

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Jordan Michel-Muniz

**DEMOCRACIA APRESENTATIVA E O *APARTHEID* SOCIAL BRASILEIRO**

**CRÍTICA DA IGUALDADE POLÍTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Michel-Muniz, Jordan  
Democracia representativa e o apartheid social  
brasileiro : crítica da igualdade política / Jordan  
Michel-Muniz ; orientador, Alessandro Pinzani, 2018.  
233 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,  
2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Democracia representativa. 3.  
horizontalidade. 4. igualdade política. 5. poder  
popular. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia. III. Título.

Jordan Michel Muniz

**DEMOCRACIA APRESENTATIVA E O *APARTHEID* SOCIAL BRASILEIRO**

**CRÍTICA DA IGUALDADE POLÍTICA**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do  
Título de Doutor em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo  
Programa de Pós-graduação em Filosofia  
do Departamento de Filosofia  
do Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 28 de setembro de 2018.

---

Prof. Dr. Roberto Wu  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Denilson Luís Werle  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Profa. Dra. Franciele Bete Petry  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Profa. Dra. Marta Nunes da Costa  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



À minha mãe, Wilma Michel Muniz,  
meu pai, José Augusto Muniz Netto,  
e  
companheir@s de luta.



## **Agradecimentos**

Sou especialmente grato ao povo brasileiro  
por contribuir com seu trabalho  
para manter a universidade pública e gratuita  
e dar recursos a Capes para financiar essa pesquisa.

Agradeço à professora Marta Nunes da Costa (UFMS) e  
ao professor Denilson Luís Werle (UFSC)  
pelas sugestões no processo de qualificação deste trabalho,  
e a professora Franciele Bete Petry (UFSC) por integrar a banca.  
E também a professora Janyne Sattler (UFSC) e ao professor Rúrion  
Melo (USP) pela gentileza de participarem como suplentes, bem como  
ao professor Alexandre Meyer Luz pela arte para a página do PPGFil.

Sou grato a Alessandro Pinzani,  
amigo e mestre dedicado, sempre disposto a acompanhar o trabalho  
e oferecer novas leituras da sua biblioteca,  
sugerindo caminhos e propondo rumos de pesquisa.

Um agradecimento carinhoso pelo apoio desde a graduação das amigas  
Gisleine Aver e Bárbara Zeni, e à amiga Diana Piroli pelo auxílio  
tecnológico na defesa e pelas discussões filosóficas.

Sou grato a colegas do grupo de orientandos  
por críticas e sugestões na discussão de partes dessa tese, bem como às  
pessoas que fazem a universidade funcionar: todas as demais  
professoras e professores do Departamento de Filosofia e de outras  
áreas, ao pessoal técnico administrativo,  
e a gente que faz as tarefas pesadas, pessoas tantas vezes esquecidas  
cujo trabalho permite que se estude em um lugar limpo e agradável.



## Resumo

Essa tese objetiva a *crítica da igualdade política*. Analiso formas de democracia buscando traços que ajudem a construir o governo baseado no poder do povo em condições de igualdade política. Parto da desigualdade sociopolítica do *apartheid social brasileiro* para mostrar a insuficiência da teoria democrática, que desconsidera os meios materiais necessários à sua efetivação, e resulta em sistema de dominação da riqueza. O primeiro passo é evidenciar a quem serve a liberdade política. A igualdade política não tem substância, as pessoas não se tornam de fato livres, em condições iguais para influir na política. Dependem do mercado, onde na teoria há igualdade de oportunidades entre pobreza e riqueza. A democracia não prevê compensações, ao contrário, permite que desigualdades se fixem nas leis. Analiso como a desigualdade inicial dá poder político à elite. A instituição da representação política por vontade da minoria contraria o princípio da maioria, essencial à democracia, problema agravado pela centralização do poder político, distante da influência das pessoas. Além de competir para sobreviver segundo as regras do mercado, o povo vê sua liberdade depender do concurso pelas poucas vagas dos parlamentos, que exige qualificações inacessíveis à pobreza. Deve-se apontar a divisão das vontades, ver qual grupo forma a maior *igualdade política delimitada*, indicando a maioria, o povo, uma formação contingente que tem direito a governar. Defendo a *democracia apresentativa* como modo de organizar os movimentos sociais, para a democracia ser *uma forma de lutar* por necessidades coletivas e pelo que é *comum*, com assembleias em que a horizontalidade é princípio que torna efetiva a igualdade política.

Palavras-chave:

Democracia apresentativa, horizontalidade, igualdade política, poder popular, liberdade.



## Abstract

The present thesis aims at developing a critic of political equality. I start by analyzing democratic forms, searching for helpful aspects to build a government based on people's power and political equality. Departing from the socio-political inequality of Brazilian social apartheid, I discuss the insufficiency of democratic theory, which ignores the material means necessary for its realization, resulting in a wealth domination system. The first step is to highlight who gets political freedom. Political equality has no substance, people do not actually become free, under equal conditions of political influence. They depend on the market, where in theory there is equality of opportunity between the underdogs and the rich. Democracy does not provide for compensation, on the contrary, it allows inequalities to be fixed in law. I investigate how the initial inequality gives political power to the elite. The institution of political representation by the will of the minority contradicts the principle of majority, essential to democracy, a problem aggravated by means of political power centralization, far from the influence of people. In addition to competing to survive by market rules, people find their freedom dependent on competition for the few seats in parliaments, which require skills inaccessible to poverty. One must identify the division of wills, to see which group forms the greatest delimited political equality, noting where is the majority, which is the people, a contingent formation that has the right to govern. I defend the 'presentative' democracy (*Democracia Apresentativa*) as a way of organizing social movements, for democracy to be a way of fighting for collective needs and for the *common*, with assemblies in which *horizontality* is the principle that gives effect to political equality.

Keywords: 'presentative' democracy, horizontality, political equality, popular power, liberty.



## Sumário

<b>Introdução</b> .....	19
<b>1 Formas de democracia</b> .....	31
1.1 Democracia primitiva .....	33
1.2 Democracia grega .....	39
1.3 Democracia moderna .....	44
1.4 Democracia contemporânea .....	54
1.5 Democracia radical agonística .....	63
<b>2 Liberdade política</b> .....	75
2.1 Liberdade para quem? .....	77
2.2 Constituição e princípio da maioria .....	90
2.3 Riqueza e poder: cidadania ativa e passiva .....	99
2.4 Autonomia e responsabilidade .....	110
2.5 Liberdade como participação política .....	119
<b>3 Igualdade política</b> .....	127
3.1 Significados gerais da igualdade .....	129
3.2 Igualdade política delimitada .....	135
3.3 Multidões, massas populares e massas monetárias .....	138
<b>4 Horizontalidade</b> .....	153
4.1 Pobreza, exclusão e destruição ambiental .....	155
4.2 Desigualdades e justiça social .....	170
4.3 Democracia descentralizada – um esboço normativo ...	179
4.4 Democracia e poder popular – questões pragmáticas ...	194
<b>Conclusões</b> .....	208
<b>Referências</b> .....	215



## NOTAS PRELIMINARES

Adaptei as obras em português antigo ao *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa* de 1990, ratificado e sancionado em 25 de julho de 2004. O ajuste dos originais à nova grafia vigente no Brasil e demais países lusófonos *não foi indicado*, evitando a sobrecarga de marcações.

Textos em outros idiomas foram traduzidos por mim. Prefiro versões nacionais, exceto onde havia imprecisão, para a consulta às fontes ser tão acessível quanto possível. Houve casos em que modifiquei o português de Portugal para adaptá-lo à escrita brasileira. A referência foi o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, de 2009.

A língua portuguesa não tem pronomes neutros quanto ao gênero. Textos acadêmicos exigem o respeito às regras linguísticas formais, mas na redação coloquial amplia-se a escrita igualitária, para que *todes* sejam *tratadx*s como *human@s* iguais politicamente. Ainda há oposição a tais usos. Busquei a neutralidade sem ferir normas gramaticais: em vez de dizer os homens são seres sociais, afirmo isso das *peessoas*. Às vezes, o tom do discurso exige ambas as formas, feminina e masculina, como ao falar das ‘negras e negros no Haiti’. O *machismo* é anti-igualitário, arraigado no comportamento diário. É razoável supor que tal dominação precede o mais remoto uso do termo democracia, e talvez seja anterior à própria linguagem. Certo é que as regras gramaticais impõem às mulheres um modo de falar centrado nos homens que não deve ser aceito por quem luta pela *igualdade política efetiva*.



Ninguém é mais desesperadamente escravizado  
do que aqueles que falsamente acreditam que são livres.

**Johann Wolfgang von Goethe**

Nós podemos ter uma democracia neste país,  
ou podemos ter uma grande riqueza  
concentrada nas mãos de poucos,  
mas não podemos ter ambas.

**Louis D. Brandeis,**  
Juiz da Corte Suprema dos EUA de 1916 a 1939.

*Freder:* Sua cidade magnífica, pai – e você é o cérebro  
dessa cidade – e de todos nós à luz da cidade...

E onde estão as pessoas, Pai,  
cujas mãos construíram sua cidade?

*Joh Fredersen:* No lugar ao qual elas pertencem...

*Freder:* Nas profundezas...? E se um dia essas pessoas  
das profundezas se levantarem contra você?

**Thea von Harbou e Fritz Lang,**  
*Metrópolis.*

O *apartheid* social do Brasil  
prejudica a instauração de direitos civis básicos [...].

A enorme distância social  
favorece um *ethos* de descaso com os direitos humanos,  
sobretudo em relação à camada social mais pobre.

**Miguel Carter,**  
*Desigualdade social, democracia e reforma agrária no Brasil.*



## Introdução

É preciso pensar uma reforma política útil ao povo, que construa o *poder popular*, contra a opressão. Não me coloco como arauto de vontades populares. Critico regimes atuais, a *democracia ausente*. São governos onde o povo não tem poder nem é livre. *Igualdade política* é promessa vã na servidão de massas oprimidas, silenciadas com urnas. A democracia grega inclui o povo; a moderna, exclui, pois a *representação política* funciona como planejado: afasta o povo. A *igualdade política formal* mascara regimes onde a maioria nada tem, a democracia debilita a maioria frente à minoria. Experimentos mentais de teoria política não sofrem a dor dos corpos de centenas de milhões de miseráveis. É inútil pensar em ovelhas e lobos considerados livres e iguais. Sem ver quem é quem, *delimitando a igualdade*, a democracia vira pele de ovelha que o lobo veste para devorar sem luta o rebanho passivo.

Há três motivos para falar em *democracia apresentativa* – que se apresenta. A primeira razão para o nome é que as promessas de formar o governo com o povo sempre sofreram algum revés ou incompletude, revelando a *democracia ausente*, um modelo não realizado. Vê-se um retrato de privações para pobres, a maioria excluída e marginalizada. Ampliam-se carências na falta de *igualdade política* e de *poder popular*. Conceitos tolerantes aceitam *graus de democracia*: governos menos ou mais democráticos. Na visão gradualista há escalas indicando elementos democráticos em governos nos quais o povo fica de fora, não tem poder. Essas teorias oferecem uma ‘escada para o paraíso’ cujo defeito não é a inexistência dos últimos degraus, devido à democracia estar em contínua construção e fadada à imperfeição, como dizem. O inaceitável é sempre faltar o primeiro degrau: o povo, que não chegará ao Elísio levando a escada às costas. Do ponto de vista do *povo sem poder*, os níveis de efetivação do ideal democrático são as múltiplas faces da dominação: “Pois você sabe, às vezes, as palavras têm dois significados”<sup>1</sup>. A indulgência das teorias ao conceituar democracia não lhes pesa, o fardo recai no lombo do povo, expressão que escapa ao engano formalista. É fácil alargar definições e nelas encaixar práticas antigas ou atuais. Conforme cresce a complacência com as falhas dos modelos, aumentam exigências para que o povo se submeta a poder que não controla, e só nominalmente lhe pertence. A falta de *igualdade política efetiva* marca a *democracia ausente* com a capacidade desigual de moldar o governo.

---

<sup>1</sup> De *Stairway to Heaven*, escrita por Jimmy Page e Robert Plant, do Led Zeppelin, em 1971.

Por que é costume associar a democracia à liberdade, e não à igualdade? *Liberdade para quem, onde não há igualdade na participação política?*

Em segundo lugar, *quem se apresenta* não está ausente, ocupa espaço prometido e nunca concedido, tomado por *ausência forçada*, o *lugar do poder*<sup>2</sup>, aspecto essencial: quem está no poder na democracia? *A representação política* – declarada inevitável, ou melhoria desejável – implica a ideia de que o poder pertence ao povo, mas deve ser delegado, o que se decide *sem* consultar o povo. Em qualquer situação impede-se a deliberação coletiva do povo, que ele *se apresente* com sua autoridade. Das vantagens da *representação política* em alguns casos migra-se ao seu uso exclusivo no acesso ao poder. A utilidade da representação vira impossibilidade normativa de o povo *se apresentar* e exercer o poder. Um exemplo resume inconsistências da ordem democrática: há *quorum* mínimo nos plebiscitos, rara ocasião em que *o povo se apresenta* para decidir. O mesmo não vale ao votar em representantes políticos, mas as poucas pessoas eleitas resolvam sozinhas quase tudo, impondo *aos ausentes* as leis que fazem (Sitrin; Azzellini, 2014, p. 56). Se a teoria garante que o poder cabe ao povo, devem instituir-se mecanismos para que o *povo* possa *apresentar-se diretamente* como detentor do poder, quando não quiser ser afastado, isto é, representado<sup>3</sup>.

O terceiro motivo para falar em *democracia apresentativa* talvez fique menos claro nessa exposição introdutória. Há conexão com o item anterior, mas ênfase diversa. Trata-se de pensar a *representação política* como *reapresentação* da vontade do povo. Não basta ao *povo* papel político *passivo*, em que partidos políticos e representantes estabelecem quais propostas *apresentar ao* eleitorado para caçar votos e renovar mandatos. É necessário respeitar reivindicações que o *povo apresenta*. Isso requer formas alternativas de *organização política popular*, que não só escapam à lógica partidária, como também devem servir de *freio e contrapeso* à atuação de representantes. Por enquanto, entenda-se que o respeito demandado não é mero direito de petição, descartado conforme as conveniências parlamentares, ou após contar os votos a cada eleição. É exigência que recusa subterfúgios, define as pautas coletivas, e pensa a *reapresentação política* por meio de *mandatos imperativos*.

Para que isso ocorra, formas de *poder descentralizado* têm que se tornar a regra. De fato, as estruturas com as quais se podem implantar

<sup>2</sup> Como em Lefort (1988, p. 17): na democracia “[o] lugar do poder tornou-se *um lugar vazio*”.

<sup>3</sup> Note-se o que diz Bourdieu (2014, p. 410) sobre o rei delegar “às companhias de justiça, isto é, ao Parlamento, poderes judiciários”. Ao *se apresentar* o rei encerra a representação: “ele anula a delegação ao ir pessoalmente ao próprio lugar do exercício da delegação”.

um modelo multipolar, construído de baixo para cima, estão disponíveis em inúmeros países, por meio das *unidades administrativas municipais ou distritais*. Nessas instâncias é viável pensar em múltiplos fóruns de *democracia apresentativa*. Também se pode implantar a *representação política descentralizando* a representação política. Quanto à unificação territorial, “a técnica administrativa subjacente à política econômica do governo central foi fornecida pela ampliação do sistema municipal tradicional ao território mais amplo do Estado” (Polanyi, 2012, p. 70). Já se organizou a vida coletiva a partir de baixo. Sem devanear com a volta ao passado ou o fim do Estado, a citação rememora funcionamento alicerçado pelo uso, que sucumbiu por pressão de interesses do capital. Assembleias devem ser para o *povo* fazer escolhas, de modo *horizontal*, dando a todas as pessoas oportunidades iguais de expressar necessidades e vontades. É deboche supor parlamentares ricos defendendo quem mora na favela<sup>4</sup>, pois sem a favela não haveria serviços trabalhando para a fortuna da elite, cujo interesse é manter o *apartheid social brasileiro*.

