades para resolver conflitos, ou seja, agem de modo a conter uma das características essenciais da condição humana: a sociabilidade.

Uma das premissas dessa proposta é a constatação de que os seres humanos se constituem enquanto tal justamente por serem dotados da possibilidade de interagir conscientemente com outros seres humanos, e o que a justiça restaurativa pretende é simplesmente fazer com que isso ocorra de maneira satisfatória, sem que sombras – orientadas na manutenção de relações de poder e dominação – os impeçam de atingir seu potencial. Devemos lembrar, porém, que não se trata de uma proposta que procura simplesmente criar novas estruturas sociais. A ideia implícita à justiça restaurativa é a de fazer a sociedade estabelecer padrões de convivência que já foram comuns em outros tempos, antes de a sociedade admitir o que vemos hoje: a burocratização das relações sociais. No entanto, não há um modelo específico a ser retomado. A intenção aqui é criar algo realmente novo, o que nos permite vislumbrar um potencial subversivo em sua prática.

A justiça restaurativa, contudo, não é apenas uma concepção filosófica; ela necessita de método. Isso fica claro quando lemos a definição de justiça restaurativa que Pelizzoli nos apresenta:

A Justiça Restaurativa traz um olhar filosófico-prático e ao mesmo tempo um conjunto de procedimentos sociais/comunitários surgidos e/ou resgatados para lidar com conflitos negativos, estimulando o

potencial relacional socializante que é inerente aos grupos humanos (Ibidem, p.5).

Então, para evitarmos conclusões simplistas, devemos compreender que a justiça restaurativa, por mais que vise a formas realmente simples de relação social, é um empreendimento complexo, que exige grande esforço de todos que estejam inseridos no processo. Fala-se, aqui, do círculo restaurativo, um método que exige a participação de diversos atores para que se consiga obter com êxito a satisfação de todos os envolvidos: vítimas, agressores, familiares de ambos e pessoas da comunidade. E não é apenas isso. Os círculos restaurativos são precedidos pelos pré-círculos, que servem para tornar viável o círculo restaurativo propriamente dito. Aliás, em razão de o sistema retributivista estar tão arraigado na cultura, os pré-círculos são fundamentais, porque será a partir deles que se perceberá a viabilidade ou não da prática restaurativa.

A complexidade que existe no processo da justiça restaurativa, porém, seria contrabalanceada pelos efeitos que ela promove na sociedade. Depois de um círculo restaurativo ser concluído com êxito, a possibilidade de reincidência dos agressores na infração cometida é bastante reduzida, justamente o oposto do que vem acontecendo com a justiça retributiva, fundada no punitivismo puro e simples. Isso acontece porque os agressores não são tratados como “vítimas do sistema”, uma expressão que ganhou uma conotação vulgar, exprimindo condescendência com a prática delituosa. Pelo contrário, na justiça restaurativa se busca a responsabilização do agressor em relação ao erro cometido, o que nem sempre não ocorre no âmbito da justiça retributiva, quando o agressor, por não ser tratado como um sujeito no processo, às vezes não compreende sequer o erro que cometeu.

Analisando a justiça restaurativa em uma perspectiva filosófica, o que vemos é não apenas uma forma de olhar diferente para os problemas, mas uma mudança radical de paradigma. Ainda que as práticas restaurativas sejam tradicionalmente associadas a filosofias orientais, a visão holística e a práticas pré-modernas como fundamentação para seu método, é possível, inclusive, pensar a justiça restaurativa a partir de dois autores da tradição marxista, os quais, apesar de declararem-se ateus, discutem a religião – principalmente o cristianismo – sob uma lógica que pode ajudar bastante no entendimento de uma dimensão que a justiça restaurativa pode oferecer: Alain Badiou e o já citado Slavoj Žižek.

Pensador francês que relaciona teatro, matemática, filosofia, religião e outros aspectos do pensamento humano em sua teoria, Alain Badiou, ao discutir a obra de São Paulo, apóstolo de Cristo, encontra um caminho para superar a lógica fundada na relação unívoca entre lei e sujeito. Ele afirma que, nos textos de São Paulo, é possível perceber que a “conexão paradoxal entre um sujeito sem identidade e uma lei sem suporte funda a possibilidade na história de uma predicação universal” (BADIOU, 2009, p.12). Não é exatamente isso que vemos na prática restaurativa? Quando se está em um círculo restaurativo, não há uma norma que defina e estructure aquele espaço, e os sujeitos do processo restaurativo devem se desfazer de seus papéis sociais pré-estabelecidos a fim de se abrirem para o entendimento e a percepção do outro.²⁰

Falando especificamente sobre a “lei sem suporte” que Badiou nos chama a atenção, deve-se ter clareza que não se trata de uma lei em sentido estrito, mas de uma norma que ampare e dê fundamento àquele espaço. É certo que São Paulo nos remete para a ressurreição de Cristo, mas Badiou entende essa condição como uma fábula. Podemos muito bem entender que há nesse chamamento a Cristo uma busca por um sentido mais profundo de justiça e equidade. Então, o que Badiou vê nos escritos de São Paulo é que este quer nos mostrar que, para dar vazão a uma busca pela verdade e pela justiça, as normas criadas pelo sistema legal e pelo contexto cultural devem ficar em suspensão, a fim de se abrir espaço para a constituição de uma nova composição relacional: “todo processo de verdade encontra-se em ruptura com o princípio axiomático que rege a situação e organiza suas séries repetitivas” (BADIOU, 2009, p. 18). Enfim, para não nos deixarmos cair na lógica sistemática que tangencia os problemas fundamentais dos conflitos e nos faz repetir continuamente os erros cometidos, devemos romper com aquela primeira norma que fundamenta e estrutura as bases para as relações sociais.

Assim como a lei que dá suporte às relações sociais devem ser suspensas, da mesma forma as condição de indivíduos como seres isolados também precisam ser deixadas de lado para o alcance da justiça em seu sentido profundo. Em Gálatas (3.28), São Paulo nos fornece uma premissa importantíssima: “Não há mais judeu

²⁰ É possível fazer referência, ainda, à diferenciação kantiana entre público e privado analisada por Žižek no ponto 2.3 desta dissertação, em que se compreende a dimensão pública abre espaço para a perspectiva universal.

nem grego, não há mais escravo nem homem livre, não há mais homem nem mulher”. Na prática restaurativa, é justamente isso que se pretende: um espaço em que as pessoas não são ditadas pelo que os outros dizem que elas são, mas pela compreensão de que todos compartilham do mesmo mundo, e que, independente da forma com que sejam reconhecidos pelos outros, devem ser entendidos como iguais. É partindo dessa perspectiva que a prática restaurativa se propõe a buscar a justiça. A análise acerca de um conflito instaurado não se dá a partir das pessoas, mas nos fatos ocorridos, fazendo todos entenderem, em um mesmo horizonte de sentido, o que aconteceu e o que se fazer a partir disso. A intenção é se atingir uma compreensão do sentido universalista da verdade. Se para São Paulo essa noção se dá por meio do amor em Cristo, na prática restaurativa isso acontece para o surgimento de uma justiça universal, livre de condicionamentos socioculturais específicos.