Não se fala em *apartheid social* no Brasil, esconde-se. Como não há norma jurídica que promova a segregação, como na África do Sul<sup>5</sup>, finge-se que milhões de vidas não participam da sociedade nem têm tratamento digno por defeito na natureza delas, por falta de esforço, por não assumirem responsabilidade, feito Macunaimas sem identidade, que nunca crescem. Só não se admite o sistema sociopolítico que opera a exclusão e dela tira proveito. A segregação não é definida por racismo explícito, mas a maioria é negra, oriunda do maior regime de escravidão do mundo, a quem se juntam pessoas que ficaram *sem-terra* e *sem-teto* pela exploração colonial, ou com ataques ainda atuantes de latifúndios sobre a pequena propriedade rural, empurrando pobres para a periferia urbana. Enfim, não trato da gênese ou demarcação sociológica. Penso na fixidez das *massas desfavorecidas* em razão da *desigualdade política*, que decorre da extrema desigualdade socioeconômica. Quanto a isso, Galabuzi (2006) fala em *apartheid econômico* no Canadá, e na ‘racialização’ da pobreza, como se vê no Brasil. Não adianta buscar na lei o que aparta gente bem de vida do resto, embora judiciário e polícia usem a lei conforme a posição social, nota Carvalho (2001, p. 215-7): ricos estão acima da lei, para os remediados, valem os códigos civil e penal, e para pobres, só o penal. O *apartheid social* é visível. É questão

---

<sup>4</sup> Há “chance muito alta” de que os interesses de pessoas sem “voz igual no governo [...] não recebam a mesma atenção que os interesses dos que têm voz” (Dahl, 1998, p. 76).

<sup>5</sup> Para definição legal do crime de *apartheid*, ver Jaichand (2005).

de atitude, como quem vira o rosto ao passar por pessoa miserável nas ruas. Mas se mostra de muitas formas: o *shopping* e o comércio popular, com produtos diferenciados, ‘gourmetizados’ ou desprezados, e o medo dos ‘rolezinhos’ de jovens pobres nos *shoppings*. As UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora) nos morros e segurança privada em quarteirões de bairros nobres, ou vias estreitas com barracos amontoados frente ao luxo do condomínio fechado, e a gentrificação. Ou pelo tratamento: ‘cidadão de bem’ e marginal; adolescente e menor; criança e pivete *etc.*

Aqui não há distinções sociais normalmente aceitas, mas regime em que minorias com poder político apropriam-se do Estado, e assim se fazem *classes favorecidas* pelo Estado, aptas a barrar políticas voltadas à gente pobre. A *desigualdade política* da manobra demarca quem serão as *massas desfavorecidas*. Isso ainda seria só uso desigual do poder. Mas há contínua renovação da forma quase estamental de divisão social, oriunda do Brasil colonial e imperial: uma classe de “subgente”, a “ralé brasileira” (Souza, 2006 e 2016). As camadas superiores monopolizam o Estado e garantem a exclusão social da maioria para ter serviços a custo muito baixo, um trabalho semiescravo sem chance de melhoria, nem nas próximas gerações dessa gente. Daí o *apartheid social*, complementado politicamente por golpes de Estado, quando algum governo cria leis e reduz tal desigualdade com direitos trabalhistas, reforma agrária, redistribuição de renda, ações afirmativas *etc.* O *apartheid social* é pior que o lema neoliberal ‘não há alternativa’, pois as elites torturam e matam para assegurar que não haja opção aos seus privilégios. Em geral, dobram o povo com a desinformação difundida pela mídia, para pobres elegerem representantes da riqueza e tudo continuar como convém ao capital. Mas se de algum modo quem está no *apartheid* articula-se como maioria política e conserva o poder em sucessivas eleições, as classes dominantes eliminam a democracia, por ter perdido a serventia.

Outra noção central ao estudo é a proteção do *comum*, como eixo da luta política pelo que deve ser socialmente compartilhado, coisas materiais ou imateriais, sem ignorar as gerações futuras. É em parte o reverso dos cercamentos do fim do feudalismo, que originaram a propriedade privada exclusiva, e o oposto das privatizações neoliberais em que bens pagos pelo povo vão para o lucro privado, e até os códigos da vida são patenteados (Hardt; Negri, 2016). Movimentos sociais insatisfeitos com esse modo de apropriação que usa a democracia para cercear a liberdade vital propõem a mudança de mentalidade, que se opõe à lógica capitalista sem defender a coletivização da propriedade.

“O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial” (Dardot; Laval, 2017, p. 54). Barra-se o acesso ao *comum* com a primeira cerca, disse Rousseau. Ou por representantes políticos definirem bens públicos e a elite política regular seu uso, impedindo o acesso ao que deve ser partilhado, da informação que circula nos computadores à área de uma praça que se ocupa para protestar. Democracia no *comum* é a luta de todas as pessoas que *se apresentam* para cuidar do seu uso sem imposições hierárquicas.

Em linhas gerais essa é a tese que desenvolvo. Se há novidade é no modo de unir elementos teóricos conhecidos, propondo outra forma de *equilíbrio* político. Também não existe grande mudança ou inovação nas partes que referi: por assim dizer, são as mesmas de sempre, embora recombiná-las possa parecer mais problemático do que o tradicional arranjo da democracia representativa. Contudo, quem é beneficiado com a estabilidade do que é prejudicial à maioria? Como já foi dito, a questão é a quem deve pertencer o poder no regime democrático. Se o existente é insatisfatório para a maior parte, as *massas oprimidas*, os problemas precisam ser enfrentados. A ideia de inércia aplica-se tanto ao que está parado quanto ao que se move sem perturbações. O imobilismo político mantém o *apartheid social* e dá continuidade à opressão. Sempre houve obstáculos ao autogoverno, não há democracia em nenhum lugar. *Democracia é uma forma de luta*. “Não soubemos resistir como deveríamos quando eles apareceram com as primeiras exigências. Pois não, tivemos nós medo, e o medo nem sempre é bom conselheiro”<sup>6</sup>.

Democracia representativa e capitalismo não são independentes, na teoria ou na prática. Não podem operar com autonomia. É incorreto pensar em um sistema político delimitado que coexiste com um modelo econômico restrito à esfera das trocas. Há dependência mútua entre as duas estruturas, por isso à frente afirmo que são gêmeos xifópagos da proveta burguesa. Passagens históricas lembradas ao longo da pesquisa não visam contestar a teoria com base nos defeitos de todas as tentativas democráticas ligadas à representação política. Seria fácil replicar que povos e governos cometeram erros no uso da teoria democrática, mesmo que o rol dos fracassos fosse infinito. Ao inverso, penso que os relatos confirmam o sucesso do intento teórico, por isso a discussão filosófica aponta fatos. A representação afasta o povo do poder, como queriam os

---

<sup>6</sup> José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*.

pensadores que a conceberam. Ela não é inadequada, mas altamente eficiente em manter a sociedade submissa à dominação da riqueza, e foi teoricamente construída para isso. A democracia capitalista elimina a servidão à multiplicidade de poderes políticos fragmentados, dispersos e sobrepostos, e cria um *poder político centralizado* que todas as pessoas devem acatar, participando ou não do seu exercício. O modelo postula que a maioria abra mão de participar, não há engano na formulação. Tal *igualdade política* pede renúncia e transferência, embora não tão dura e permanente como queria Hobbes. Se a economia segue suas próprias leis, impedindo a política de nelas interferir, e a teoria admite isso, então não há desajuste entre ideia e realização histórica. Tudo funciona como previsto. Na servidão generalizada existe a pior igualdade política. A teoria não substitui a luta. Ideias abrem caminhos, mas não têm pernas. “*No hay camino, se hace camino al andar*”<sup>7</sup>.

Nesse contexto, tenho metas pragmáticas e teóricas<sup>8</sup>: (a) buscar formas de dar *poder* às lutas sociais, para que instituições estatais tratem manifestações populares como *atos de representação política coletiva*; (b) repensar as estruturas e conceitos da *representação política*, partindo dos princípios da *descentralização* e *horizontalidade*; (c) dar ao voto individual expressão livre da tutela partidária; (d) redefinir a noção de *igualdade política* como indicadora da vontade majoritária do *povo*; (e) legitimar a desobediência civil e a rebelião se o Estado usar a força sem o Direito, ou o Direito como arma contra a democracia (*lawfare*).

\*

A análise tem quatro partes. No capítulo inicial resenho alguns tipos de democracia buscando elementos incomuns. Nessas descrições coletei fragmentos, investigando diversos valores democráticos. Liberdade e direitos humanos são princípios justos desconhecidos pela parcela majoritária das pessoas pobres. A civilização ocidental moderna reinventa a democracia ou a deforma para servir ao Estado capitalista? Mais do que provocação, a pergunta repudia os modelos democráticos existentes. Essa visão preliminar não é história breve da democracia, mas relato parcial de experiências com o governo do povo e de suas explicações teóricas. As reconstruções são seletivas, talvez pareçam tendenciosas, mas a subjetividade está em apontar virtudes e defeitos que para outras teorias podem ser irrelevantes. O foco do estudo é uma

<sup>7</sup> Versos do poeta sevilhano Antonio Machado, em *Cantares*.

<sup>8</sup> Esses objetivos estão presentes ao longo da tese, mas tais metas são referidas explicitamente, pela ordem, nas notas de rodapé: 172; 154; 172; 48 e 111; 171.

*democracia apresentativa com participação popular*, para construir a *igualdade política delimitada* e o *poder popular*. Tais conceitos serão discutidos nos capítulos seguintes. Justifico minhas escolhas com os critérios estabelecidos à medida que exponho tais noções. Orienta a retrospectiva a ideia de que *não existe democracia onde o povo não pode participar ativamente do poder*. Partes destacadas nessas visões de democracia denunciam promessas não cumpridas, confrontadas em propostas defendidas ao final.

No segundo capítulo examino a liberdade, que excluía mulheres e pessoas negras, e não inclui pobres, desde que o individualismo atribuiu à sociedade importância secundária, embora ninguém viva fora dela. Entre povos primitivos não se veem indivíduos famintos se não há escassez (Levitt, 2014, p. X). Liberdade *para quem, à custa de quem e para que* são questões centrais. A maioria deveria ter voz no início, quando a minoria que controla a economia teve liberdade *excessiva* para fixar regras constitucionais, dando às falhas originais a força do costume instituído por lei. Democracia é promessa vã, confere ao povo liberdade *defectiva* após o roubo do *comum* gerar os *sem-terra* e *sem-teto*, sem recursos materiais para serem livres. A teoria serve à sujeição do povo. Em relatos históricos indico o uso ideológico da liberdade: o modelo democrático não prevê meios para a libertação popular, nem tem instrumentos que barrem a opressão, faltam elementos teóricos que garantam à ideia efetividade prática. No princípio o verbo estava com a *cidadania ativa*, e tudo foi feito por ela, ao centralizar o poder político e relegar as *massas populares* à *cidadania passiva*. A representação política contraria o princípio da maioria se esse não precede a instituição daquela para frear a capacidade desigual de *participação política*. Ao se ampliar o voto partidos políticos assumem o papel oligárquico da restrição elitista e guiam a passividade política da maioria, assegurada pelo controle do capital sobre a *opinião publicada*, fazendo a riqueza comandar a democracia. Afirmo que gente excluída e *desfavorecida* não tem *autonomia*, não se deve falar de responsabilidade. Mas no *apartheid social brasileiro* a ausência de autodeterminação serve com frequência para punir a miséria. Dois pontos destacam-se aqui: se pessoas não têm *igual* liberdade ninguém é livre de fato, o medo ergue muros nas casas e fronteiras. E mais, tira-se a liberdade do povo – como no *impeachment* de 2016 no Brasil – para roubar o *comum* da maioria e entregar à elite. A privatização neoliberal revive os cercamentos que fizeram as oligarquias parir a democracia capitalista. As classes dominantes no Brasil impedem

com golpes de Estado a alforria do povo miserável, para ter serviços que sobrevivem na semiescavidão, sem efetiva *participação política*, o que nutre o golpismo. Trocar a passividade por assembleias populares talvez mude a democracia, para ninguém ficar fora das escolhas sociais, e todas as pessoas terem *igualdade política efetiva* para participar.

O terceiro capítulo examina a *igualdade política*, ou melhor, sua inexistência, característica do *apartheid social*. No Brasil e em muitos lugares ela não vai além do direito de votar, se tanto. Pessoas negras e pobres, sem lugar na *democracia capitalista*, são amontoadas em cadeias, removidas da *cidadania*. Assim não se opõem às leis protetoras da riqueza, às polícias racistas ou à justiça elitista, alheias ao grito de que “vidas negras importam”. A *igualdade política* é inócua, *formal*. Permitiu eliminar estamentos feudais, a desigualdade político-jurídica de castas sociais, deixando intactos antigos privilégios *socioeconômicos*. Nessa manobra separou-se a economia da política, de modo que o poderio econômico reteve o controle da política e regalias associadas ao patrimônio, como o próprio direito de voto. A abolição da escravidão negra no Brasil nada deu às vítimas, manteve-as cativas da necessidade. Para garantir conteúdo da *igualdade política* deve-se ver *quem são os iguais* que formam o *dêmos* do termo democracia. Quando falo de *democracia ausente* é por faltar povo aos governos existentes. Sem incluir o povo não existe *poder popular* ou legitimidade eleitoral. Alguém supõe que ricos representem interesses de *massas populares*? A deformação da democracia ronda a representação política. Ignoram-se expressões da vontade de *movimentos sociais*. Ao rejeitar manifestações coletivas, a representação vira método *silenciário*, pela precedência de indivíduos que têm representação, regra que foi imposta, e não pactuada.

No capítulo final retorno à exclusão social e contesto a liberdade como privilégio. Foco na *horizontalidade*, no sentido de pessoas terem *igualdade política efetiva*, sem hierarquias. Conecto *pobreza, exclusão social e destruição ambiental*, como caso modelar para outras privações impostas pela desigualdade da democracia representativa. A ideia é que assembleias horizontais criam espaços inclusivos e são úteis à promoção de lutas populares, podendo servir para romper o *apartheid social*. Com base na perpetuação de *desigualdades* e na necessidade de *justiça social*, rejeito o alcance da *liberdade negativa* de Berlin, por proteger vantagens exclusivas, não direitos universais. Como associação política inclusiva, o Estado deve ter liberdade *para* reparar desigualdades abusivas. *Ações afirmativas* dão efetividade a direitos meramente formais, direcionando

oportunidades para gente sempre deixada à margem dos favorecimentos públicos, o que caracteriza as *massas populares* como *desfavorecidas*. Com essas análises penso alternativas em planos distintos, interligados. *Normativa e idealmente*, delineio uma *democracia descentralizada*, para transformar a *democracia ausente*, de modo que o *povo* possa participar. É proposta utópica. Quem está no poder não renunciará sem luta aos privilégios. Mas a democracia representativa surge com roubos e avança com ilegalidades, que no Brasil incluem golpes de Estado. E se o povo seguir o exemplo? *Pragmática e realisticamente*, com ou sem levante popular, defendo que *democracia é forma de luta*, modo de articular a resistência popular. *Movimentos sociais* fundados na *horizontalidade* atacam a predatória globalização neoliberal, com base na *prefiguração*: a forma de luta deve pôr em prática a autogestão almejada.

Antes de passar aos argumentos, resenho conceitos básicos da filosofia política, caso haja dúvida sobre o significado que lhes dou no texto. É vocabulário conhecido, pode-se saltar ao primeiro capítulo.

\*

### Conceituações preliminares

Há aqui base conceitual prévia, visto que ao falar de democracia e política emprega-se vocabulário predefinido, cuja interpretação não é consensual, com o agravante de eu discutir usos e significados dessas palavras. Evito acepções polêmicas, daí uma visão simplificada. Adotei como referência o *Dicionário de política*, de Bobbio (1998).

*Democracia* é definida como *governo do povo*, limitado em geral por uma *Constituição*, a lei maior. O governo cuida do planejamento e execução de negócios públicos. *Democracias* recorrem à *representação política*, a escolha periódica de pessoas por *voto universal* para fazer ou executar leis em nome do povo. *Eleições* devem ser secretas e abertas a todas as pessoas (há restrições, como idade). Em geral, *representantes* são de *partidos políticos*, associações políticas que defendem objetivos ou ideais ligados à *nação*. Existem casos de candidaturas independentes, sem vínculo partidário. O usual é o *partido* indicar candidaturas para as vagas, não o *povo*. *Povo soberano* significa a maioria governar. O *poder* liga-se à capacidade legal de coerção, atribuindo ao *Estado* o monopólio da violência, e confunde-se com a autoridade do *Estado* de modo pouco transparente, aparentando consentimento onde existem atos de *força*. “O poder não é um caso extremo de exercício de autoridade: ao contrário, é a sua violência, quando em surdina, que torna possível uma *aparência* de autoridade cortês e benevolente” (Lebrun, 2004, p. 116).

Existe controvérsia acerca das funções do *Estado*, e a ênfase no individualismo ou coletivismo. No extremo individualista há defensores do *Estado Mínimo*, sofisma de liberais e libertários<sup>9</sup>, visto primeiro tal *Estado* proteger juridicamente o indivíduo, legitimar a propriedade privada e dar a logística necessária ao livre mercado. No polo oposto de modelos coletivistas, tem-se o *Estado total* – a “identidade entre Estado e sociedade” (Schmitt, 1992, p. 47) – que se impõe a todos os aspectos da vida social, privando as pessoas das mais básicas liberdades em nome do bem coletivo. Mas costuma haver alguém fora dessas restrições que controla o *poder*, eliminando a *igualdade política*. A coletividade não age em conjunto, mas com um aparelho estatal, como em governos fascistas. Acusa-se ainda a maioria de oprimir a minoria, afirmando que na *democracia* a vontade majoritária transmuta-se em tirania da maioria.

Em todas as acepções o *Estado* é colocado acima da *sociedade*, como *poder* que a controla, de maneira mínima ou total. O *Estado de Direito* abrange o sistema jurídico-constitucional de *limitação do poder* instituído. Se o direcionamento for individualista, focará no resguardo dos *direitos e liberdades individuais*, nem sempre negando funções de proteção social. Caso se oriente para a coletividade, enfatizará *direitos sociais*, sem necessariamente excluir garantias individuais. Uma leitura marxiana denuncia o *Estado* como serviçal dos interesses do capital, na “criação das condições materiais genéricas da produção”, incluindo a “regulamentação dos conflitos entre trabalho assalariado e capital” (Bobbio, 1998, p. 404) e a tutela da *propriedade privada*. Em relação à *sociedade civil*, ela surge separada do *Estado* em Hegel, como sistema das carências e das satisfações, espaço do trabalho e antagonismo social, devido a interesses divergentes pacificados pela submissão ao *Estado*. Por trás da *sociedade civil* de Hegel estava a sociedade burguesa, o *Estado* é pensado como meio para libertar a burguesia do jugo feudal, não para dar liberdade e igualdade a todas as pessoas, como se vê na seção sobre *cidadania ativa e passiva*. Marx aponta a *sociedade civil* como campo das relações econômicas que são a base da superestrutura jurídica e política. Na crítica a Hegel, Marx (2013a, p. 57) dirá que “o Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não

---

<sup>9</sup> A denominação tem múltiplos significados. No caso do libertarianismo dos EUA, que tenho em mente, a ênfase está no *liberalismo econômico* pró-capitalista. Em outros lugares é visto como *anarquismo social* ou *anarquismo individualista*. Já os *anarcocapitalistas* buscam a eliminação completa do Estado, inclusive pela implantação de serviços privados de segurança, enquanto os *minarquistas* defendem o Estado Mínimo. Há outras variações, como a esquerda libertária, com pautas igualitárias, podendo ou não repudiar a propriedade privada.

político”: só o primeiro tem algo de universal, cabe ao segundo a materialidade, *o domínio econômico não controlado pela política*. O significado de *sociedade civil*<sup>10</sup> muda após a burguesia dar fim aos estamentos (divisão social em nobreza, clero e povo), e tomar o *poder*.

Há separação entre o *privado* e o *público*, identificada nos termos *sociedade civil* e *Estado*. A *sociedade civil* é a esfera da vida privada, da liberdade pessoal, lugar da família e relações domésticas, de associações espontâneas e enfrentamentos, das organizações de movimentos sociais e de manifestações, no qual predomina o interesse econômico, as regras do livre mercado. Ao contrário, o *Estado* compõe a esfera pública, das leis e instituições oficiais, da *representação política*, campo da disputa pelo *poder* com base na interação política entre pessoas. Supõe-se que o tipo de ordenamento da *sociedade civil* depende da preponderância do individualismo ou do coletivismo, conforme acima exposto ao tratar do *Estado*, porém há outros fatores. O individualismo foi alimentado pelos interesses do capital, o coletivismo prosperou quando o capital sentiu-se ameaçado pela alternativa do caminho socialista. Nessa época permitiu novos direitos sociais por meio do Estado de bem-estar social.

A ideia de *nação*, como *população* de *território* unido sob *poder* comum, despontou há dois séculos, com a dissociação da figura do rei da *massa popular* (Brum Torres, 1989, p. 339-54). Antes o rei era a unidade da *nação*. A reunião de pessoas de várias regiões com identidade nacional marca a modernidade. As *nações* são o centro do poder político. O nacionalismo cria sentimento de pertença intemporal à comunidade nacional, como se houvesse laços naturais eternos (Bobbio, 1998, p. 795-8). A “nação não passa de uma entidade ideológica, isto é, do reflexo na mente dos indivíduos de uma situação de poder” (ibidem). Deixei o *povo* por último por ser o suporte do que veio antes. O *povo* é o sujeito da *cidadania*, detentor da *soberania*, controlador do *governo*, fim do *Estado*, ator da *sociedade civil*, autor da *Constituição*, eleitor da *representação política* e dos *partidos políticos*. O *povo* é a população de um país, exceto gente estrangeira. É o conjunto que a democracia desfaz em unidades políticas, indivíduos: são mulheres e homens atomizados que têm direitos políticos, não as *massas populares* ou a *multidão*.

*Capitalismo* é forma de ação econômica, modo de produção visto ou como *subsistema* social, ou como *sistema* de relações sociais. Ele move indivíduos e sociedade quanto à produção, distribuição e consumo

---

<sup>10</sup> Civil vem do latim *civitas*, cidade, tal como política vem do grego *pólis*, cidade-Estado. As duas noções originam boa parte do vocabulário político, como na palavra cidadania.

de bens. Requer propriedade privada dos meios de produção e trabalho assalariado (formalmente livre) em sistema de livre mercado apoiado na iniciativa e empresa privada, com racionalização da produção e oportunidades de lucro, para acúmulo contínuo e ilimitado do capital (Bobbio, 1998, p. 141-3). “A racionalização ou modernização política culmina na formação do sistema político liberal, que historicamente coexiste com o Capitalismo”. Mesmo na definição fraca (*subsistema*) depende de fatores extraeconômicos, une-se intimamente à democracia moderna e ao liberalismo, igualmente conectados, todos baseados na primazia do indivíduo. O *liberalismo político* estimula as instituições representativas (de participação indireta) na política, com autogoverno, autonomia da sociedade civil e proteção à liberdade individual, e visa a competição entre membros da sociedade para criar uma elite dirigente (Bobbio, 1998, p. 700-2). “Vale lembrar que, para o pensamento liberal, a teoria das elites corresponde a um fato (pode, portanto, ser empiricamente falsificável)”. O *liberalismo econômico* põe a interação econômica dos indivíduos no mercado como elemento central, com base na lei de oferta e procura, e recusa a intervenção do Estado na economia, exceto para proteger o mercado ou gerir bens públicos. *Neoliberalismo* “pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (Dardot; Laval, 2016, p. 17). É o totalitarismo da economia sobre outras esferas da vida, que força “os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns com os outros [...], muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa” (idem, p. 16).

Conceitos recentes dos movimentos sociais, como *prefiguração* e *horizontalidade*, estão no capítulo final, caracterizados na última seção, até por não serem usuais na filosofia política. As demais noções, como dominar, favorecer ou ser desfavorecido, explorar *etc.*, uso conforme o português comum. Falo em elite com critério econômico: a camada rica da sociedade, não a mais culta ou notável em qualquer campo. O modo de escrever sobre o mundo político precisa ser simples. Refiz o texto algumas vezes eliminando termos técnicos e palavras que não pertencem à linguagem popular. O banquete da cultura preocupa-se pouco em distribuir seus restos. Ideias produzidas na universidade deveriam ser mais acessíveis a quem delas precisa, em especial as que se referem à liberdade e à igualdade política efetiva. As breves definições vistas acima sofrem variações de uso, e eu proponho algumas no que segue.

## 1. Formas de democracia

Nada vai mudar se o poder continuar nas mãos de uma minoria privilegiada.

George Orwell, 1984.

Aqui são vistas formas da democracia ao longo da história. Não há uma descrição resumida, apenas pinço problemas e vantagens de cada modelo para retomá-los depois em uma democracia com *igualdade política efetiva*. Não faço história da democracia ou das transformações teóricas. Mostro onde colhi elementos antigos que valorizo ou adapto à proposta que formulo. Elogios não são metas irretocáveis, nem censuras dissecação para compor o Frankenstein da *democracia ausente*. Nas *conceituações preliminares* expus ideias básicas, um pano de fundo. Aqui junto figuras para compor a cena. Como evitar a imputação de mutilar teorias antigas? A omissão gera risco oposto, apropriar-me de noções alheias. Mas não se trata de mera reorganização do passado.

Começo retratando a vida de povos selvagens como *democracia primitiva*: há ordem política horizontal, mostra Clastres. Sem o poder vertical presente no Estado escapa-se à estratificação social, bloqueando a acumulação da riqueza nessas sociedades. O modelo surpreende pelo grau de *igualdade política*, prejudicada por não alcançar a desigualdade entre os sexos. Concluo com a recusa de Clastres à ideia de troca generalizada, de Lévi-Strauss, e à hipotética guerra de todos contra todos, de Hobbes. Ambas desequilibram a identidade interna e diferença externa, mantenedoras da coesão e igualdade desses grupos.

A segunda seção foca na *democracia grega*, que em tese inspira as demais teorias democráticas, apesar dos desvios na união de povo e poder. O que é o povo, como se cria o poder? Há mudança semântica em povo, pela desposseção. Passo então à tese de Kinzler sobre a deformação do teor da reforma de Clístenes, que criou grupos sociopolíticos para barrar a aristocracia e repartir o poder. A ideia de vontades individuais isoladas seria incorreta, foi difundida pelas elites contra a *demoi-ocracia*. Ao fim, noto que a maior participação ainda era excludente, e derivou de necessidades bélicas colonialistas, tornando autossustentável o sistema de opressão dos povos vizinhos, por incluir quem lutava na cidadania.

Na terceira seção falo de *democracia moderna e poder popular*. Após nota histórica, comento a anti-igualitária Constituição dos EUA, que cerceia o povo e suas assembleias comunais, centralizando o poder com representação política elitista. Antes havia igualdade política entre

os colonos brancos, rompida pela *cidadania ativa* de caráter oligárquico. Observo a seguir guerras favorecendo pouca gente, como no ataque indevido ao Haiti, o primeiro de série interminável. Depois examino a Revolução Francesa. Pobreza e fome disseminadas levam à revolta gente sem experiência em governar a si mesma, mas a descentralização do poder fracassa por outras razões, como pressões do povo faminto que não encontra em renovadas assembleias constituintes saída para a fome. Oponho-me a Arendt, que não aceita inserir a necessidade na política, e proponho exercício para solver tais problemas, que persistem com causas e desculpas similares. Concluo criticando a nova aristocracia oriunda da representação política, que desde então domina o mundo.

A próxima etapa trata da *democracia contemporânea*, na qual se consolida o *sistema de representação política centralizado*, sempre com a alegação imprópria de grandes povos e territórios impedirem modelo similar ao grego. O estudo tem duas partes. Foco primeiro nos partidos políticos e suas inadequações como elementos de mediação da vontade popular, pelo controle do poder econômico sobre a representação. Quem menos aparece no parlamento é o povo, por se exigirem qualificações sem sentido, ou pelo domínio dos partidos ao nomear candidaturas. Na segunda parte vejo como vontades populares podem ser articuladas e obstruídas, e nisso recorro à teoria de Laclau. Encerro sugerindo a forma de organização dos novos movimentos sociais, onde a prática da *horizontalidade* pretende dar conteúdo substancial à *igualdade política*.

Na parte final debato a *democracia radical agonística* de Mouffe, onde o conflito é elemento-chave. Fins coletivos são aferidos pelo voto individual, mas contar vontades pesa menos que reagrupar pessoas com estatísticas orientadas à ambição do mercado. Após criticar tais abusos, aponto na *desigualdade política* a fonte do domínio da economia e do descaso com interesses do povo. Destaco pontos da tese de Mouffe, e dela extraio a noção de *igualdade política delimitada*, para mostrar quem é o povo, com dupla consequência: dar conteúdo à igualdade com a prática da *horizontalidade*, e poder às *assembleias horizontais*, onde a participação política ocorre em condição de *igualdade política efetiva*. Tais alterações buscam ir além da simples agregação formal dos grupos sociais, pois concluo que no agonismo de Mouffe o conflito fica no campo das ideias, sem novos métodos para as lutas sociais, para as quais os partidos políticos têm se mostrado um obstáculo. Examino também argumentos de Laclau, e termino propondo aproveitar noções de ambos na construção da *democracia como forma de luta*.

## 1.1. Democracia primitiva

Deter o poder é exercê-lo:  
um poder que não se exerce não é um poder,  
é somente uma aparência.

**Pierre Clastres**, *Arqueologia da Violência*.

Investigo aqui comportamentos sociopolíticos incomuns, talvez a caminho da extinção. Valho-me dos estudos de Clastres para apresentar como democracia o que ele assim não descreve. Seu discurso evidencia uma ordem social sem a estrutura vertical do poder. A análise revela uma forma de sociedade com igualdade política efetiva. A seguir mostro que sem estratificação social não há estímulo à acumulação de riqueza, já que essa não exerceria a função de domínio político, e não tem como crescer forçando outras pessoas a trabalhar para delas extrair mais-valor. Depois aponto a desigualdade entre os sexos como elemento que rompe a igualdade política, deixando as mulheres em posição inferior. Concluo discutindo a rejeição de noções de Lévi-Strauss e Hobbes por Clastres: a troca generalizada ou a guerra de todos contra todos acabariam com a igualdade política da *democracia primitiva*, que exige equilíbrio entre a lógica da identidade e a lógica da diferença.

Democracia primitiva soa estranho, incomum, talvez devido ao hábito de valorizar a forma normativa em detrimento do conteúdo descritivo. Serão vistas razões para que um modelo de sociedade desconsiderado venha antes do regime político desenvolvido pelos gregos, nessa apresentação orientada parcialmente pela cronologia. Pretendo não apenas justificar o uso que faço da expressão como sustentar que propriamente falando é a forma de democracia mais digna do nome, embora em sua simplicidade o dispense. Eu disse previamente que a democracia foi desenvolvida na Grécia. Será que lá a criaram? Acompanho Graeber (2004, p. 87): “Devemos acreditar que antes dos atenienses nunca realmente ocorreu a alguém, em qualquer lugar, reunir todos os membros da sua comunidade para tomar decisões conjuntas dando a toda gente igual direito de falar?”