Fazendo uma análise da justiça restaurativa a partir de Badiou, podemos visualizar aquilo que Rancière chamou de igualitarismo radical. Dessa forma, temos a superação da lógica policial e alcançamos a política, rompendo a fronteira que separa o povo e as partes da sociedade.

Há, ainda, a discussão elaborada por Žižek a respeito da religião cristã, a qual também pode nos ajudar no entendimento da justiça restaurativa, oferecendo uma compreensão profunda do modelo desse modelo de justiça. Ao empreender esse debate, Žižek tenta fazer um paralelo entre o antigo e o novo testamento, ressaltando que nos evangelhos de Cristo se encontra a superação da ideia de vingança, bem diferente da na noção de Deus encontrada no antigo testamento, que ainda serve como suporte para diversas religiões, inclusive o cristianismo.

Contrário à ideia de que o surgimento e a morte de Cristo se deram em razão de uma culpa da humanidade por seus atos pecaminosos e que os homens teriam de conviver com essa culpa pela morte do Salvador, Žižek (2013b, p.52) afirma que, por meio da noção propriamente cristã de oferecer a outra face, se “suspende a lógica do pecado e da punição, da retribuição ética ou legal, do ‘acerto de contas’ levando-a ao ponto da autorrelação”. A força capaz de suspender essa força punitiva/vingativa, para Žižek, está na compreensão de Cristo como aquele que “redime a humanidade não porque paga os preços de nossos pecados, mas porque

nos mostra que podemos sair do círculo vicioso do pecado e do pagamento” (ŽIŽEK, 2013b, p. 54). Para que essa noção se realize, o meio necessário é o amor; mas não um amor em sentido abstrato: Žižek nos propõe o amor ágape. Não se está tratando aqui da ideia de amor ágape banalizada e vendida como autoajuda por algumas celebridades que se autointitulam apóstolos da fé, mas uma forma de exprimir o amor a partir de um engajamento alicerçado numa base ética, mediante um sacrifício, de modo a promover o surgimento de uma nova perspectiva que não seja fruto de uma relação de causa e efeito. A ideia é que a relação de causa e efeito “pode ser rompida no nível ético; os pecados não só podem ser perdoados, como também podem ser apagados retroativamente sem deixar rastros – um novo começo é possível” (Ibidem, p.55). Para Žižek, foi exatamente isso que Cristo fez quando foi crucificado: abriu a possibilidade de a humanidade recomeçar do zero.

O paralelo dessa perspectiva com a justiça restaurativa é imediato. O fundamento da prática restaurativa é exatamente romper a relação de causalidade presente na ideia de punição e promover a abertura para uma nova realidade que seja capaz superar os erros cometidos e fazer surgir a partir desses erros uma nova realidade, na qual todos os envolvidos sejam incluídos, de fato, nessa composição formada no pós-conflito. Em um círculo restaurativo, não se almeja que os agressores sejam punidos, mas que eles sejam responsabilizados, e que a partir dessa responsabilização se constitua uma nova realidade, para que os erros cometidos sejam totalmente superados.

Vemos, então, que a justiça restaurativa tem um potencial realmente revolucionário, capaz de romper com a lógica de causalidade fundada na mera punição, que nos deixa paralisados e presos a uma dinâmica ditada por um sistema orientado na manutenção de suas bases constitutivas. Porém, após discutirmos o potencial e a força da justiça restaurativa, devemos voltar um pouco em nossa análise e tentar entender algumas armadilhas que podem ser encontradas durante esse processo, as quais fazem a justiça restaurativa ser apenas uma possibilidade, não necessariamente uma realidade. Aliás, a justiça restaurativa pode até representar o oposto do que suas premissas indicam.

Como explicitado, a justiça restaurativa tem, sim, o potencial de superação dos paradigmas fundamentais do capitalismo, sobretudo a ideia de punição implícita

a todos aqueles que buscam romper os bloqueios simbólicos levantados pelo sistema. No entanto, há uma visão superficial acerca da justiça restaurativa que a concebe apenas com um diálogo voltado para o entendimento mútuo, sem a perspectiva de uma abertura para o novo. Essa é uma forma de adequação da justiça restaurativa ao panorama pós-ideológico contemporâneo, que promove constante o esvaziamento ético de tentativas de subversão do contexto político e social. Para explicar como essa ideologia atravessa o corpo social, ajustando as tentativas de subversão aos parâmetros delimitados pelo próprio sistema, observemos com atenção alguns mecanismos de reprodução ideológica no âmbito da cultura de massa, como o cinema e a televisão, e de que maneira a justiça restaurativa se insere nesse processo.

Hoje em dia se tornou comum assistirmos a filmes e seriados nos quais os vilões são “humanizados”. As maiores bilheterias do cinema são reservadas a filmes de super-heróis, os quais, inusitadamente, são cheios de vícios e defeitos morais, enquanto os vilões sempre têm motivos profundos para cometerem seus crimes, muitas vezes associados a dramas familiares. Uma virada ideológica que possui como marco a saga *O poderoso chefão*, a qual acompanha uma família de mafiosos de origem italiana, nos Estados Unidos, durante o século XX. Na televisão ocorre algo parecido. Um dos maiores sucessos da TV americana, com repercussão mundial, é a série *Breaking Bad*, que mostra a trajetória de Walter White, um professor ginásial que, em meio a tratamento contra um câncer, se torna um dos maiores traficantes de metanfetamina dos Estados Unidos, passando a ser conhecido como Heisenberg. Aos poucos, somos levados a assumir uma posição dúbia em relação ao protagonista da série: por um lado, torcemos pelo sucesso de Walter White em seu drama familiar; por outro, recriminamos as atitudes de Heisenberg. Há diversos outros exemplos a serem apresentados, mas o que se quer destacar é que vem ocorrendo uma pulverização das noções de bem e mal. Essa perspectiva, antes restrita à cultura erudita, como nos filmes considerados “de arte”, é hoje levada ao grande público, que a absorve de maneira intensa. Se os faroestes do cinema americano ou as novelas brasileiras deixavam claros quais eram os papéis dos mocinhos e dos bandidos, o sucesso agora está nos personagens dúbios: é com estes que a população se identifica.

Essa dualidade, porém, esconde uma verdade incômoda:

essa admissão “honesta” do nosso próprio “lado negro” sustenta exatamente o oposto: a afirmação oculta de nossa supremacia. Nós somos “psicologicamente complexos”, cheios de dúvidas, ao passo que nossos oponentes não passam de máquinas mortíferas unidimensionais (ŽIŽEK, 2009, p. 8).