A referência primária é a obra de Pierre Clastres. Em *Sociedade contra o Estado*, de 1974, ele descreve estruturas sociais de autogoverno igualitário e sustenta que alguns povos primitivos agiam para impedir o aparecimento do Estado. Haverá quem conteste ser possível ir contra o que não existe, nem faria sentido falar em sociedade contra o Estado. Embora formalmente ausente e, portanto, sem conceito constitutivo

claro, como aquele que permite aos indígenas nomear um arco e seus atributos, entende-se aqui o Estado como o poder político acima da tribo. É a tal separação que se opõe a *democracia primitiva*. Para isso não seria necessário tais povos possuírem definição explícita de *Estado*.

Que eu saiba, em momento algum Clastres nomeia tal modo de autogestão pré-estatal como democracia. No entanto, esse é exatamente o caso em que o termo pode ser usado com maior precisão. Clastres avalia que a principal restrição imposta à organização sociopolítica primitiva seria sua aplicabilidade só a populações de tamanho reduzido, justificativa similar aos pretextos contra a democracia direta ateniense. Pode-se alegar imprecisão em aceitar termos como “políticas públicas”, “legalidade” ou “sistema político” para práticas selvagens, protestando abuso ou anacronismo linguístico? Mudem-se as palavras, por exemplo: decisões coletivas, costume e realidade econômica, respectivamente. Isso não altera a funcionalidade conceitual das estruturas sociopolíticas primitivas que elas bem nomeiam. Como diz Clastres (2014, p. 63-82), é incorreto referir-se à vida primitiva como sociedades da escassez ou deficientes em técnica, como se tais povos vivessem na servidão da luta pela sobrevivência, e não nós, seres da civilização ocidental. Passarei ao largo de tais questões. Interessa-me acompanhar o etnólogo apontando que a diferença mais marcante é a transformação da autoridade política.

Na sociedade primitiva não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento da *desigualdade* entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram) [...] Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas (Clastres, 2014, p. 142).

Essas sociedades primitivas sul-americanas têm organização que impede uma pessoa (monarquia) ou grupo (oligarquia) de sobrepôr à maioria. A opção que resta é repartir o poder, mas não há criação de instância à parte, isto é, não se forma o Estado ou instituição que receba delegação para governar. Existem chefes, claro, mas esses não impõem sua vontade, o escolhido “não é chefe de Estado”, não está acima de

ninguém. Para Clastres (2013, p. 218) é determinante o fato de que “o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum *poder* de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. [...] *O espaço da chefia não é o lugar do poder*”. O chefe só comanda de fato em situações de combate, quando a coletividade (e não apenas o chefe) decide ir à guerra.

Não havendo diferenças de poder tampouco ocorre estratificação social. O chefe não recebe tributos ou acumula riqueza pelo cargo. Ao invés, há casos – nas sociedades melanésias – onde o chefe trabalha mais para ter um excedente que possa distribuir e assim manter o prestígio que lhe garante a honra de ser o chefe. Ocupar a chefia gera uma dívida para a pessoa no cargo, não ônus para as demais. “Deter o poder e impor tributo é a mesma coisa”, a obrigação associada à chefia indica quem exerce o controle. A arrecadação de imposto “está ligada à existência de um exército capaz de cobrá-lo, pois a cobrança dos impostos é uma espécie de guerra civil legítima”, afirma Bourdieu (2014, p. 273), surgindo de modo “simultâneo a uma acumulação de capital detido pelos profissionais da gestão burocrática [...]”. Como não se abre “a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros”, remove-se a tentação de almejar ganhos materiais pela instituição de *poder* sobre o grupo. Como “a vontade de igualdade da sociedade poderia se acomodar com o desejo de poder que quer precisamente fundar a desigualdade entre os que mandam e os que obedecem?” (Clastres, 2014, p. 174-7) *A igualdade política* é efetiva:

[...] se as sociedades primitivas são sociedades sem órgão separado do poder, isso não significa, porém, que sejam sociedades sem poder, [...] nas quais não se coloca a questão do político. Ao contrário, é ao recusar a separação do poder em relação à sociedade que a tribo mantém com seu chefe uma relação de dívida, pois *é ela, de fato, que permanece detentora do poder e o exerce sobre seu chefe* (Clastres, 2014, p. 179).

O fato de quase toda a humanidade inserir-se na globalização não a torna contexto melhor ou único. Pode-se pensar com Sloterdijk (2008, p. 37-9) que fora dessa economia há “jangadas de ordem construídas de modo totalmente diferente”. E ele completa: “não é a ‘perda do centro’ que constitui a catástrofe etnológica da época moderna, mas a perda da periferia”. Na apropriação injusta todo lugar “passa a ser potencialmente um endereço do capital”. O divisor entre povos primitivos e a moderna

sociedade de classes reside nesse último termo, na ausência ou presença de estratificação social. Onde foi feita a cisão criando uma classe que não trabalha e vive dos tributos que extrai das demais, como falar em governo do povo? “É contra a ordem natural governar o grande número e ser o menor número governado”, disse Rousseau (1978, p. 84). Um centésimo da população possuir mais da metade da riqueza não condiz com outras condições da democracia, como a necessidade de “bastante igualdade entre as classes e as fortunas” e de “pouco ou nada de luxo”. Lembro Rousseau não por leituras errôneas que levaram ao mito do bom selvagem, mas interligado ao pensamento de Clastres (2013, p. 211):

A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força. A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.

O regime indígena é igualitário política e socialmente. A riqueza é inútil, não se converte em *poder* ou mudança de *status*. “Quem tem o poder pode dizer aos outros: ‘Vocês vão trabalhar para mim’” (Clastres 2013, p. 237). Exigiria grande esforço acumular bens, visto que a ausência de *poder* – econômico ou político – não propicia a *exploração* do trabalho alheio, o que barra a desigualdade (Clastres, 2013, p. 212). Têm-se as bases da democracia: igualdade no acesso ao *poder* e na capacidade de influência nas decisões, sem a existência do Estado.

Em realidade, a questão da origem dessa relação de poder, da origem do Estado, em minha opinião é dupla, no sentido de que há uma questão da parte de cima e uma questão da parte de baixo. A questão de cima é: o que faz que em algum lugar, num momento dado, um sujeito diga ‘sou eu o chefe e vocês vão me obedecer’? É a questão do topo da pirâmide. A questão de baixo, da base da pirâmide, é: por que as pessoas aceitam obedecer, quando um sujeito ou um grupo de sujeitos não

detêm uma força, uma capacidade de violência suficiente para fazer reinar o terror sobre todos? (Clastres, 2013, p. 238)

Por que pessoas aceitam obedecer? E por que há tanto tempo a maioria oprimida submete-se à farsa que promete ser o poder do povo? Lembro os povos primitivos da América do Sul por ser corriqueiro entre eles o empenho na preservação da igualdade, componente indissociável da democracia. Ou, ao inverso, talvez eles simplesmente não aceitem a desigualdade, e não haja nessa recusa maior esforço, por ser prática cotidiana que aprendem vivendo. Nas sociedades arcaicas a deficiência está na diferença de poder dos sexos, pelos distintos papéis econômicos de homens e mulheres. Não ignoro nem tentarei recusar a questão de gênero, alegando que seria anacrônica. As mulheres não vão à caça e à guerra, e não participam de conselhos tribais. Todavia, para Clastres é incorreta a leitura estruturalista de Lévi-Strauss (2012, p. 171) que vê em todos os povos primitivos a objetificação da mulher e “uma oposição entre os sexos”, na qual o feminino seria perdedor permanente. Relações de parentesco e matrimoniais não operam sempre do mesmo modo. Há grupos poliândricos onde a mulher “sabendo muito bem tirar partido dessa situação, não deixa de dividir seus maridos para melhor reinar sobre eles” (Clastres, 2013, p. 138). Há casos em que não podendo conter o ímpeto guerreiro dos homens elas negam-se a ter filhos (Clastres, 2014, p. 274). Contudo, também existem tribos nas quais mulheres sofrem violências, e “não há nada de natural nessa propensão” masculina à agressividade (Descola, 2006, p. 226). O exame de tais nuances é secundário para a questão democrática que me interessa. No âmbito geral há uma desigualdade de *poder* político importante. Sem desculpar a exclusão praticada por selvagens, remediada formalmente há menos de cem anos na maior parte do ‘mundo civilizado’, persiste o desrespeito com a *igualdade efetiva* das mulheres em todo o planeta.

Parafraseando Madison, se selvagens fossem anjos nem haveria política, pois ela envolve conflitos. Embora internamente as tensões não costumem explodir em confrontos, a guerra é parte inseparável da existência das tribos estudadas por Clastres (2014, p. 246-8). Nesse ponto ele critica de novo Lévi-Strauss, para quem “o ser social primitivo é ser-para-a-troca”. Além disso, Clastres (idem, p. 253) contesta a construção do hipotético estado de natureza de Hobbes: o Estado serve para impedir a guerra geral, porém o intuito maior não é preservar a vida das pessoas, e sim alcançar o *poder* e a capacidade de decidir quando o

povo deve morrer por ele, ou pela mão dele, por contrariá-lo. O Estado toma da sociedade o uso da força e dela faz monopólio, empregando essa mesma força quando interessa romper a paz. A sociedade primitiva inverte “o discurso de Hobbes, ela proclama que a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação, ela nos diz que *a guerra é contra o Estado*”. O modo como Clastres concebe a atitude guerreira tem viés schmittiano. A exclusão do *estrangeiro* leva à homogeneidade, garante que a comunidade não cresça demais, prevenindo a união com outros grupos e a formação da nação expandida. Cada tribo barra a desigualdade, segue “*indivisa*”, sem estratos sociais, e fragmentada, sem multiplicação demográfica e territorial (Clastres, 2014, p. 235-7). Em escala reduzida, há semelhança com *O conceito do político*, de Schmitt (1992), da autonomia baseada na distinção amigo/inimigo:

A exclusividade no uso do território implica um movimento de exclusão, e aqui aparece com clareza a dimensão propriamente política da sociedade primitiva como comunidade que inclui sua relação essencial com o território: a existência do Outro é desde o início posta no ato que exclui, é contra outras comunidades que cada sociedade afirma seu direito exclusivo sobre um território determinado, a relação política com os grupos vizinhos é imediatamente dada (Clastres, 2014, p. 236).

Clastres trata dialeticamente possibilidades opostas, a suposição de Lévi-Strauss de uma tendência para ‘trocas de todos com todos’, que favoreceria a amizade geral, e a hipótese hobbesiana da ‘guerra de todos contra todos’. Com Lévi-Strauss perde-se a identificação própria de cada grupo, a “lógica da diferença”. A convivência contínua com os demais, a troca generalizada, gera identificações – é uma “lógica da identidade”, na qual os membros devem ser tratados como sendo iguais. Essa igualação, na qual *se supõe algum princípio de que todas as pessoas poderiam fazer trocas nas mesmas condições*, poria fim à diferenciação, levando ao fim da autonomia e à ruptura das estruturas anteriores, que preservavam a coesão grupal e a igualdade verdadeira até então existentes no grupo (Clastres, 2014, p. 240-1). Num resultado paradoxal, postular a igualdade formal para aproximar o que está separado destrói a igualdade real do que estava unido no isolamento.

Aqui não se trata de psicologia primitiva, mas de lógica sociológica: há, imanente à sociedade

primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita de *antemão* no ser social primitivo; *a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva* e não o fracasso accidental de uma troca malsucedida (Clastres, 2014, p. 241).

Por outro lado, seguindo Hobbes e a “hipótese da hostilidade generalizada” as consequências seriam similares. Uma situação na qual a guerra disseminada substituísse as escaramuças esporádicas – nas quais não há ambições de conquista – tenderia a produzir um quadro com vencedores e perdedores, instituindo a “relação de poder que o vencedor poderia exercer pela força sobre o vencido” (Clastres, 2014, p. 241-2). Isso criaria estratificação social e domínio de territórios amplos, destruindo a igualdade por processo inverso.

No caso da amizade de todos com todos, a comunidade perderia, por dissolução de sua diferença, sua propriedade de *totalidade autônoma*. No caso de guerra de todos contra todos, ela perderia, por irrupção da divisão social, seu caráter de *unidade homogênea*: a sociedade primitiva é, em seu ser, totalidade una. Ela não pode consentir na paz universal que aliena sua liberdade, assim como não pode se entregar à guerra geral que abole sua igualdade. Não é possível entre os selvagens ser o amigo de todos nem ser o inimigo de todos (ibidem).

## 1.2. Democracia grega

Diz agora a qual opinião  
a mão soberana do povo deu a maioria [...]  
Foi do agrado dos argivos  
sem que houvesse uma única voz discordante.

**Ésquilo**, *As Suplicantes*.

Cuido aqui do modelo ateniense, fonte contaminada de governos atuais, pois da nascente grega à democracia moderna a noção de *poder popular* turva-se com aditivos impróprios. Sabe-se que originalmente o

termo democracia une o povo ao poder, mas qual povo, e que forma de poder? Revejo conceitos com intuito de neles explorar aspectos pouco salientados. A ideia de povo ligava-se à posse de terras: a expropriação afasta do poder quem é transformado em *sem-terra*. Em outra época e local a reforma de Clístenes dá terra a quem nela trabalha e recompõe a cidadania de algumas camadas inferiores da sociedade. Após analisar tal mudança, passo ao exame de como se organizava esse poder, apoiado em Kinzl. Dispersou-se a força política barrando o domínio oligárquico e obstruindo a centralização do poder, ao distribuir a influência nas decisões a grupos sociais em função da sua localização territorial, e não como indivíduos isolados. As pessoas sabiam quem eram suas iguais, pois conviviam com elas. As elites teriam difundido o que era praticado de forma errônea, para atacar a *demoi*-cracia. Encerro lembrando a baixa participação política, pela exclusão da maioria da população. A pequena inclusão ampliou exército e marinha para explorar povos vizinhos, pagando o alargamento da cidadania. Já na origem defende-se igualdade política como privilégio, e uma liberdade que para existir escraviza quem a sustenta. Para entender isso é preciso “recuar para melhor saltar” (Vidal-Naquet, 2002, p. 172), recordando o salto, como faço a seguir.

\*

a) Primeiro, a filologia mostra alterações no significado do termo, envolve completa reviravolta semântica, como se vê na pesquisa de Keane (2010, p. 55-7), fonte do relato abaixo. A democracia ateniense, surgida no século VI a.C., deve a parte inicial do seu nome à civilização micênica, a uma palavra que pode ser transliterada como *dâmos*, usada pelo menos mil anos antes do seu reaproveitamento pelos gregos. *Dâmos* tinha a conotação de território e posse de terras, referindo-se tanto a regiões geográficas e coletividades que aí viviam quanto às pessoas com propriedades. Esses agrupamentos agrários formavam conselhos que cuidavam basicamente de assuntos locais, sem maior autonomia, devendo apelar ao monarca quando outros ameaçavam suas terras. Afora a pouca independência e a confusão referencial entre os proprietários e sua ordem social, o *dâmos* agia como instituição política, expressando publicamente decisões tomadas em conjunto. “Em torno de 1200 a.C., o significado de *dâmos* sofreu uma inversão diretamente ligada às convulsões que marcaram o fim do período micênico”. Sendo derrotados, muitos perderam suas propriedades, mas “eles continuaram a ser chamados de *dâmos*. A velha palavra não trocou somente de significado. Ela trocou lados políticos” (Keane, 2010, p. 57). Escrita de

modo diferente ao passar da linguagem pictográfica micênica para o alfabeto grego, o termo *dâmos* deixou de nomear proprietários:

[...] ele veio a possuir a nova conotação de ‘sem terra’, ‘o povo do campo que é pobre’. Ou seja, a palavra *dâmos* [passou a se referir] a massa do povo que não tinha propriedade e, portanto, não pertencia ao grupo da classe superior dos ricos proprietários (os *gaiadamos*, como se chamavam em Esparta<sup>11</sup>) que agora exerciam o poder político – sobre o *dâmos* (ibidem).

Extraio duas observações da evolução lexical dada por Keane, que reterei para uso posterior: (1.2.a1) a delimitação de quem pertence ao *povo*, o conceito de *povo*, depende de quem está no *poder*, em especial quanto ao *direito político* de participação; (1.2.a2) a exigência de posses para ter *poder* político, *como demonstração de capacidade para desempenhar funções públicas*, reflete o uso que alguns fazem desse mesmo *poder* para excluir os demais.

\*

**b)** Um segundo problema relativo ao *dêmos* no vocábulo democracia é exposto por Kinzl e envolve duas possíveis interpretações do componente semântico. Por um lado, Kinzl (1978) destaca que outras palavras compostas da mesma maneira, como gerontocracia, dulocracia, plutocracia *etc.*, indicam uma parte que governa excluindo as restantes, o que seria antidemocrático. Cabe perguntar: quem o governo do *dêmos* exclui? A questão parece estranha, mas tem afinidade direta com o pensamento de Mouffe, como se verá. Por outro lado, Kinzl avança uma hipótese que descreve de modo consistente a reforma empreendida em 508 a.C. por Clístenes, o qual rompeu o tradicional sistema de divisão clânica que propiciava à rica e antiga nobreza de Atenas, por relações de influência, o governo da cidade<sup>12</sup>. Clístenes instituiu dez novas tribos<sup>13</sup> (*phylai*), estendendo a cidadania a muito mais atenienses, criando 139

<sup>11</sup> Reparar na composição do termo de Esparta, no qual se repõe aquilo que se tirou do *dâmos* micênico: *gaia* [terra] + *dâmos* [povo], povo com terra.

<sup>12</sup> Antes disso, “os grandes líderes [... dos] clãs suprarregionais tinham sido capazes de exercer influência muito maior nos negócios do Estado do que eles fariam na nova ordem” (Kinzl, 1977, p. 205). É evidente que Clístenes teve que angariar apoio entre a elite para aprovar as novas regras – que tratavam da atribuição de direitos políticos, i.e., quem era cidadão –, daí ter sido preservado o poder do Areópago, só modificado em 462 a.C. (Kinzl, 1977, p. 222).

<sup>13</sup> Traduzir *phylai* como tribos é errôneo (Vidal-Naquet, 2002, p. 172), não há ancestralidade comum, e sim congregação eleitoral. Ver também (Hammond; Scullard, 1970, p. 830).

*demoi* (Keane, 2010, p. 893). “A introdução da administração da Ática baseada nos *demoi*” foi determinante “no desenvolvimento da política e da sociedade nos séculos seguintes em Atenas” (Kinzl, 1977, p. 203).

Clístenes fez uma manobra de *gerrymandering*<sup>14</sup>, antes que essa expressão despontasse na história, mas com intenção oposta quanto aos votos, querendo impedir que alguém os controlasse: por isso, reuniu em cada tribo pessoas oriundas da costa, da cidade e do campo. Conseguiu o que Madison julgava impossível, ao obstruir a ação das facções. O *dêmos* em Clístenes é a base para o governo. Daí Kinzl (1978, p. 325) dizer que a democracia não é o governo do povo unificado (*dêmos*), mas dos ‘povos dos distritos’ (*demoi/demes*). O regime teria depois ficado conhecido como governo do povo com objetivo pejorativo, para dar-lhe denominação negativa, por ardid daqueles que combatiam a extensão do poder a maior número de cidadãos. Kinzl (1978, p. 321) diz que se criou o termo democracia com conotação positiva em defesa da reforma de Clístenes, tal qual o sentido favorável de início dado ao comunismo, nome deturpado pelos adversários: é “fenômeno bem conhecido que um ‘ideal’ pode ser virado ao contrário pela boca de oponentes políticos”. Entre tais críticos encontravam-se pensadores aristocratas como Platão e Aristóteles, cujos ataques à *demoi*-cracia contribuíram para deformar a compreensão daquilo que a nova palavra queria expressar. Como mesmo a ideia mutilada era forte, melhor que a opressão, o que os detratores do governo dos *demes* fizeram foi dar vida longa à figura artificial.

Partindo da crítica ao significado do *dêmos*, novamente colho duas formulações. (1.2.b1) Primeiro, não penso ser antidemocrática a noção de que democracia é poder exercido por uma parte da população que exclui outra do governo. Defendo aquilo que Kinzl [1978, p. 322] julga contraditório: considero que o *dêmos* não precisa incluir todas as pessoas no governo, notoriamente quando a fração menor quer oprimir a maior. Nem por isso precisa a maioria ser contra qualquer parte. A oposição ocorre ou não em função das intenções manifestas, preservados iguais direitos à disputa pela hegemonia, conforme defende Mouffe<sup>15</sup>. Opor-se a objetivos alheios não é negar a liberdade. Na reorganização das tribos (*phylai*) por Clístenes e na reforma de Efiltes – sem excluir as elites, diferentemente do que essas faziam com os mais pobres – o que se obteve foi a vitória contra princípios defendidos pelos ricos. Ser

<sup>14</sup> O termo *gerrymandering* provém de um artifício desenvolvido por Elbridge Gerry em 1812, quando governava Massachusetts. Ele redesenhou os distritos eleitorais para conquistar majorias. No mapa, parecia uma salamandra (*salamander*, em inglês). Daí Gerry + mander.

<sup>15</sup> Tema ao qual volto na seção 1.5, *Democracia radical agonística*.

um *sem-terra* é motivo suficiente para se opor aos interesses dos ricos *gaiadamos*. É razoável conceber uma parte que combate interesses de outra, entendendo tal atitude como luta para escapar à opressão. De fato, isso é próprio da política e, por extensão, da democracia. (1.2.b2) O segundo ponto é preservar o conceito de democracia que Kinztl defende. Tal reconstrução, que não privilegia o indivíduo, mas *agrupamentos organizados localmente*, abre alternativas às versões corrompidas de democracia, num rumo próximo do anarquismo de Bookchin (2015).

\*

Segundo Vidal-Naquet (2002, p. 184) o primeiro registro no qual “o termo *dêmos* e o verbo *kratêin* se aproximam” é nas *Suplicantes*, de Ésquilo: “Diz agora a qual opinião a mão soberana do povo (*démou kratôusa khêir*) deu a maioria”. A cena é a assembleia pública reunindo quem tinha *poder* para decidir. Não se supõe a presença de todos, nem representação de pessoa ausente, quem tivesse interesse comparecia. Notável a maioria virar unanimidade, como se vê na epígrafe da seção.

Então, participar era essencial, e ao mesmo tempo um privilégio. A inclusão na cidadania foi muito ampliada por Clístenes; contudo, continuou sendo um direito de uma minoria: a maior parte da população permaneceu excluída, cerca de noventa por cento das pessoas, entre mulheres, escravos e estrangeiros (metecos), primeira grande deficiência do modelo ateniense. Mas é no mínimo sinal de parcialidade apontar as exclusões da democracia grega para invalidar a experiência, quando se sabe quão aplaudidas foram as duas revoluções do século XVIII, que nada fizeram para incluir as mulheres. Os EUA excluía ainda pessoas escravas ou de baixa renda; a França, os pobres, isto é, a maioria, devido às posses mínimas para ser eleitor ou elegível. Na Inglaterra havia igual critério (Dahl, 2012, p. 83-4). Falha grave pouco lembrada é a relação entre democracia e imperialismo (Vidal-Naquet, 2002, p. 179-80). Ao espoliar vizinhos Atenas pôde pagar pela ida a assembleias. Ampliar a cidadania fez crescer seu exército e marinha, criando prosperidade pela guerra. “[O] bem-estar do *dêmos* ateniense e as suas obras dependem, numa parte não calculável, mas nem um pouco desprezível, dos recursos fornecidos graças ao controle [...] de seu domínio marítimo”.

A democracia grega era *oligarquia ampliada*. Após Clístenes, os “chefes de numerosas casas podiam agora assegurar com maior independência grande influência no nível local”, obstruindo a formação de um “corpo de seguidores suficientemente grande e poderoso” para amparar as pretensões de tiranos (Kinztl, 1977, p. 205). Mas ao excluir a

maior parte do povo, a *demos*-cracia gerou um sistema de fragmentação com *pequenas oligarquias setorizadas* agindo em concerto para dominar a maioria do povo, que não tinha voz nem participava do governo.

### 1.3. Democracia moderna

A nossa unidade é o Estado, e nós,  
os que nos unimos, formamos a nação. [...] Tudo o que de desumano ou ‘egoísta’ possamos ter é rebaixado à condição de ‘coisa da esfera privada’, e separamos claramente o Estado da ‘sociedade civil’, onde reina o ‘egoísmo’.

**Max Stirner**, *O Único e sua propriedade*.

Continuo a buscar traços propícios ou nocivos ao *poder popular* na democracia. Após breve indicação histórica, examino como ressurgiu o ideal democrático. A guerra de independência dos EUA produz uma Constituição anti-igualitária. As elites extinguem a influência coletiva de assembleias comunais, centralizam o poder político e criam a seletiva representação política. *O federalista* é a primeira grande campanha de imprensa com que ricos fazem a gente pobre aceitar o que a prejudica. A União tira poder do povo e o dá a representantes que não são eleitos pela maioria, mas por homens brancos cujas posses lhes conferem *cidadania ativa*. Quem pagava impostos sem votar – causa declarada da revolta contra a Inglaterra – era lesado pelo uso de verba pública na guerra ao Haiti, com fins privados. Esses são temas iniciais dessa seção. Depois analiso a Revolução Francesa: a desigualdade socioeconômica e a falta de práticas de autogoverno, e trato da chance perdida de descentralizar. Após, contendo noções de Arendt opostas à inclusão da necessidade na política, e como isso impactou na legitimidade da Assembleia Nacional, e ensaio solução política para problemas econômicos: a fome e exclusão social. Ao fim, há crítica curta da democracia com viés aristocrático que resultou do modelo representativo instituído dos dois lados do Atlântico. Como dito antes, saliento alguns tópicos porque voltarei a eles.

Da Antiguidade aos tempos modernos há enorme lacuna nas práticas de autogoverno. Poucas experiências e teorias atribuem o poder ao povo, como a *Política* de Althusius, em 1603, mas nenhuma proposta marca a história da democracia antes da ideia ressurgir no século XVIII. Destacam-se alterações geopolíticas parcialmente presentes na Europa já antes da fragmentação e posterior queda do Império Romano: cisão do

poder em secular e temporal, aquele apoiado nesse; sobreposição das instâncias de autoridade num mesmo território; imposição da servidão à maioria das pessoas; dispersão geográfica de domínios sujeitos a um senhor único. Teorias políticas como as de Althusius, Bodin e Hobbes tentam reordenar a situação: surgem “as ideias tipicamente modernas de Estado-nação, da unidade do povo como união de iguais e de um poder soberano” (Michel-Muniz, 2012, p. 17). A rápida descrição histórica visa situar o argumento usado para justificar a transformação imposta à democracia. A instituição da *representação política* seria indispensável em função da ampliação territorial e populacional dos agrupamentos sociopolíticos, alegação repetida sem demonstração adequada, pois se apoia na impossibilidade de garantir a centralização de decisões com a presença de todas as pessoas, sem fundamentar a necessidade do *poder* concentrado. Toma-se o dado ou factual como inelutável, empregam-se os efeitos como razão das causas: como todo o povo não se pode reunir em um mesmo local, a representação política passa a ser imprescindível. Discutirei tais questões no último capítulo. Por ora, discordo desse tipo de determinismo vicioso, lembrando com Arendt (1988, p. 188) que se poderia “chegar à conclusão de que havia menos oportunidade para o exercício da liberdade pública na República dos Estados Unidos, do que houvera nas colônias da América Britânica”, devido ao novo formato representativo. A disposição constitutiva diferente justificaria a adoção do nome de república, em vez de democracia, segundo Arendt (ibidem).

Platão e Aristóteles atacam Clístenes com um espantinho. Não foi o sistema de distritos (*demoi*) que ressurgiu, mas a deformação moldada pelos filósofos. As revoluções por liberdade desfiguram a democracia ao trazê-la à vida com apêndice elitista excludente: a representação política tem sérias restrições à participação da maioria. O método *desvirtua* a democracia. Ironicamente, baseia-se na *virtude* de um “corpo seletivo de cidadãos” (Arendt, 1988, p. 190). Sublinho dois comentários de Arendt, por integrarem a noção de *democracia apresentativa* que defendo:

[...] a antiga distinção entre governantes e governados, que a revolução se dispusera a abolir com o estabelecimento de uma república, afirma-se novamente; mais uma vez, *o povo não é admitido na esfera política*, mais uma vez a tarefa do governo torna-se o privilégio de uns poucos, aos quais fica reservado o direito de exercer, com exclusividade, ‘suas virtuosas aptidões’[...]. O resultado é que o povo ou mergulha na ‘letargia, que

é a precursora da morte para a liberdade pública’, ou *‘mantém o espírito de resistência’ contra qualquer governo que tenha sido eleito*, uma vez que o único poder que lhe resta é ‘o poder residual da revolução’ (ibidem, os grifos são meus).

a) A Constituição Norte-Americana (1787) reorganiza o poder. A criação de forma de governo, nação e lei maior em atos entrelaçados foi mudança revolucionária, levando a outra *legitimação da autoridade*. Mas revolução real no continente americano fez Toussaint Louverture, libertando o Haiti e o povo negro da escravidão. A vitória contra seus opressores tornou evidente quão vazio era o louvor da liberdade como direito humano, alardeado na França, a qual por muito tempo tentou retomar a ilha. Até o exército enviado por Napoleão foi vencido<sup>16</sup>. Não foram os únicos republicanos a aplicar ideais democráticos conforme a cor da pele. Bolívar “disse certa vez que uma revolta negra era ‘mil vezes pior do que uma invasão espanhola’”. Só mudou de ideia depois de buscar refúgio no Haiti (1816) e obter ajuda militar<sup>17</sup> “em troca da promessa de terminar com a escravidão em todos os territórios libertados” (Anderson, 2008, p. 86-7). Devido à “homogeneidade [...] da sua classe dominante” e ao “confinamento de grande parte das ‘classes perigosas’ na escravidão”, os EUA criaram uma “estrutura estável”, a qual “tomou a forma de uma ‘democracia da raça superior’ e de um Estado racial”, como frisa Losurdo (2014, p. 150). Quanto ao Haiti, os estadunidenses cometeram afronta maior, já que o assunto não lhes dizia respeito. Washington deu ajuda financeira para combater a revolução<sup>18</sup>, em 1791. O mesmo fez Jefferson<sup>19</sup>, em 1801, oferecendo apoio para a

<sup>16</sup> O Haiti era a colônia mais lucrativa do mundo, superando as Treze Colônias Britânicas. Produzia café e 75% do açúcar mundial, cujo comércio a França controlava com enormes lucros. A população era composta de 90% de pessoas negras escravizadas, das quais um terço morria antes de completar o terceiro ano de trabalho. Ver Para um pequeno resumo, ver <<https://frenchcrazy.com/2013/09/the-haitian-revolution.html/>>. Acesso em 04/05/2017. Na fase do Terror, a Convenção Nacional aboliu a escravidão, em 17 de julho de 1793, mas proferir decretos é diferente de dar-lhes consequência efetiva e duradoura. Toussaint Louverture (ou L’Ouverture) citava a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*.

<sup>17</sup> Bolívar recebeu de Pétion (presidente do Haiti) “sete navios, 6.000 homens com armas e munições, uma máquina de impressão e numerosos conselheiros” (Losurdo, 2014, p. 149).

<sup>18</sup> O codinome de Louverture, o Washington negro, não impediu o Washington real de enviar 700.000 dólares aos opressores, uma pequena fortuna (Matthewson, 1979). Receavam uma revolta escrava nos EUA, e assim acrescentaram outro crime ao que praticavam em seu território. Sobre o tema, consultar a tese de Carl L. Paulus (2012).