Não seria essa a distinção que se procura estabelecer na versão ideológica contemporânea? A sociedade não é nem boa nem má, e aqueles que imaginam algo parecido não compreendem o sentido de humanidade. Todavia, essa situação, atualmente, não se restringe aos Estados Unidos ou aos países dominados pela cultura liberal. Žižek (Ibidem, p. 7) cita ainda o caso de Leonardo Padura, escritor cubano que, mesmo descrevendo condições de alienação e sofrimento do povo cubano por meio de seus personagens, não apenas tem seus livros publicados no país, como mora em Cuba e recebe condecorações do governo. A especificidade dos personagens de Padura, porém, é que eles aceitam heroicamente a situação em que vivem: “embora totalmente desiludidos, tais personagens são daqui e aqui devem ficar, esse sofrimento é seu mundo, eles lutam para encontrar um sentido na vida dentro dessas coordenadas, e não para ir à luta recorrendo a meio radical qualquer”. Assim, mesmo na socialista Cuba a forma ideológica contemporânea surge para conter qualquer possibilidade de transformação social real.

Esse mecanismo ideológico exposto nas produções culturais de hoje contrapõe, mais uma vez, aquelas pessoas abertas ao diálogo, capazes de fazer uma autocrítica sobre seus atos, e os fundamentalistas, seres irracionais para os quais não há escapatória. Nesse contexto, porém, a justiça restaurativa não simbolizaria uma ruptura com essa lógica, aquele momento em que se dá ao suposto fundamentalista a possibilidade de redenção, de modo a construir, a partir das condições concretas, um novo horizonte de integração social e sair dessa condição que lhe é imposta? Vejamos mais um exemplo extraído do cinema para analisarmos posteriormente a justiça restaurativa.

No filme *Munique*, do consagrado diretor Steven Spielberg, é mostrada a dúvida dos soldados israelenses quando tiveram de cumprir a missão de retaliação aos atentados ocorridos durante os Jogos Olímpicos de 1972 contra a delegação de Israel. A proposta do filme é mostrar como aqueles soldados não eram simples instrumentos do poder de destruição inerente às disputas geopolíticas entre forças antagônicas, mas seres humanos complexos, que sentiam a pressão do dilema entre a culpa por matar inimigos que eles não conheciam e, ao mesmo tempo, o

dever de cumprir a missão a que foram designados. De certa forma, somos colocados numa posição propícia a compartilhar a dor daqueles soldados e tentar entender que eles também são vítimas nesse processo de guerra entre povos em conflito. Imaginemos, então, um círculo restaurativo em que sentariam lado a lado um soldado israelense e uma pessoa que perdeu a família em um desses ataques mostrados no filme. Será que desse círculo restaurativo superaríamos os conflitos que opõem esses dois lados? Evidentemente, a resposta é não. A única possibilidade de isso dar certo seria se o soldado israelense retirasse imediatamente sua farda e aderisse à causa das vítimas que ele mesmo atingiu, e o exército israelense retirasse suas tropas imediatamente da Palestina.

É assim que a ideologia reverte a premissa inicial da justiça restaurativa: em vez de buscar as responsabilidades nos contextos apresentados, terminamos por admitir que simplesmente não há culpados nas situações de conflito. Dessa forma, todos se tornam vítimas, e somos levados a crer que não há nada a fazer. Não podemos sequer reclamar dos opressores, porque eles também “sentem” a dor daqueles que sofrem a dor causada pelo sistema.

Lembrando a postura de Hannah Arendt acerca das práticas nazistas durante a segunda guerra mundial, seria como se respondêssemos à banalidade do mal, na qual o carrasco age como uma mera peça de um sistema cruel, com uma espécie de banalidade do bem, acreditando que conflitos provocados por condições alheias às vontades das vítimas e dos agressores imediatos pudessem ser resolvidos com um diálogo entre esses participantes. Diálogo esse que, se resolvido com êxito, vítimas e agressores sairiam do processo (pretensamente) restaurativo sem raiva nem culpa em relação ao conflito ocorrido entre ambos. Contudo, eles continuariam um na condição de oprimido e outro na de opressor, mesmo após a “restauração”. O sistema, claro, faria com que o caso se repetisse, e o problema maior reside justamente nisso: o novo conflito, depois de “restaurado”, não produziria um culpado.

Então, como sair dessa condição e adentrar a dimensão profunda dos conflitos sociais em que estamos inseridos e faz de todos nós vítimas do sistema? Žižek (2013a) nos propõe uma inversão dessa lógica: e se, em vez de olharmos para o conflito e percebemos somente a existência de vítimas de um sistema cruel, invertermos essa situação? Não teríamos cada um de nós uma parcela de culpa pelas condições atuais impostas pelo capitalismo? Claro que essa não é uma

aritmética simples: há alguns bem mais culpados que outros. Todavia, o ponto que essa inversão – do “todos são vítimas” para o “todos são culpados” – pode tocar é no sentimento de responsabilidade de cada um para a mudança necessária, desmistificando, assim, a ideologia cínica, que nos faz condescendentes com o panorama social atual.

Para explicar melhor essa noção de culpa, vejamos uma reflexão de Žižek (2013a, p. 166), quando ele, ao discutir a dialética hegeliana, nos atenta a uma condição inerente ao agir social:

agir é errar, o ato é parcial por definição, envolve culpa, mas a consciência que julga não admite que seu julgar seja também um ato, recusa-se a incluir a si mesma naquilo que julga. Ela ignora o fato de que o verdadeiro mal reside no olhar neutro que vê o mal por toda parte, de modo que seja não menos manchado que a consciência que age.

Essa citação se encaixa perfeitamente na crítica ao cientificismo da justiça tradicional, com seu olhar objetivo sobre a sociedade, demonstrando sempre estar disposta a encontrar algum culpado dos problemas sociais. No entanto, enquanto a justiça tradicional representa justamente esse olhar neutro que vê o mal por toda parte, a justiça restaurativa, dentro do quadro ideológico atual, tenta enfrentar os problemas sociais sem culpar ninguém, todos são vítimas, e persiste o olhar neutro também na justiça restaurativa: o problema está sempre no sistema. Esse sistema, porém, é apenas uma versão diferente do outro que a justiça tradicional individualiza, um terceiro envolvido que se torna a síntese do mal encarnado. A justiça tradicional e a justiça restaurativa, assim, se apresentam apenas como faces opostas de uma mesma moeda.

Para se transformar em algo realmente transformador, a justiça restaurativa necessita “abandonar a pureza e aceitar a ‘mancha’ de nossa cumplicidade com o mundo (...) somente esse *sim* (expressando uma disposição de aceitar o mal, de sujar as próprias mãos) abre espaço para a mudança real” (Ibidem). Essa mancha que nos torna cúmplices com o mundo não é aquela dos super-heróis do cinema, porque esta suposta mancha é uma falsa demonstração de fraqueza. A mancha tratada aqui é a mancha que constitui as estruturas de opressão que atravessam toda a sociedade, e perante a qual todos nós somos responsáveis. Essa aceitação que Žižek busca, porém, só poderá ser alcançada por meio de uma reversão

ideológica, porque é a ideologia que impõe à justiça restaurativa a banalidade do bem. Por isso, o problema não está na justiça restaurativa em si, mas na ideologia: é sobre esta que devemos nos debruçar.