<sup>19</sup> Jefferson contraria com hipocrisia o que diz em cartas (Jefferson, 1979, p. 27-29): “o direito das nações ao autogoverno [era sua] estrela polar”, ou ao desejar a independência das colônias latino-americanas. De nada valeu a aversão que tinha pela escravidão (idem, p. 8-10).

reconquista do Haiti. A agressão à nação livre mostrou que invocar as “bênçãos da Liberdade para nós mesmos e nossa Posteridade” não era descuido pronominal no preâmbulo da Constituição dos EUA, mas que não incluíam outros povos. A Constituição foi fiel ao modelo ateniense só ao excluir gente escravizada, embora a Declaração de Independência reclamasse da “longa série de abusos e usurpações”<sup>20</sup>.

O pretense igualitarismo protegia a propriedade privada dos descendentes de europeus (Hamilton; Jay; Madison, 2001, p. 43), porém matava indígenas para roubar terras, não concedendo aos bens dos nativos o resguardo que reclamava para si. Há contraste com a revolução francesa, cujo esbulho atacou poderosos, não os fracos<sup>21</sup>. O direito natural do liberalismo clássico, usual na defesa da nova Constituição, parece subentendido e extrapolado aqui. Para Locke (1978, p. 52), como os indígenas não se juntaram “ao resto dos homens no consentimento do uso do dinheiro comum”, e possuíam terras extensas que o filósofo julgava mal aproveitadas, era justo vê-las como desocupadas. Repetiu-se o destino do povo micênico, com o surgimento de novos *gaiadamos*, e a conversão dos antigos donos em *sem-terra e sem poder*. Veem-se causas da desigualdade sociopolítica das Américas. Os males das democracias vêm da teoria que as apoia. A falta de *igualdade política efetiva* tem raízes históricas. Daí decorre a justiça social de políticas de inclusão, como cotas reservando vagas para pessoas negras, indígenas ou pobres. Tratar agora de modo igual quem foi tornado desigual demanda conceder proteções adicionais, ao invés de lançar sobre tais pessoas a violência do Estado. Voltarei a isso ao examinar *ações afirmativas*.

Não foi só o desprezo a outras etnias que deu à Constituição dos EUA caráter antipopular. Instituições descentralizadas com que o povo geria questões públicas sofreram redução de poder, (1.3.a1) em prol de instâncias superiores, estaduais e federais<sup>22</sup>. Decisões coletivas sobre a vida comunal passaram a fóruns distantes, sem existir bom transporte<sup>23</sup>. Os fundadores dos EUA receavam as *massas populares* e agiram para obstar sua ação. Um objetivo central de *O federalista* é defender a União

<sup>20</sup> A Declaração de Independência queria para os colonos o que negava aos povos que oprimia. Disponível em <http://www.ushistory.org/declaration/document/>. Acesso em 04/05/17.

<sup>21</sup> Considerando apenas a França, e não as suas colônias, como o Haiti, evidentemente.

<sup>22</sup> “Quando, depois, os reis da Inglaterra reclamaram sua parte da soberania, limitaram-se a tomar o poder central. Deixaram as comunas no estado em que as encontraram; hoje as comunas da Nova Inglaterra estão sujeitas ao Estado; mas no princípio absolutamente não o eram, ou mal chegavam a sê-lo” (Tocqueville, 1987, p. 57). Tocqueville não pesa devidamente a perda dessa riqueza política no modelo representativo centralista da Constituição.

<sup>23</sup> Em 1830 surge a ferrovia nos EUA. Só após 1850 há maior expansão da malha ferroviária.

forte, razão pela qual há ênfase na ideia de república, não na democracia plena. Embora se inspire na democracia grega, a *facção* vitoriosa rejeita a participação popular (1.3.a2), como se nota nas críticas às assembleias e repúblicas ancestrais. É bastante improvável que pessoas ocupadas em cuidar da própria vida e dos assuntos da coletividade fossem votar a criação de impostos para gastar recursos atacando o Haiti, país que não os ameaçava nem lhes fizera nenhum mal. Eu disse desde o início que me interessam aspectos julgados secundários. A primeira revolução real das Américas, façanha de negras e negros no Haiti, sequer é lembrada. Colonos não buscavam atacar outro povo, mas dão suas vidas e perdem poder com a União. Nas catilinárias do *Federalista* contra assembleias populares, percebe-se que elas são retratadas como *massas* sem ordem, e há reservas similares em Arendt (1988, p. 146), sobre inconvenientes da “força pré-política natural da multidão”. As práticas políticas comunais eram o oposto de qualquer desordem. Ao insistir para que a União se organizasse debaixo para cima, Jefferson (1979, p. 29) contestava o “partido tão falsamente denominado de federalista”. Repetiu-se a tática usada contra Clístenes. Os constituintes criaram um espantinho sem os traços em operação nas assembleias comunais. Esse o “tesouro perdido”, para Arendt (1988, p. 191): “a não incorporação dos municípios e das câmaras municipais, fontes originais de toda a atividade política do país, equivaleu a uma sentença de morte contra essas instituições” (1.3.a3). Os EUA não fundaram uma república democrática. Faltou ao menos o que Jefferson (1979, p. 36-40) chama de (1.3.a4) “puras repúblicas elementares”, instâncias primárias de organização, para que (1.3.a5) “cada homem seja um participante” no poder do Estado por meio de conselhos locais. A “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (Arendt, 1988, p. 175).

\*

**b)** A segunda fonte da democracia na era moderna é a Revolução Francesa de 1789. Embora apenas 10% das pessoas vivessem no campo sob servidão, as famílias camponesas não tinham terras suficientes para a subsistência, mesmo quando as áreas cultivadas lhes pertenciam, algo nem tão raro. A falta de alimentos gerava inflação, agravando o quadro. Como tudo que pessoas pobres tinham ia para comer, não havia procura por ofícios de camadas urbanas inferiores, que assim também passavam fome. A ausência do laço servil não eliminou obrigações tipicamente feudais, correspondentes à taxação indireta, visto serem substituídas por pagamentos em dinheiro – como as *banalidades*, a *corveia* e a *gabela* –,

além dos impostos diretos – como a *talha*, a *capitação* e o *vingtième*. Tudo isso é bastante conhecido, não discutirei em detalhes. A *classe trabalhadora rural* ficava com um quinto do que produzia, vivendo na penúria. O *estamento* camponês era 80% do povo francês (Hobsbawm, 2007, p. 89). Clero e nobreza – primeiro e segundo *estamentos*<sup>24</sup>, menos de 2% da população – viviam no luxo e abundância, sem trabalhar, cercados de privilégios, incluindo não pagar tributos e ocupar todos os cargos públicos com rendas relevantes. Quem controlava a riqueza era *de fato* livre, diz Arendt (1988, p. 39): “livres de todas as preocupações com as necessidades da vida”. O afastamento forçado da esfera pública, monopolizada pelas elites, privava a gente excluída de experiências de autogoverno. Havia extrema desigualdade sociopolítica, ao contrário das lutas travadas no Novo Mundo. Tais fatores pesaram nos resultados das propostas democráticas dos dois lados do Atlântico, no desenvolvimento dos processos, e devem ser ponderados na análise filosófica.

Como a assembleia dos Estados Gerais ligava-se aos *estamentos*, as pessoas *exploradas* eram a maioria minoritária, oximoro denunciador do abuso dos ricos. A situação mudou com a ascensão da burguesia enriquecida, que ocupou quase todos os assentos destinados ao Terceiro Estado, e não estava disposta a aceitar papel passivo: não almejava nada revolucionário, queria hegemonia, e nisso não diferia muito do objetivo das elites dos EUA. O contraste com a vida nas colônias britânicas era enorme, não os interesses dos que se apresentaram como representantes do povo. Hobsbawm (2007, p. 91) traça retrato claro da cena francesa:

E a assembleia representativa que ela vislumbrava como o órgão fundamental de governo não era necessariamente uma assembleia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica

---

<sup>24</sup> A noção de um *parlamento* formado pelas três classes ou *estamentos* – clero, nobreza e povo – é muito antiga, não sendo invenção inglesa, como se repete tantas vezes, mas do rei Alfonso IX, de León, região ao norte da atual Espanha, em março de 1188. Evidentemente, começa também aí a ideia de *representação política* no Ocidente, talvez derivada da prática muçulmana do *wākil*, por meio da qual uma pessoa representava os interesses de outra. Nessa época quase toda a península ibérica estava ocupada pelos mouros, e a criação de Alfonso IX visava justamente angariar apoio para reconquistar territórios (Keane, 2010, 169-190). Contudo, tal representação nada tem a ver com democracia.

das suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa. Mas no geral, o burguês liberal clássico de 1789 [...] não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários.

O imprevisível e acelerado rumo dos acontecimentos espantou a Europa, “com a multidão em marcha, o seu avanço avassalador [...] aparecendo pela primeira vez em plena luz do dia”, não havia como conter os “pobres e oprimidos” (Arendt, 1988, p. 39). Se a burguesia planejara reforma controlada, acabou surpreendida quando miseráveis acreditaram que tudo era possível, que se ofereciam sonhos de liberdade. Não lhes pareceu mero jogo formal de etiqueta social, no qual alguém finge dar algo que se deve agradecer sem aceitar, como diz Žižek (2014, p. 129). Livres da subordinação à elite, entrou em pauta libertar-se da opressão da necessidade. Daí ao Terror foram poucos passos. Sabe-se da instabilidade dos governos nos dez anos da Revolução Francesa. Ainda assim, teria ela criado a base para a democracia? A quem e o que deve contemplar uma democracia? Discordo de Arendt (1988, p. 90) quando ela restringe a questão ao falar na “avalancha dos pobres”, graças à qual “a necessidade invadiu o domínio político”. O problema é tornar real e abrangente o que era limitada oferta simbólica, como exposto por Žižek. É um dos momentos em *Da revolução* em que Arendt parece engajada na Guerra Fria, afirmando nada “ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos”. Não defendo totalitarismos, nem me oponho à ideia dela de evitar imposições, a força da necessidade. A política deve ser espaço de negociação. O ponto é não deixar de fora exigências mínimas que compõem a necessidade (1.3.b1). Senão, o Estado servirá à proteção de privilegiados, reprimindo com o monopólio da violência os não incluídos, como ocorre desde que alguns disseram: “temos o poder e vocês vão obedecer” (Clastres, 2013, p. 237). Isso faz da oferta da democracia de dar *poder* ao *povo* “um gesto que é feito para ser recusado” (Žižek, 2014, p. 129). A solução não deve ser ‘esperar o bolo crescer para só então poder dividir’<sup>25</sup>. Como resolver

---

<sup>25</sup> É uma ideia recorrente da riqueza contra a pobreza. Aparece, por exemplo, em Serge Audier: “Todas as intervenções do governo pareceram melhorar as condições da maioria, mas para isso não há outro meio senão aumentar a massa dos produtos que devem ser partilhados” (Dardot; Laval, 2016, p. 78). Durante a ditadura militar de 1964 pregava-se o mesmo engodo, proposta que renasce com a *trickle-down economics*, o gotejamento da riqueza.

o impasse? Quando é justa uma *democracia contra o Estado*, no sentido de *poder popular* contra a opressão de quem controla o Estado?

A descentralização aprovada após mais de dois anos de trabalho pela Assembleia Constituinte tinha alcance democratizante. A escolha pela fragmentação do *poder* evidenciava dupla oposição com as colônias britânicas, onde *conselhos comunais* foram desvalorizados, instituindo a representação centralizada. Na França, repartia-se o poder por milhares de comunidades, mas as pessoas não tinham prática em gerir negócios públicos, por tais cargos serem privilégio dos *estamentos* superiores. Arendt (1988, p. 191) observa que a falta de política nas bases impediu eleições amplas à Constituinte, enquanto a revolução desencadeou a formação das seções da Comuna de Paris e de sociedades populares, embora nenhuma delas participasse da Assembleia. A insatisfação com o resultado da primeira Constituinte, e a insistência em eleger novas assembleias para refazer os trabalhos, privaram a Revolução Francesa de governo estável. Veio a Convenção, de 1792 a 1795, e o Diretório, até 1799, com crescente concentração da autoridade em poucos líderes. Ao desvirtuar a Constituição de 1791 que repartia a soberania, a democracia converteu-se na nova forma hipócrita do *poder*, e a República sofreu a luta interna das facções pela conquista da simpatia das ruas. Penso que as crises decorriam de dois graves problemas. (I) A legitimidade dos representantes dependia do apoio das *massas populares*, que ansiavam pelo fim da fome. (II) Pensar que o parlamento faz uma democracia é raciocínio vicioso. “Essa maneira de pensar sobre o aparecimento da democracia na Europa é um erro claro”, observa Keane (2010, p. 189). É fundamental saber *o que* ou *quem* está representado. A Assembleia incluiu estratos inferiores do povo, mas não havia representação ampla, só ‘homens ativos’ das cidades e do campo que tinham renda própria. Deixo tal questão de lado para cuidar da primeira: não quero debater falhas da representação<sup>26</sup>, mas reivindicações das *massas populares*.

---

<sup>26</sup> Em 1789 a representação do *Terceiro Estado* era composta, segundo Mignet (2006, p. 46) de 2 religiosos (protestantes não tinham assento no *estamento* do clero), 12 aristocratas (*noblemen*), 18 magistrados municipais, 200 membros de comarcas, 212 advogados, 16 médicos, 216 comerciantes e agricultores. Uma vez que 80% da população estava na classe camponesa, essa formação representativa era tão injusta quanto a que concedia mais da metade das cadeiras (valendo 2/3 dos votos) ao clero e à nobreza, embora eles fossem menos de 2% dos habitantes da França. A Constituição de 1791 era elitista, mas em teoria bem menos do que antes, não havia mais privilégios para os dois primeiros *estamentos*. Mas as “classes pobres não tinham direito ao voto. Dos 26 milhões de habitantes, só uns 4 milhões foram considerados eleitores” (Becker, 1972, p. 428). Isso representava pouco mais de 15% da população.

(I) Quanto à impossibilidade de encontrar solução para “a força da necessidade elementar”, acompanho Arendt (1988, p. 87) em relação aos efeitos danosos disso, é o primeiro problema acima arrolado. Porém, discordo dos argumentos e conclusões que ela deriva daí. Antes de tudo, rejeito a ideia de que “o furor é, na verdade, a única forma em que o infortúnio pode tornar-se ativo”: usar a *democracia contra o Estado*<sup>27</sup> seria mais producente. Há mais dois pontos em que divirjo: inserir a necessidade no campo do *político*, e à persistência da desigualdade econômica e sociopolítica. Arendt (1988, p. 88-9) sustenta que a “revolução, ao se voltar da fundação da liberdade para a libertação do homem do seu sofrimento, rompeu as barreiras da resistência e liberou as forças devastadoras do infortúnio e da miséria”. Ela segue dizendo que a pobreza sempre afligiu a humanidade. Aponta a intensidade da revolta contra os ricos como mais perigosa do que aquela contra os opressores. E fala em impotência e fúria dos infelizes revoltados, cujo “objetivo consciente não é a liberdade, mas a busca da felicidade”. Inicialmente, a busca da felicidade é um ideal burguês, o sonho de um faminto é comida. Depois, denunciar o maior perigo do “levante dos pobres contra os ricos”, frente à “rebelião dos oprimidos”, é situar-se de novo em patamar burguês. A burguesia buscava o *poder* manobrando para conter o *povo*, que ela repelia, como visto com Hobsbawm. Numa pirâmide social extremamente desigual, como a francesa daquele tempo ou a de sempre no Brasil, unem-se opressão e riqueza. Mostrar a ligação causal entre opressão e miséria é uma razão para partir da *democracia primitiva*. Afirmar a existência da “pobreza desde tempos imemoriais” naturaliza obra humana. Sem-teto dos EUA no século XXI provam que a “maldição” não é só de “todos os países fora do hemisfério ocidental” (Arendt, 1988, p. 88-9). “Não se pode falar de uma *injustiça da natureza* acerca da desigual distribuição de bens e recursos, pois a natureza não é livre e, portanto, não é justa nem injusta” (Hegel, 1996, p. 80). Se não é natural, é humano; e se é humano, é político, garantia Aristóteles. Revolução que deixe o povo sem os benefícios da associação política, ou “das vantagens espirituais da sociedade civil” (idem, p. 266-7) não merece tal nome. Se o fizer, incide no erro de Hegel, ao “abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública”.