Para enfrentar essa ideia de banalidade do bem e redimir a justiça restaurativa cabe retomarmos o ideal revolucionário do amor ágape, tal como Žižek propõe. Se a razão cínica nos faz admitir passivamente a mazelas socioculturais de nossa sociedade, fazendo-nos meros passageiros da história, a ideia de amor ágape corresponde ao engajamento ético do sujeito; um nível de comprometimento capaz de romper condições estruturais previamente estabelecidas. Quando se fala de condições estruturais, porém, isso não quer dizer que, para se resolver um conflito específico, é necessária a revolução comunista ou algo que o valha (esta é apenas uma forma que muitos militantes supostamente revolucionários utilizam para postergar as transformações sociais em contextos reais), mas, sim, um nível de comprometimento que faça o conflito particular enfrentar um sentimento por justiça de espectro universal, ao ponto de transformar até o mal que nós mesmos carregamos, e daí adentrarmos no essencialmente novo.

Porém, é importante ressaltar novamente que a noção de amor ágape incumbe – inclusive aos agentes transformadores – a necessidade de sacrifício, algo que a retórica dialógica da justiça restaurativa alinhada à ideologia cínica obscurece. Para elucidar essa noção de sacrifício, vale lembrar uma célebre expressão de Ernesto “Che” Guevara, um dos grandes revolucionários da história que sempre falava da importância do amor para o espírito revolucionário e serve como exemplo a todos aqueles que se propõem mudar a realidade. Contudo, em um contexto ideológico que inverte as noções de luta e libertação, a frase de “Che” também deverá ser invertida: temos de ser ternos uns com os outros (como em um círculo restaurativo), mas sem perder a noção da dureza que isso implica (enfrentar o mal que existe em cada um de nós). Só com esse olhar (ou, para usar uma expressão comum ao tema: com essa lente) que a justiça restaurativa pode se redimir.

Admitindo esse nível de comprometimento, há a possibilidade de emancipação daqueles que estão inseridos no processo, mesmo em um pequeno círculo restaurativo. Contudo, sem esse nível de comprometimento a ideia implícita à justiça restaurativa de transformação por meio do diálogo, alicerçado em uma busca por

uma cultura de paz, não apenas manterá relações de opressão na sociedade, como pode transformar o sistema em algo ainda mais cruel, conforme se demonstrará a seguir.

4.4 A polícia e a cultura de paz

Há um contra-argumento óbvio em relação à descrição da justiça restaurativa exposta neste trabalho: não há, no espírito da justiça restaurativa, a busca por uma revolução. Para muitos, ela representa justamente o contrário, uma vez que a proposta de revolução já seria em si um ideal ultrapassado, ainda preso a uma lógica ilusória, que, em vez de promover a emancipação, tem a função apenas de reproduzir uma espécie de espiral sem fim da violência. Desse modo, a justiça restaurativa serviria justamente para enfrentar essa violência, propondo uma emancipação mediante um ideal de cultura de paz, valendo-se de conceitos como comunicação não violenta e regras para o bom diálogo. O problema aqui não é que essa busca por uma cultura de paz não seja um desejo legítimo; é claro que o é. No entanto, a questão que se apresenta a partir dessa perspectiva é de que maneira o ideal de uma cultura de paz interfere na dinâmica social.

Em um estudo do sociólogo português Boaventura Santos, ainda no início dos anos 1980, é possível perceber alguns indícios de como esse ideal de cultura de paz se insere na sociedade. No desenvolvimento da teoria, ele procura explicar como o sistema capitalista tem utilizado estratégias diferentes para aplicação do Direito, demonstrando que a burocracia, a violência e a retórica agem de forma complementar durante esse processo. A percepção de Boaventura é que “a retórica tende a dominar na periferia da dominação jurídica enquanto a burocracia e a violência tender a dominar no núcleo central” (SANTOS, 1982, p.15). A retórica – que pode ser entendida como o diálogo que a justiça restaurativa tanto preza – se apresenta como uma forma de o capitalismo ampliar seu campo de atuação sem a necessária presença do Estado. Boaventura (Ibidem, p. 26) chamou esse processo de conciliação repressiva, uma forma de pacto social que visa apenas à estabilização de conflitos estruturais gerados pelo próprio sistema. Não por acaso, a importância de câmaras de mediação, conciliação e arbitragem para o sistema de justiça tem crescido enormemente dentro do sistema de justiça tradicional, tornando-

se uma espécie de ação do Estado sem a “mão forte” do Estado. Lembrando a piada do filme *Ninotchka*, o que se percebe, de acordo com essa perspectiva, é a existência de um aparelho repressivo sem leite e outro sem creme. Mas devemos estender essa discussão para um âmbito em que o ideal de cultura de paz chega a seu limite: o papel da polícia na contemporaneidade.

O tema da segurança pública, especificamente a ação das polícias, sempre foi o calcanhar de Aquiles daqueles que buscam mudanças na sociedade. Afinal, como lidar com a instituição historicamente responsável pela repressão aos que se manifestam contra as injustiças sociais? Por um lado, o discurso de esvaziamento e até extinção da polícia, quando confrontado com a realidade, carece de viabilidade, uma vez que há situações concretas de violência que demandam alguma forma controle, e ainda não surgiu nenhuma outra forma de atuação nesses casos que não seja por meio da ação policial. Por outro lado, defender a existência da polícia é de certa forma fazer o jogo do opressor, legitimar a principal estrutura de contenção das transformações sociais.

Nesse contexto complexo, uma opção que tem ganhado força entre os que discutem o tema da segurança pública é fazer com que as polícias rompam padrões vinculados à literalidade da lei. Isso não quer dizer que a ação policial deva atuar fora do âmbito da lei, mas que ela absorva alguns princípios que norteiam a sociedade contemporânea. Nessa perspectiva, a ação policial deve aproximar-se da população mesmo quando não esteja ocorrendo um crime. Assim como na justiça restaurativa, busca-se fugir de uma ação objetiva do Estado sobre a sociedade, de modo a compreender as necessidades reais da população.

Essa ideia de aproximação entre polícia e sociedade, porém, não pode ser confundida com o que o professor Luciano Oliveira (2004) descreveu em um estudo etnológico nas delegacias do Recife na década de 1980, em que verificou que os comissários de polícia agiam com um poder bastante ampliado ao que determinava a legislação, resolvendo problemas de todo tipo nas localidades mais pobres do município, desde pequenas brigas entre vizinhos até questões envolvendo dívidas financeiras entre os habitantes de uma localidade, alternando a função de um pacífico mediador de conflitos e da “mão forte” do Estado. Naquele caso, a polícia estava investida de um poder excessivo em razão da ausência de outras esferas de

atuação do Estado, algo próximo do que Boaventura Santos expôs ao mostrar que a forma de controle do sistema capitalista nas periferias das cidades se dava mais pela retórica do que pela burocracia ou pela violência. Porém, a relação entre polícia e sociedade que visualizamos hoje possui outra característica. Ela não ocorre por causa da ausência do Estado, ou seja, como ocupação de um espaço vazio, mas por uma ação positiva. Além de se constituir como um projeto estruturado pelo Estado para tratar da questão da segurança pública, a aproximação entre polícia e sociedade possui agora uma particularidade extremamente relevante: a chancela dos Direitos humanos.

O ex-secretário de segurança pública do Ministério da Justiça no Brasil, Ricardo Balestreri (1998), escreveu um artigo em que expõe claramente: os Direitos humanos são, sim, “coisa” de polícia. Os argumentos dele procuram demonstrar que cabe aos órgãos de polícia a defesa dos Direitos humanos. De acordo com Balestreri: “O policial, pela autoridade moral que porta, tem o potencial de ser o mais marcante promotor dos Direitos humanos” (Ibidem). Assim, vemos uma situação inusitada, em que aqueles que são considerados o principal alvo das críticas dos defensores dos Direitos humanos se tornam os titulares dessa defesa. Antes de analisar essa condição paradoxal, é importante esmiuçar com uma quantidade maior de detalhes a forma com que essa interação entre polícia e Direitos humanos ocorre.

No Brasil, essa tentativa de aproximação entre os Direitos humanos e a polícia se dá no enfrentamento ao legado que o regime ditatorial deixou nas instituições policiais. Aparentemente, essa proposta é sempre vista com bons olhos, em razão de a transição da ditadura militar para o regime democrático no país não ter tratado da segurança pública com o zelo que o tema merecia, e por causa disso as polícias brasileiras ainda carregariam a marca da repressão nos moldes deixados por aquele período nefasto da história; mas essa aproximação entre polícia e Direitos humanos não é uma especificidade do Brasil. Essa forma de lidar com a segurança pública, pelo menos enquanto um claro projeto de Estado, remonta aos anos 1980, nos Estados Unidos, e guarda algumas peculiaridades que devem ser compreendidas também do ponto de vista ideológico.

O projeto que entrelaça polícia, sociedade e Direitos humanos promove a implantação do que se chamou de “polícia cidadã”. Para a efetivação desse

conceito, o método que logrou mais êxito foi o policiamento comunitário, uma nova prática policial que logo se expandiu para vários lugares do mundo, inclusive o Brasil. O sociólogo francês Dominique Monjardet (2012) descreveu quatro estratégias constitutivas do policiamento comunitário: descentralização organizacional, para facilitar a comunicação entre o público e a polícia; o foco na resolução de problemas; prioridade na relação com os cidadãos, não com os criminosos; e a coprodução da segurança pública, fazendo da segurança uma responsabilidade de todos. Como tática, o policiamento comunitário utiliza

da abertura de 'quiosques de polícia' nos bairros e centros comerciais à formação de grupos de vigilância, passando pela sistemática visita de porta em porta aos habitantes, as reuniões de grupos, a difusão de informações, a multiplicação de rondas a pé, as campanhas de limpeza em ligação com os serviços técnicos da cidade, as células de identificação e de análises de problemas etc. (Ibidem, p. 263)

Aparentemente, o policiamento comunitário busca apenas uma relação mais saudável entre a polícia e a população, sobretudo nas localidades mais pobres, onde havia uma história de animosidade tanto da parte da polícia com a população quanto o inverso, da população com a polícia. Sanada essa aversão recíproca, a comunidade receberia um atendimento melhor, uma vez que a polícia agiria com mais tranquilidade, direcionando seus esforços não para a repressão indiscriminada, mas para o bem estar de todos.

Apesar de os resultados após a instauração do policiamento comunitário não identificarem a redução da violência nas localidades²¹, o que se verificou foi uma melhoria significativa da relação entre a polícia e a população. Montou-se, assim, um cenário em que a polícia e a sociedade caminhavam na mesma direção, ambos na busca pela pacificação social, uma cultura de paz. Porém, como nos filmes do cineasta David Lynch, em que uma paisagem idílica convive com (e às vezes esconde) todo tipo de perversidade, o policiamento comunitário, quando analisado com mais detalhes, nos mostra uma face obscura e até aterrorizante.

As quatro estratégias constitutivas do policiamento comunitário possuem cada uma delas um conteúdo ideológico específico, que, quando combinados, fazem

²¹ Conforme MONJARDET (2012, p. 264), a influência da polícia na redução da violência depende da rapidez com que os crimes são relatados após serem cometidos, não com a presença da polícia no dia a dia da comunidade.

com que a “polícia cidadã” nos recorde as mais sinistras distopias da literatura e do cinema. A descentralização organizacional promove a delegação formal de responsabilidade, uma quebra hierárquica que faz com que qualquer agente policial presente na comunidade tenha autonomia para agir da maneira que melhor lhe convenha, sem ter de se reportar necessariamente a um superior; o foco na resolução de problemas é uma maneira que o aparato policial do Estado utiliza para praticamente presumir a ocorrência de crimes; a ideia de a polícia priorizar a relação com os cidadãos, não com os criminosos, faz da polícia o órgão do Estado legítimo – e essa legitimidade o diferencia do que Luciano Oliveira descreveu na sua já citada pesquisa no município do Recife – para lidar com os mais simples problemas locais; e a coprodução da segurança entre polícia e comunidade torna o cidadão uma espécie de vigilante local, incumbido da responsabilidade de policiar todos os que estão ao seu redor.

Pode-se argumentar que as estratégias do policiamento comunitário, mesmo não sendo perfeitas, possuem um saldo final positivo. O foco na resolução de problemas, por exemplo, seria uma maneira de evitar com que pequenos transtornos ganhem dimensões maiores, como brigas entre vizinhos por questões banais que se transformam em homicídios. O problema, nesse caso, é utilizar de uma lacuna na atuação do Estado para inserir o aparelho policial no papel de mediador social, afinal, pequenos problemas não são necessariamente solucionados pela atuação da polícia. A questão que surge, então, é: a quem interessa esse processo de legitimação da polícia em espaços de atuação que não lhe eram próprios? Porém, antes de discutir essa questão, é importante ressaltar que, mesmo com as mudanças de seu conteúdo, absorvendo conceitos como cultura de paz e dialogismo, a instituição policial mantém seu aspecto formal intacto: a polícia continua a ser o órgão de repressão garantidor da ordem social.

Para entender esse alargamento das possibilidades da ação policial na sociedade, é importante perceber até onde ele se estende. Um bom exemplo dessas possibilidades foi oferecido pela professora de direito penal da UFPE, Marília Montenegro, durante um debate televisivo com um oficial da polícia militar de Pernambuco, em que se discutia uma norma constitucional que situa a polícia militar como órgão auxiliar do exército. O policial, na tentativa de afastar a polícia de hoje do legado deixado pelo regime militar, argumentou que, mesmo com essa previsão

constitucional, a polícia, desde a redemocratização do Estado brasileiro, não foi usada nesse sentido. Marília, de forma extremamente sagaz, concordou com o policial, disse que era verdade que a polícia não havia sido usada como força auxiliar do exército, mas hoje acontece exatamente o oposto: é o exército que vem atuando como força auxiliar da polícia, como nas recentes incursões e “retomadas” de algumas favelas no Rio de Janeiro.