Para atender a vontade popular e acabar com a fome a primeira providência seria empregar o *receituário liberal* de Locke para as terras indígenas, quanto a quem tem mais terras do que pode *explorar* (1.3.b2).

<sup>27</sup> No sentido de *poder popular* contra a opressão de quem controla o Estado, acima visto.

Grandes latifundiários como o clero e a nobreza não *exploravam* suas terras, mas a classe camponesa que as cultivava. Mulheres e homens que colonizaram os EUA alcançaram padrão de vida razoável por receber a terra de graça, a terra prometida dos puritanos foi roubada dos *reinos* nativos. Nada custando de início, era possível adquirir uma *plantation* em “termos razoáveis”, soube Moll Flanders quando foi deportada como excedente do capitalismo inglês. Quem migrou investiu economias em equipamentos, sementes *etc.* A necessidade esteve “inteiramente ausente no âmbito [...] da sociedade igualitária americana” (Arendt, 1988, p. 90), pelo *roubo* de terras<sup>28</sup>. A origem da desigualdade e concentração de terras na França não foi o trabalho, a razão justa de Locke (1978, p. 45). A minoria enriqueceu sem *trabalho* próprio, pela *ação* opressiva de apropriação dos frutos do suor da maioria. Faltou à Revolução Francesa desapropriar latifúndios e fazer *reforma agrária*. (1.3.b3) Quanto à fome dos miseráveis, revendo impostos que listei, suponho que deixando à classe camponesa (80% da população francesa) metade do que pagava, ela pouca ajuda imediata precisaria. Faltou a *reforma fiscal*, reduzindo a carga sobre pobres e taxando fortunas. (1.3.b4) Em relação a miseráveis urbanos, as pessoas tendo dinheiro a economia voltaria a operar, pondo em circulação excedentes do campo. Mas para uma safra insuficiente só há duas saídas: divisão igualitária de estoques disponíveis (envolvendo racionamento equânime), e importação, usar recursos públicos para abastecer famélicos. Porém, se a revolução surgiu da crise econômica, não haveria reservas no tesouro nacional. Correto, a dívida pública sugava metade da arrecadação. Para superar e sanar a sangria dos cofres deveria ser feita *auditoria da dívida*, para saber o que merecia ser pago pelo povo, e quais débitos cresceram em benefício privado do primeiro e segundo *estamentos*, ou de credores oportunistas. Essas três medidas conjuntas permitiriam não deixar nenhuma pessoa à margem, para que infelizes (*malheureux*) não se tornassem enraivecidos (*enragés*).

\*

c) A virtude que Madison buscou nos filtros eleitorais parece com o princípio que para Montesquieu (1979, p. 41-3) atua na aristocracia: a moderação, “uma virtude menor” que os põe em respeito mútuo. Porém “como se coibirão” os representantes políticos? A hierarquia política centralizada criou forma aristocrática onde antes ela não existia. (1.3.c1)

---

<sup>28</sup> A apropriação fundiária teve forma diferente no Brasil, pelo sistema das Capitânicas Hereditárias, que de certo modo reproduziu o sistema de feudos europeu, ao repartir todas as terras daqui entre os poucos privilegiados a quem essas foram concedidas.

Excluir da política a necessidade, relegando essa à esfera privada, enquanto aquela garante a propriedade, é cisão injusta. O Estado guarda a necessidade privada da minoria rica, mas a necessidade pública da maioria deserdada fica à mercê do capital, protegido pelo poder público. Afirmar que “a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política”, e a necessidade é “fenômeno pré-político”, como faz Arendt (2005, p. 40), dá a seu anticomunismo viés antidemocrático. (1.3.c2) O pré-político no direito natural de Locke estende-se à propriedade. Mas sem o Estado nem ela nem a vida estariam seguras, apontou Hobbes (1979, p. 74). Kant argumenta que embora se possa “ter adquirido algo exterior por via de ocupação ou de contrato”, somente “a sanção de uma lei pública” tornará peremptória a posse (2011, p. 176-8). Em que medida o Estado surge de fato para proteger a vida? O que é democrático num governo que serve para privar a maioria dos meios de subsistência? A maioria tem dificuldade inata de se sustentar, e a “incapacidade de atingir essa meta não [constitui] falta de liberdade política”? (Berlin, 1981, p. 136) Ou a democracia é o método que removeu encargos econômicos da dominação feudal e elevou a burguesia, mantendo o povo prisioneiro? Não será um instrumento de controle político, que declara *liberdade* e *igualdade* políticas que a teoria não possibilita?

#### 1.4. Democracia contemporânea

[...] parece-me que a liberdade de reunião deve preceder e sobrepujar qualquer forma de governo que confere e protege o direito de reunião.

**Judith Butler,**

*Notes toward a performative theory of assembly.*

Do fim do feudalismo aos atuais governos democráticos não há mudança significativa. Mantém-se o *sistema de representação política centralizado*, graças à utilidade e à motivação alegada: impossibilidade de reunir o povo para deliberar pelo tamanho de populações e territórios. Kelsen acrescenta a divisão do trabalho político como vantagem<sup>29</sup>. A análise divide-se em duas partes. Primeiro discuto aspectos dos partidos políticos, como mediadores da democracia representativa, começando pelas deficiências do modelo, indicando a seguir como a representação política costuma ser controlada pelo poder econômico. Depois falo sobre a ausência do interesse popular em parlamentos, e aponto dois

<sup>29</sup> Volto ao argumento de Kelsen sobre a vantagem da divisão do trabalho político na seção 2.3.

fatores que contribuem para isso: a escolha das candidaturas ser tarefa partidária e a exigência de qualificações especiais para a representação política. Na segunda parte investigo como se apresenta a vontade popular e de que modo pode ser articulada, recorrendo a conceitos de Laclau. Aponto então que governos e partidos políticos lidam com reivindicações populares menos para atendê-las do que para refreá-las ou delas tirar proveito. Conforme fiz em etapas anteriores, assinalo pontos de especial interesse, que serão retomados à frente. Finalizo com curto comentário sobre a alternativa que movimentos sociais baseados na *horizontalidade* defendem, tema que integra o último capítulo.

\*

a) Partidos políticos<sup>30</sup> deixaram de ser prejudiciais à sociedade, como no *Federalista n.º 10* (Hamilton; Madison; Jay, 2003). Há cerca de um século viraram instrumentos eletivos, com os quais se representa a vontade popular. O trono tomado à soberania monárquica não coube ao *poder popular*. Os *muitos* tiveram que eleger *poucos* para ali sentar e falar em seu nome. A vontade do povo, “sem perceber que era subtraída em tenebrosas transações”<sup>31</sup>, foi delegada a representantes, que recebem mandatos temporários, renováveis pelo voto popular com regularidade predeterminada. A prática partidária confere à entrega toque hobbesiano, favorece a perenização dos mandatos. Entronado na máquina do partido, a *pessoa artificial* com *autoridade* para agir “por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito” (Hobbes, 1979, p. 96) tem grande chance de ser repetidamente reeleito e continuar no poder, na mesma função ou candidatando-se (por indicação do partido) a outros cargos.

O fato da eleição, como a doutrina da representação, foram profundamente transformados pelo desenvolvimento dos partidos. Não se trata doravante de um diálogo entre o eleitor e o eleito, a nação e o Parlamento: um terceiro introduziu-se entre eles, que modifica radicalmente a natureza das suas relações. Antes de ser escolhido por seus eleitores, o deputado é escolhido pelo partido: *os eleitores não fazem mais do que ratificar essa escolha*. [...] Caso se queira manter a teoria da representação jurídica, é necessário admitir que o

---

<sup>30</sup> Às vezes, falo em partido em vez de partido político, e abrevio representação política e representante político, usando só a primeira parte desses termos.

<sup>31</sup> Verso da música *Vai passar*, de Chico Buarque, dele próprio com Francis Hime (1986).

eleito recebe um duplo mandato: do partido e dos eleitores. A importância de cada um varia, de acordo com o país e os partidos; no conjunto, o mandato do partido *tende a levar vantagem sobre o mandato eleitoral* (Duverger, 2012, p. 378, os grifos são meus).

Tais deficiências ligam-se às que Miguel (2014, p. 15-7) aponta: “*separação entre governantes e governados*”, “*formação de uma elite política distanciada da massa da população*” e “*ruptura do vínculo entre a vontade dos representados e a vontade dos representantes*”. Miguel acrescenta o desacoplamento entre os compromissos de campanha e a realização das promessas durante o exercício do cargo conquistado. Representantes desenvolvem caracteres de perpetuação e adaptação de dar inveja aos demais seres, talvez pelas impropriedades do processo de seleção oferecido ao povo. Daí tem resultado governos *cleptocráticos*: desvio da coisa pública (*res publica*) para benefícios particulares de quem controla o poder. Tais ganhos possuem duplo sentido: servem ao enriquecimento pessoal e como estratégia de manutenção do poder, pelo uso de recursos e do aparato governamental para a contínua renovação do mandato. Benefícios distribuídos às pessoas são capitalizados como votos, e na arregimentação de cabos eleitorais. Doutra parte, os favores prestados às empresas são tanto pagamento das doações de campanha já recebidas quanto serviço antecipado, demonstração de fidelidade à fonte de financiamento, credenciando o representante a verbas de corporações privadas nos posteriores processos eleitorais. Quem paga a circularidade danosa é o *povo*, de várias formas, desde o uso impróprio dos impostos, passando por investimentos públicos não prioritários, até a mais grave das consequências, que é o controle do Estado pelo mercado.

Falar em *quem controla o poder* não se resume necessariamente à classe política, mas aos grandes interesses do capital que a *empregam*, recorrendo ao artifício da democracia e dos partidos. É um serviço sem contrato formal, sem ônus para os empregadores e muito rentável, como se nota pelo exposto. Definida a confiabilidade subserviente da pessoa eleita, ela ganha um salvo-conduto informal para enriquecer por meio do cargo. No Brasil, ser representante envolve o aristocrático privilégio de ser julgado por seus pares<sup>32</sup>. Com 35 partidos ativos e 61 em formação

---

<sup>32</sup> No Judiciário o caso é pior, devido a esse Poder Público brasileiro fazer opções partidárias. A maioria não percebe que as funções judiciais também pertencem à representação da vontade popular, mas sem que o *povo* possa influir na escolha de quem manda nos tribunais. Talvez por isso os maiores salários da República tenham a desfaçatez de legislar em causa própria,

(registro provisório), qualquer governo deve negociar apoios para ter coalizão estável<sup>33</sup>. A adesão é comprada pelo loteamento de cargos em ministérios, autarquias ou empresas estatais. Tal distribuição é gerida por líderes de cada partido preenchendo vagas no primeiro escalão com apadrinhados, que repartem posições de segundo nível entre quem os apoia, e assim por diante, até ocupar todas as instâncias institucionais com interesses econômico-partidários que pouco ou nada tem a ver com a necessidade pública. Há partidos que são legendas de aluguel, em busca de cargos e dos lucrativos proventos do Fundo Partidário<sup>34</sup>.

Não me alio à sociologia oportunista do ‘jeitinho brasileiro’, de que aqui moram os seres mais corruptos, enquanto veem retidão moral em outros povos. Esquecem que EUA e Europa saqueiam o planeta, mas se definem como de elevado padrão ético, fingindo ignorar a origem da sua riqueza. Discuto a deformação partidária, que não é exclusividade dos países do hemisfério sul ou da política brasileira. Sigo a crítica de Souza (2015, p. 70) a quem estigmatiza o Brasil e vê os EUA “como ‘o paraíso na terra’, um país supostamente sem corrupção, sem ‘jeitinhos’ criados a partir de relações pessoais privilegiadas [...]”. A corrupção da classe política e dos princípios da democracia ocorre mundialmente, num retorno do governo das leis ao governo dos homens (Supiot, 2012, p. 82-3). Um Estado que terceiriza obrigações, no qual “cada pessoa é colocada em uma rede de relações de dependência” revela formas de autoridade e de distribuição de encargos próprias do feudalismo, diz

---

atribuindo-se todo tipo de proventos impróprios: auxílio creche, auxílio educação, auxílio transporte, auxílio saúde... A Lei Orgânica da Magistratura em gestação propõe novas benesses com o dinheiro do povo. É imoral o auxílio moradia de R\$ 4.377,73, num país em que o salário mínimo é de R\$ 954,00 (valores de 2018).

<sup>33</sup> Dados de julho/2017. Mesmo que nem todos os registros provisórios sejam confirmados, há forte tendência a aumentar o caos dessa ‘panspermia’ partidária, inviabilizando maiorias sólidas. Listagem dos partidos atuais, disponível em < <http://www.tse.jus.br/partidos/partidos-politicos/registrados-no-tse> >; a lista dos partidos em formação está disponível em < <http://www.tse.jus.br/partidos/partidos-politicos/partido-em-formacao> >. A sobreposição do que deveria ser representado por cada um é tanta que pelos nomes fica difícil discernir diferenças essenciais. Por exemplo, existe o Partido Verde (PV) e o Partido Ecológico Nacional (PEN), que poderão ter a companhia do Partido Universal do Meio Ambiente (PUMA), do Partido dos Defensores da Ecologia (PDECO) e do Partido Ecológico Cristão (PEC); ou, ainda, o Partido Humanista da Solidariedade (PHS) e o Solidariedade (SD), aos quais poderá somar-se o Partido da Solidariedade Nacional (PSN), que tem registro provisório. Existem outras situações similares, igualmente absurdas. Acessos em 22/07/2017.

<sup>34</sup> Os valores somados de todos os partidos em 2017 oscilam entre 50 e 60 milhões de reais por mês. A dotação orçamentária para o Fundo Partidário em 2017 é de R\$ 609.108.170,03. Os ‘partidos nanicos’ têm receitas anuais pagas pelo povo de R\$ 452.521,87. Dados disponíveis em <<http://www.tse.jus.br/partidos/fundo-partidario>>. Acesso em 22/07/2017.

Supiot. Aqui me interessa o loteamento de cargos e contratos entre representantes e parceiros dos partidos, do tipo que acima referi ao falar do preenchimento de postos-chave nos diversos escalões dos ministérios brasileiros. O dano à esfera pública por negociatas privadas não se restringe à brasilidade, o prejuízo à democracia em cifras absolutas é maior em outras nações, notavelmente nos EUA, e pela interferência de empresas e presidentes desse país. Basta lembrar escândalos envolvendo os dois presidentes Bush, vendo produções do cinema. O nome de um filme sobre a fortuna dessa família já condena o modelo democrático: *A melhor democracia que o dinheiro pode comprar*. Outro, *Os garotos mais espertos da sala*<sup>35</sup>, narra como G.H.W. Bush (pai) usou trapaças da Enron<sup>36</sup> até para minar adversários na campanha presidencial. Quanto à G.W. Bush (filho), ligado a tais fatos como governador, vice-presidente e presidente, as doações da Enron e de seus empregados estão entre as mais vultosas que recebeu<sup>37</sup>. A promiscuidade entre o poder corporativo, parlamentares, assessores de alto nível, forças armadas e democracia tornou-se ainda pior, como se vê em outro filme, o documentário *Iraque à venda – os lucros da guerra* (2006)<sup>38</sup>. Exemplifico alguns desvios da ligação da representação política e dos partidos com a democracia para não parecer que faço acusações sem fundamento, ou que condeno os resultados do modelo partidário a partir da generalização da situação brasileira. Não há espaço para investigar outros países.