Essa questão levantada pela professora Marília Montenegro nos obriga a citar novamente que o grande êxito do policiamento comunitário não foi a redução da violência, mas a melhora na relação entre a polícia e a sociedade. Não por acaso, a recente invasão das forças armadas em apoio à polícia estadual no Rio de Janeiro, além do forte apoio que recebeu dos grandes veículos de mídia e da maior parte da população, foi alardeada como sendo a chegada da democracia a um ambiente que antes era dominado por uma criminalidade selvagem. Vale lembrar que a polícia que chegou às favelas do Rio de Janeiro não saiu mais de lá, instalando as chamadas Unidades de Polícia Pacificadora. Essa polícia que se mantém nas favelas utiliza os métodos do policiamento comunitário, como a mediação de conflitos, em uma situação bem parecida com a vista no filme *Munique*, com a diferença que o soldado israelense passa a ser o policial do BOPE, e o palestino, o morador da favela, mesmo que exceções a essa “mediação pacífica”, como o “caso Amarildo”, sejam uma espécie de exceção que aparece com uma frequência maior do que a esperada.

Ainda assim, mesmo com as incoerências do policiamento comunitário e o fato de não ter existido uma redução real da violência, pode-se argumentar que é melhor a polícia do que os criminosos dominando as localidades mais pobres das cidades. Para confrontar essa argumentação, deve-se voltar um pouco no tempo e procurar entender em qual o contexto a ideia de uma “polícia cidadã” surgiu.

O sociólogo Lööc Wacquant, ao analisar o crescimento exponencial do encarceramento nos Estados Unidos nas últimas décadas, percebeu que havia uma relação desse crescimento com a redução do Estado de bem-estar social naquele país. Em suas pesquisas, ele concluiu que o processo de encarceramento estava envolto a um contexto bastante complexo, que vai da criação e da manutenção de presídios privados (que ele entende como consequência, não como causa) até a

regulamentação dos segmentos mais baixos do mercado de trabalho fora da prisão, por meio de uma política de extrema criminalização na qual a população mais pobre, sob o risco de viver longos anos na prisão, se submete a qualquer tipo de serviço, sobretudo o “emprego contingente, que é a linha de frente da flexibilização do trabalho assalariado nas camadas mais baixas da distribuição de empregos” (WACQUANT, 2008, p. 13). A conclusão de Wacquant é que a explosão do encarceramento nas últimas décadas nos Estados Unidos é um fenômeno que “participa da construção de um Estado reformado capaz de impor requerimentos econômicos e morais adstringentes do neoliberalismo após o descarte do pacto social fordista-keynesiano e a implosão do gueto negro” (Ibidem, p. 19).

Associado a esse processo de encarceramento nos Estados Unidos (e que também se alastra em todo o mundo, inclusive o Brasil) deve ser analisada também a atuação policial. O alto índice de prisões e a relação delas com a instauração do neoliberalismo nos dão dois indicativos importantes para fazermos essa análise. O primeiro é que o aumento exponencial do número de prisões, ao coincidir com a redução drástica dos benefícios sociais do chamado Estado de bem-estar e com o histórico de aversão das comunidades pobres e da polícia, resultaria em algo como tentar apagar um incêndio utilizando gasolina. Era necessária alguma forma de legitimação para esse processo ocorrer, e foi o policiamento comunitário, utilizando argumentos robustos como a garantia e a proteção dos Direitos humanos, que facilitaram a realização desse processo. Nesse contexto, os Direitos humanos serviram como uma forma estabilização da punibilidade, oferecendo um ar sutil à repressão estatal. O segundo ponto relativo à polícia está no fato de o policiamento comunitário promover uma espécie de controle total sobre a sociedade. Pouco a pouco, a polícia se instalava em todos os locais, agindo com a legitimidade que a ideia de cultura de paz lhe oferecia.

A partir dessas considerações acerca do entrelaçamento entre Direitos humanos e controle social, chegamos à conclusão da dissertação.

Conclusão: é possível uma política de Direitos humanos?

Para finalizar a dissertação, cabe lembrarmos uma discussão elaborada por Giorgio Agamben acerca dos tempos atuais, em que ele afirma que estamos vivendo sob a égide de um Estado de exceção, no qual essa exceção, na verdade, se transformou em uma regra. Há alguns fatos marcantes nesse processo, como a promulgação, pelo ex-presidente norte americano George W. Bush, em 13 de novembro de 2001, da *military order* e, pelo Senado dos Estados Unidos, do *USA Patriot Act*, que Agamben (2004, p. 14) afirma ser a produção de um ser juridicamente inominável e inclassificável. Esse, porém, é um processo histórico, composto por elementos que vão além de atos unilaterais de governos poderosos.

Agamben utilizou um conceito que remete a um instituto jurídico da Roma antiga para nomear a condição que nos é imposta atualmente: o *homo sacer*. Ele elabora uma discussão sobre soberania e a instituição do poder estatal, especialmente mediante os trabalhos do jurista alemão Carl Schmitt, para caracterizar o *homo sacer*, uma figura que, paradoxalmente, é incluída no ordenamento jurídico por meio de sua exclusão. Esse *homo sacer* é dotado da vida nua, uma vida matável e insacrificável, presente apenas no momento de suspensão da ordem jurídica, o Estado de exceção.

Para exemplificar quem seria o *homo sacer*, podemos fazer referência ao filme *Blade Runner*, uma das inúmeras traduções para o cinema de *Frankenstein*. Temos nessa obra futurista uma caça a um grupo dos chamados replicantes, robôs idênticos aos seres humanos que fugiram do regime de escravidão em que se encontravam e vão à busca de seu criador, Dr. Eldon Tyrell, cientista e dono da empresa que produz os replicantes, a fim de prolongarem seu tempo de vida. Desde o início do filme, é posto que não há possibilidade de considerar os replicantes como seres dotados de qualquer sentido de humanidade: o extermínio deles é chamado de retirada, não de execução. O *homo sacer* é uma espécie de replicante, que apenas vaga à espera de seu fim. O principal exemplo trazido por Agamben desse *homo sacer* são os prisioneiros em Guantánamo, que são tratados pelo governo norte-americano como figuras estranhas à ordem jurídica, sobre as quais o governo pode fazer o que quiser. Porém, com o recrudescimento de perspectivas

nacionalistas e a criação de normas antiterrorismo, Agamben conclui que o Estado de exceção está se tornando a regra na atualidade. Essa figura extrajurídica estaria cada vez mais presente em razão do processo biopolítico de ajustamento da população às condições impostas pelo mercado global.

O *homo sacer*, assim, não poderia ser relacionado com aqueles que Rancière designou como o povo? Temos o *homo sacer* como seres matáveis e insacrificáveis. O processo acelerado de encarceramento, que impõe um modo de vida de imensa subordinação aos desejos do mercado, não demonstra e comprova que o Estado de exceção já se tornou definitivamente a regra dos tempos atuais? Nesse sentido, a figura do *homo sacer* se aproxima do povo, conforme Rancière o caracteriza: são aqueles que não são contados na dimensão política. A única forma de serem contados é na contagem relativa ao número exponencialmente crescente de presos e de mortos em nosso dia a dia, o que tornou com uma afirmação de que a morte dos pobres é apenas uma estatística.

Nesse contexto, vejamos onde se encontram os militantes pelos Direitos humanos, e quais as possibilidades de ação que lhe são apresentadas. Comumente, esses militantes, no Brasil, são tratados de forma pejorativa como defensores de bandidos. A reação deles normalmente é afirmar que as pessoas que dizem isso não entendem o que são os Direitos humanos, e procuram ressaltar o componente racional na prática política em nome dos Direitos humanos. Ao fazerem essa opção, negligenciam o dano fundamental que institui o político. Porém, a resposta propriamente política à analogia dos Direitos humanos como direitos dos bandidos é: sim, os Direitos humanos são os direitos dos bandidos, porque esses bandidos são a parte de parte nenhuma, eles são os não contados na estrutura política atual. Quando dizem: não, os Direitos humanos não são os direitos dos bandidos, os militantes dos Direitos humanos escolhem o seu lado, o lado que possui um *logos*, o lado que é contado após o dano que instaura a política.

Não é por acaso, então, que a polícia – órgão estatal incumbido de fazer a repressão social – seja um dos primeiros objetos de ação dos Direitos humanos, na pretensão de humanizá-la. Porém, conforme Rancière (1996, p. 41), esta polícia repressiva “é apenas uma forma particular de uma ordem mais geral que dispõe o

sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade” (Ibidem, p. 41). Ele chega, inclusive, a discutir uma tendência acerca das polícias, ao afirmar que

o policial [agente de repressão estatal] está fadado nesse contexto a tornar-se conselheiro e animador tanto quanto agente da ordem pública e sem dúvida até seu nome será trocado um dia, nesse processo de eufemização pelo qual nossas sociedades revalorizam, ao menos em imagem, todas as funções tradicionalmente desprezadas.

Mas a polícia repressiva, ainda que mude de nome, é apenas mais uma expressão da lógica policial: “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” (Ibidem). Essa lógica pode apresentar características violentas, como ocorreu em muitos momentos da história, mas pode também ser doce e amável, mesmo assim não deixa de se orientar na manutenção da ordem estabelecida. A política, por outro lado, existe quando as divisões sensíveis da ordem policial são desfeitas, atendendo a somente um princípio: a igualdade.

A ideia de igualdade, porém, é sempre entendida como um fundamento dos Direitos humanos. No entanto, muitas vezes confunde-se igualdade com mera visibilidade. Nessa perspectiva, a busca pelo reconhecimento de identidades corresponderia à dimensão política, que teria como intento a superação da divisão entre os que são ou não percebidos na dinâmica social. Contudo, essa seria uma forma de a luta por Direitos humanos se ajustar ao capitalismo global. Isso é o que entende Badiou (2009, p. 18), que percebe no mundo capitalista “o permanente surgimento de identidades subjetivas e territoriais, as quais, aliás, reivindicam apenas o direito de serem expostas, da mesma maneira que as outras, às prerrogativas do mercado”.

Essa ideia de reconhecimento de identidades, que vem sendo buscada com muito afinho por militantes dos Direitos humanos, é, sem dúvida alguma, um processo legítimo de quebra com as invisibilidades a que determinados grupos sociais são vítimas, mas não é possível afirmar que se constitui, por si só, como uma ação política. O problema dessa busca por visibilidade está em seu limite intrínseco: como lidar com a busca por visibilidade de grupos que, ancorados no argumento da supressão estrutural de sua identidade, utilizam práticas violentas, contrárias a

qualquer pretensão igualitária? O caso mais emblemático é o do Estado Islâmico, que não apenas procura afirmar a própria identidade em contraposição ao paradigma liberal, como o faz com a utilização de estratégias de propaganda refinadas, com a produção de vídeos de alta qualidade nas execuções que promovem e o uso frequente da internet, uma lógica bastante próxima das táticas mercadológicas.

Em casos como o do Estado Islâmico, qual posição tomar? Devemos apoiar a causa muçulmana liderada por grupos terroristas, ou reafirmar a imposição do paradigma liberal a povos considerados incivilizados? Em situações como essa, devemos sair da lógica fundada no fortalecimento das identidades e apontar para o universalismo, afinal, conforme nos alerta Badiou (Ibidem), “a singularidade universalizável necessariamente entra em ruptura com a singularidade identitária”. Somente com a volta a padrões éticos comuns, nos quais as particularidades sejam superadas pela universalidade dos seres, é possível alcançar um sentido de justiça. Podemos ver uma atitude universalista em um exemplo dado por Žižek (2012a, p. 70),

Aconteceu algo desse tipo em 2009, na aldeia palestina de Bilin, na Cisjordânia, onde um grupo de mulheres judias lésbicas, com *piercings* nos lábios, tatuagens etc., ia toda semana para lá para se manifestar contra a divisão e a demolição da aldeia, cerrando fileiras com as conservadoras palestinas e criando um respeito mútuo.

Então, se há alguma possibilidade de um ato político em nome dos Direitos humanos, é em casos como esse, em que as identidades se subsumidas por uma atitude ética, universal, demonstrando que a divisão entre fundamentalistas religiosos e homossexuais, como no exemplo colocado, é não mais que uma imposição de falsa, fruto da antipolítica, e, numa situação como a apresentada, em que uma aldeia está sendo dizimada, os condicionantes identitários (fundamentalismo religioso *versus* liberal ocidental) só servem para inibir uma ação propriamente política.

Se há alguma possibilidade política para os Direitos humanos, ela se mostra aqui, na luta em favor de um igualitarismo universal, não na delimitação de identidades, que, ao final, busca apenas reajustar a divisão das parcelas contadas na sociedade. No quadro do capitalismo contemporâneo, a tentativa de forjar identidades políticas é ainda mais incipiente, afinal, de acordo com Agamben, o

homo sacer não é mais a situação típica do Estado de exceção: o *homo sacer* é a regra dos tempos atuais. Por isso, a tentativa de promover uma universalização da cidadania, como a proteção a identidades por meio do Estado, é uma proposta frágil, que não adentra ao corte profundo do dano político:

O verdadeiro problema não é a condição frágil dos excluídos, mas o fato de que, no nível mais elementar, somos *todos* “excluídos”, no sentido de que nossa posição mais elementar, nossa posição “zero”, é a de objeto da biopolítica, e possíveis direitos políticos e de cidadania nos são concedidos como um gesto secundário, segundo considerações estratégicas biopolíticas. (Žižek, 2012a, p. 133)

A ação verdadeiramente política dos militantes dos Direitos humanos, então, é não ceder à tentativa de alocação de identidades dentro da partição social e agir por meio de uma ética universal. Um bom exemplo de uma ação ética pode ser retirado de um pequeno filme brasileiro, que tem como pauta uma questão fundamental à discussão dos Direitos humanos, o racismo. O filme em questão é *Branco sai, preto fica*, do cineasta brasileiro Adirley Queirós. Nele, acompanhamos a história de dois homens que vivem as sequelas de um fato ocorrido em 1986, na Ceilândia, cidade-satélite de Brasília, quando policiais invadiram um baile *black* e promoveram um massacre, deixando diversas vítimas. A narração indica que os policiais tinham como objetivo atacar os negros que estavam no local (o nome do filme diz respeito a uma das falas dos policiais no momento da invasão). Um dos protagonistas perdeu uma perna e o outro passou a andar de cadeira de rodas em decorrência desse ataque. Ao mesmo tempo em que é retratada a vida dos dois em meio às dificuldades de viver nessas condições, surge no filme um tipo de detetive enviado do futuro, do ano de 2070, que teria como missão recolher provas para mostrar como as comunidades periféricas teriam sido oprimidas, e, com isso, garantir uma indenização para o grupo que ele representava (o detetive era negro e a interlocutora com que ele mantinha contato no futuro também). Ainda que tenha feito um relato em sua chegada ao presente dizendo que não estava passando bem depois da viagem, o detetive passa praticamente o filme inteiro sem dizer uma palavra, e, quando o faz, junta expressões desconexas (ruídos, na expressão de Rancière), sempre em tom agressivo. Com o decorrer do filme, vê-se um dos protagonistas montando uma máquina com a ajuda de algumas pessoas também da Ceilândia, oferecendo em troca da ajuda um tipo de passaporte falsificado para Brasília, que seria um local de acesso restrito. Pouco a pouco, o detetive é

pressionado por mensagens enviadas do futuro, pois estaria demorando a recolher as provas, e as coisas no futuro estavam ainda piores depois da ascensão dos cristãos fundamentalistas ao poder. Depois de três anos, o detetive consegue recolher as provas necessárias e cumpre a missão que lhe foi conferida. Depois da missão cumprida, o detetive é informado que deve retornar logo ao futuro, porque o tempo que ele passou no presente poderia gerar um *loop* temporal e ele se perder na viagem. Depois dessa mensagem, aparece pela primeira vez uma interação entre o detetive e as duas vítimas do massacre: uma gravação em que os dois relatam o que ocorreu no baile de 1986. Há, então, outra mensagem, e é dito que o detetive deve retornar imediatamente, pois alguns fatos do presente poderiam gerar consequências catastróficas para o futuro. Na cena final, a máquina construída pelas vítimas do massacre é acionada, e o filme termina com a destruição de Brasília. Essa cena é mostrada em desenhos feitos à mão, com um tipo de foguete (a máquina que estava sendo construída) atingindo os prédios do Planalto Central e o rosto do detetive atrás dessa imagem, como se fosse um fantasma aterrorizando a todos.

O ponto fundamental que pode ser extraído desse filme para a discussão entre polícia e política é que foi oferecida ao detetive a possibilidade de retornar ao futuro com a missão cumprida, sendo ele considerado um herói de seu tempo. Se fizesse isso, teria conseguido demonstrar que os problemas do futuro eram fruto de um passado de opressão. Além disso, o detetive teria conseguido fazer justiça por meio de uma indenização que resolveria os problemas por que passavam. No entanto, o detetive não se submeteu; ele fez o futuro. Deixou de ser objeto da opressão e tornou-se agente ativo da história. Deu-se, assim, um processo de subjetivação, no qual o povo falou e fez sua voz ser ouvida, contra todo o jogo que o sistema oferece.

Ainda que seus atos estivessem expostos a riscos que envolviam seu próprio povo, ele não sucumbiu a uma vitória parcial (afinal, uma indenização não tiraria os fundamentalistas cristãos do poder, por exemplo), à lógica policial. Como afirma Žižek, o detetive arriscou o impossível. Assim como Lênin, que em 1917 tinha tudo para juntar-se aos mencheviques e compor um governo de tendência social-democrata na Rússia e escolheu lutar pela emancipação do povo russo frente aos interesses capitalistas da época, o detetive de *Branco sai, preto fica* entendeu “a

liberdade como um corte radical na textura da realidade” (ŽIŽEK; DALY, 2006, p. 133) e não cedeu à chantagem do sistema, mesmo que esse corte tenha posto em risco a própria vida e a de seu povo.

Se há uma redenção para os Direitos humanos, ela deve passar por atos como esses, em que a lógica imposta pelo sistema capitalista é rompida em sua origem, no dano que instaura a divisão fundamental de toda política e ignora a voz dos oprimidos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- ALEXY, Robert. **Teoriada argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica, 2ª edição, São Paulo: Landy, 2005.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 1989.
- BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo. São Paulo, Boitempo, 2009.
- BALESTRERI, Ricardo. **Direitos humanos**: coisa de polícia. Passo Fundo: Paster Editora, 1998.
- LACLAU, Ernesto **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estratégia socialista**: hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Letra e, 1987.
- LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 2ª edição, 1987.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Rio de Janeiro: Vozes, 6ª edição, 1996.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2ª edição, 2008.
- _____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MASCARO, Alysson. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MONJARDET, Dominique. **O que faz a polícia**: sociologia da força pública. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- OLIVEIRA, Luciano. **Direitos humanos e marxismo**: breve ensaio para um novo paradigma. Revista de sociologia, volumes XIII/XIV – nº 1/2 – jan./dez. 1994/1995.
- _____. **Sua excelência o comissário**: e outros ensaios de sociologia jurídica. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004.
- _____. **O enigma da democracia**: o pensamento de Claude Lefort. Piracicaba: Jacintho Editores, 2010.
- _____. **Claude Lefort e a democracia**: uma visão contra o senso comum. Publicado no anais do III Encontro Procad (UFAL-UFPB-UFPE), 2012.

PELIZZOLI, Marcelo. **A importância da justiça restaurativa: em direção à realização da justiça.** Disponível em: http://media.wix.com/ugd/398fa6_1f8249e6feb34f32b790434b36ea3483.pdf Acesso em: 20 de julho de 2015.

RANCIÈRE, Jacques. **Desentendimento: política e filosofia.** São Paulo: Ed. 34, 1996.

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

_____. **Who is the Subject of the Rights of Man?** The South Atlantic Quarterly 103.2/3, 297-310, 2004b.

_____. **As desventuras do pensamento crítico.** In: CARDOSO, Rui (Org.). **Crítica do contemporâneo: conferências internacionais serralves.** Lisboa: Fundação Serralves, 79-102, 2007.

SANTOS, Boaventura. **Direito e comunidade: as transformações recentes da natureza no poder do Estado nos países capitalistas avançados.** Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 10, dez. 1982.

TRINDADE, José. **Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels.** Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

WACQUANT, Löic. **O lugar da prisão na nova administração da pobreza.** Novos Estudos, CEBRAP 80, mar., 2008, p. 9-19.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça.** São Paulo: Palas Athena, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj; DALY, Glyn. **Arriscar o impossível: conversas com Žižek.** São Paulo: Martins, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **Às portas da revolução: escritos de Lênin de 1917.** São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Lacrimae rerum: ensaios sobre cinema moderno.** São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **O ano em que sonhamos perigosamente.** São Paulo: Boitempo, 2012a.

_____. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético,** São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. **Alguém disse totalitarismo?:** cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. **Violência:** seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Contra os direitos humanos.** Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/03/14/contra-os-direitos-humanos-artigo.html>
Acesso em: 20 de dezembro de 2015.