Michels (2015, p. 136) narrou o que ocorria a cada líder socialista no parlamento: “em virtude da sua posição ele escapa amplamente da supervisão da gente comum do partido, e mesmo do controle do seu comitê executivo”. Essa atitude origina-se na estrutura hierárquica dos partidos, não importam as doutrinas que cada um defende. *Gente comum* são às bases partidárias: nem gente filiada aos partidos consegue que a pessoa eleita as represente bem. “Ele deve sua independência relativa ao

<sup>35</sup> *Enron, the smartest guys in the room* (2005), de Alex Gibney, baseado no livro com o mesmo nome de Bethany McLean and Peter Elkind.

<sup>36</sup> “O grupo foi um dos principais financiadores da campanha de George W. Bush. Doou cerca de US\$ 700 mil para comitês partidários nos últimos 12 anos. Muitos dos congressistas que hoje investigam a bancarrota da empresa se beneficiaram das doações”. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u37068.shtml>>. Na mesma trama há claro exemplo de interferência e prejuízo imposto pelo controle empresarial de uma democracia a outro país democrático: ver o artigo de David Corn, *Enron and the Bushes*, disponível em <<https://www.thenation.com/article/enron-and-bushes/>>. Acesso em 24/07/2017.

<sup>37</sup> *Enron: The Bush Connection*. (Amy Goodman entrevista Bush). Acesso em 24/07/17. Disponível em <[https://www.democracynow.org/2006/5/26/enron\\_the\\_bush\\_connection](https://www.democracynow.org/2006/5/26/enron_the_bush_connection)>.

<sup>38</sup> *Iraq for sale: the war profiteers* (2006), de Robert Greenwald.

fato de que o representante parlamentar é eleito para um tempo considerável de anos, e não pode ser deposto por ninguém enquanto ele mantiver a confiança dos eleitores” (ibidem). Representantes rebeldes correm o risco de não conseguir indicação para as eleições seguintes.

A noção de eleição (escolha de governantes pelos governados) altera-se assim de maneira profunda. Em regimes que querem permanecer muito próximos da democracia clássica, o escrutínio propriamente dito é precedido de um pré-escrutínio, no curso do qual o partido procede à escolha dos candidatos que enfrentarão a seguir os eleitores [...] Mas o pré-escrutínio nunca é puro, e a influência dos dirigentes do partido aí se manifesta bastante claramente [...] (Duverger, 2012, p. 378-9).

Parlamentos servem ao *lobby* de interesses empresariais, quase não se veem representantes do *povo*. No lugar das *peessoas físicas*, das *massas populares*, entram as *peessoas jurídicas*, as *massas monetárias* controladas por *peessoas fictícias*, embora legalmente não sejam sujeitos da política, no sentido de que não tem direito a votar ou ser eleitas. O que Kelsen (2000, p. 114) considera como “progresso da técnica social”, a ser alcançada mediante a “ficção da *representação*” por meio de um parlamento “*juridicamente independente* do próprio povo”, passa do fingir pragmático ao engodo. Insiste-se na ideia de que “os melhores e mais preparados” merecem exercer maior influência do que os outros, de modo a não “ter a ignorância igual direito ao poder político como o conhecimento” (Mill, 1995, p. 121). Caso quem é representante político assemelhe-se a alguém que sempre sabe o que é melhor, teremos apenas “um perito decidindo questões técnicas e tomando conta das massas ignorantes, como um pai cuida de uma criança” (Pitkin, 1972, p. 210).

A extensão das possibilidades está intimamente relacionada às concepções das habilidades e capacidades relativas dos representantes e representados. Quanto mais um teórico vê o representante como membro de uma elite superior de sabedoria e racionalidade, como Burke faz, menos faz sentido para ele exigir que o representante consulte as opiniões ou mesmo os desejos daqueles por quem ele age. [...] Inversamente, na medida em que um teórico vê representante e constituintes como relativamente iguais em capacidade,

sabedoria e informação, é mais provável ele requerer que as opiniões dos constituintes sejam levadas em conta (Pitkin, 1972, p. 211).

\*

**b)** Partidos políticos agem como anteparo entre as pessoas e o Estado, um filtro que barra boa parte das *demandas democráticas*, e tende a obstruir a articulação dessas em *demandas populares*, o que se dá de duas maneiras, com cada tipo de demanda. As expressões grifadas pertencem à terminologia de Laclau (2007, p. 72-7), que resumo antes de prosseguir. Não crio termos novos, os de Laclau exprimem o que penso. Há reivindicações às esferas governamentais, que Laclau chama de *demandas sociais*. Pessoas ignoradas notam haver mais gente em situação semelhante, mas não necessariamente igual: solicitações pendentes, desconsideradas pelos governos. Se ainda assim nada é feito para solucionar esses pedidos, “há um acúmulo de demandas não atendidas e uma crescente inabilidade do sistema institucional em absorvê-las de modo *diferencial* (cada uma isolada das outras), e uma relação de equivalência estabelece-se entre elas” (Laclau, 2007, p. 73).

O fato de não serem atendidas dá a todas caráter equivalente, favorece sua interconexão, amplia sua capacidade de reclamar. Forma-se um grupo de pressão que atua junto às autoridades e parlamentares. “As solicitações estão se transformando em exigências”, diz Laclau (2007, p. 74). Com o grupo isolado, tem-se uma *demanda democrática*. O termo não está “relacionado com um *regime* democrático”, e “tem menos ainda que ver com qualquer julgamento normativo relacionado à sua legitimidade” (idem, p. 190-1). Trata-se de um conceito descritivo<sup>39</sup>. Se as *demandas democráticas* se acumulam, por não serem atendidas, e alcançam vários grupos da sociedade, formando uma “pluralidade de demandas que, através de sua articulação de equivalência, constitui uma subjetividade social mais ampla, são denominadas *demandas populares*” (idem, p. 124). Quando se multiplicam, tais demandas “começam a constituir o ‘povo’”. Quanto às *demandas democráticas*, os partidos simplesmente podem (1.4.b1) rejeitá-las como inadequadas ao seu ideário ou programa, ou (1.4.b2) incorporá-las, pondo-as em segundo plano, como solicitações sociais não prioritárias. É claro que existe uma

---

<sup>39</sup> “As únicas características que retenho do conceito usual de democracia são: (1) que essas demandas são formuladas *para* o sistema *por* alguém que foi excluído dele – que existe uma dimensão igualitária implícita nelas; (2) que sua emergência pressupõe algum tipo de exclusão ou privação – é o que denominei ‘ser deficiente’” (Laclau, 2007, 125).

terceira opção: um ou mais partidos podem assumir a demanda e lutar por ela, ampliando a chance de satisfazer a demanda. Um grupo social desconsiderado pode unir-se a outros com demandas distintas, mas igualmente não atendidas, numa *demanda popular*, ameaçando de modo mais intenso tanto os partidos quanto o poder vigente, também sendo enfrentadas de dois modos. A atitude comum é impedir que se formem, romper a articulação acolhendo uma ou outra *demanda democrática*. É tática antiga, ‘*divide et impera*’. Grupos satisfeitos tendem a sair da luta, mesmo com atendimento parcial, evitando o risco de nada ganhar. Tanto as forças que governam como as de oposição podem ter interesse em dissolver exigências sociais articuladas numa *cadeia de equivalência*<sup>40</sup>. O partido no poder quer livrar-se da ameaça de lutas organizadas, que trazem desgaste político, desde que isso não comprometa seus projetos. (1.4.b3) Compram com migalhas quem assim se vende, com a vantagem de tomar de volta o concedido tão logo os protestos se desarticulem. Pode atender uma fração para jogá-la contra outras, movendo o conflito. Quem se vende e abandona a articulação, enfraquecendo-a, dificilmente terá apoio dos demais grupos ao descobrir o engano. Inversamente, um partido de oposição talvez desarticule a *demanda popular*, se julgar que grupos tomam a frente contra o poder hegemônico. Partidos que não são legenda de aluguel aspiram à liderança. A hegemonia é meta do partido autêntico, e estar acima das demais forças atrai atenção, votos e verbas.

A luta tem um propósito: conquistar o poder político. [...] Aqueles elementos da luta que não contribuem para a realização desse propósito são ou contados como de importância secundária ou devem ser completamente suprimidos: uma hierarquia de lutas é estabelecida. A instrumentalização/hieraquização é ao mesmo tempo um empobrecimento da luta (Holloway, 2010, p. 16).

Assim, partidos de oposição usam tática similar à do governo, ou à antes descrita. Fracionar a luta e encampar a demanda moldando-a aos próprios interesses partidários, isto é, deformando a exigência original, e apresentando-a em negociações pontuais com o governo. Dessa maneira, desarticulam grupos populares que não se organizaram o suficiente para assumir a linha de frente contra o poder dominante, mas que um partido ou coalizão de oposição percebe como contrários à sua própria liderança política (1.4.b4). Para precaver-se, acabam agindo como aparelhos úteis

<sup>40</sup> Explicarei esse conceito de Mouffe e Laclau na próxima seção (1.5).

aos governantes. Favorecem o capitalismo e doutrinas neoliberais que recorrem à ênfase tradicional do liberalismo político no indivíduo, ao cooptar pessoas, em vez de apoiar lutas de grupos socialmente ativos. Partidos políticos anseiam pela filiação atomizada de pessoas, e repelem grupos que contestem ou tentem modificar suas diretivas. Em geral, termina em confusão um coletivo participar de qualquer assembleia<sup>41</sup> e disputar as tarefas que listei: presidir a mesa, relatar deliberações, fazer pauta *etc.* O “capital preocupa-se em impedir as pessoas de coalescerem numa luta comum”, diz Dean (2016, p. 56), acrescentando: “a exigência de individualização do capitalismo é a arma mais poderosa do seu arsenal”. Embora eu me oponha a Dean, que quer ver o partido coordenar as *massas populares*, concordo com sua crítica ao individualismo: “O modelo individual não está sob ameaça. Ele é a ameaça” (idem, p. 57).

*Demandas populares* formam “uma fronteira interna, que divide a sociedade em dois campos”, devido à “consolidação da cadeia de equivalência” das *demandas populares*, “por meio da construção de uma identidade popular, algo quantitativamente maior do que a simples soma dos laços de equivalência” (1.4.b5), diz Laclau (2007, p. 77). Assim se abre terreno a mudanças, à possibilidade de pôr os partidos de lado. Isto alteraria a compreensão da democracia. Com ideia próxima à de Laclau (2007, p. 74), penso na “mobilização política” levando à “unificação dessas várias demandas”, apontando quem é e onde está o *povo*. Miro na organização de movimentos sociais alternativos, que retomo no capítulo final. “Prefiguração, horizontalidade, diversidade, descentralização e estrutura em rede, todas desafiam certos aspectos da democracia representativa liberal” (Maekelbergh, 2009, p. 145). As assembleias têm “democracia como nunca se viu antes, ao menos não com o termo ‘democracia’ vinculado a [elas]”. Busca-se abandonar a compreensão do *povo* como algo dado que vira *objeto* da representação e dos partidos, uma “entidade estática”, e ver a democracia como “sistema de tomada de decisão” (idem, p. 161). Mas não se relega a democracia “ao reino da pura instrumentalidade”, não se dá mais peso ao valor instrumental do que ao valor intrínseco da democracia (idem, p. 242). E continua:

---

<sup>41</sup> Digo “qualquer assembleia” supondo que a recíproca possa ser verdadeira: se gente de algum partido adentrar reunião de um coletivo e tentar assumir o controle, é provável haver confronto. A prática é usada por partidos contra assembleias pouco organizadas, como se via em reuniões do Orçamento Participativo, onde queixas de aparelhamento e direcionamento eram comuns. O estatuto do PMDB tem cláusula específica para impedir a ação concertada de grupos.

O movimento de alterglobalização<sup>42</sup> recupera a palavra ‘democracia’ não só para libertá-la da definição restritiva da teoria política, mas também para libertar-se de uma democracia representativa liberal que monopoliza o significado dos valores democráticos que eles consideram coletivamente deles e que precedem os sistemas democráticos opressivos que eles têm conhecido (idem, p. 161).

### 1.5. Democracia radical agonística

Por que uns devem ser miseravelmente pobres,  
para que outros sejam exageradamente ricos?  
Falo em nome das crianças que no mundo  
não têm um pedaço de pão.

**Fidel Castro**, *discurso na ONU*, 1979.

Analiso aqui a democracia radical de Mouffe. Início indicando o desprezo por grupos sociais ao contar votos individuais, logo ignorados ao reagrupar pessoas com planilhas estatísticas e olho no mercado. Trato a seguir da falta de *igualdade política*, base da democracia e do poder do povo, como o que desequilibra a defesa de interesses populares e conduz ao domínio da economia sobre a política. Durante o exame apresento a estrutura do argumento de Mouffe. Reinterpreto a teoria de Mouffe para postular a noção de *igualdade política delimitada*, como princípio que mostra quem é o povo, e daí extraio duas consequências: primeiro, a necessidade de fornecer substância ao ideal normativo da igualdade política, o que faço com a noção de *horizontalidade*; segundo, o *poder popular* resulta dessa *igualdade política* substancial, sendo construído por meio de *assembleias horizontais*, na qual as pessoas têm iguais direitos de *participação política*. O acréscimo às noções de Mouffe é por pensar que falta efetividade à ideia de *cadeia de equivalências*, além de ela não fazer a crítica dos partidos políticos, aspectos que examino na sequência, enquanto continuo a apresentar a democracia agonística e as contribuições de Laclau. Concluo marcando outras divergências, já com foco além da democracia radical que quer conquistar as instituições, pois penso a *democracia como forma de luta*, não de governo.

---

<sup>42</sup> *Alterglobalisation*: termo usado por grupos que lutam contra as formas atuais de dominação. Penso que é justificado empregar o neologismo, em vez de globalização alternativa.

Foco agora na apresentação da crítica formulada por Chantal Mouffe, denominada *democracia radical agonística* ou, às vezes, *democracia agonística pluralista*, fundada no trabalho com Ernesto Laclau em *Hegemony and socialist strategy*<sup>43</sup>, de 1985. Recorro a Mouffe pela defesa dos princípios basilares da democracia, por mostrar as raízes da concepção democrática, daí o nome *democracia radical*. Nem por isso sigo o pensamento de Mouffe e Laclau sem ressalvas, mas ambos têm o mérito de enfrentar escolas dominantes que, ora melhorando a deliberação, ora aprimorando a busca do consenso, mais salvam aparências do que denunciam a deturpação da democracia.

Ao somar votos a representação política oculta diferenças: uma pessoa, um voto. A *igualdade política* reduz-se às regras da matemática. Desaparece a expressão das relações sociais e conta-se: um indivíduo igual a outro indivíduo, igual a outro..., isolando pessoas como átomos da fórmula eleitoral, dando-lhes como opção a reassociação em partidos políticos. Por certo cada cidadã ou cidadão ter um voto é melhor que o sistema elitista preconizado por Mill<sup>44</sup>, mas não equivale à igualitária manifestação das pessoas e dos seus interesses. Ignora-se a conta se o governo segue ordens do mercado e do capital. Exclui-se a “parcela dos sem-parcela que torna o todo diferente de si mesmo”, como define Rancière (1996, p. 50), ao mostrar que o “demos [...] é a contagem do incontável”. Os números da economia sobrepõem-se aos da política. A substância da democracia é a *igualdade política efetiva*. Só há governo do povo se há base igualitária. Ao tratar da *democracia grega* viu-se que é lugar-comum enfatizar nessa forma de governo os componentes do seu nome – *povo e poder* – *poder exercido pelo povo*. Mouffe (2009, p. 2) nota que ao passar do modelo ateniense ao moderno, “o discurso liberal, com sua ênfase enérgica no valor da liberdade individual e nos direitos humanos”, destaca enganosamente elementos estranhos ao tipo original.

Esses valores são centrais para a tradição liberal e são constitutivos da visão moderna do mundo. Entretanto, não deveríamos transformá-los em parte essencial da tradição democrática, cujos valores nucleares – igualdade e soberania popular – são diferentes (ibidem).

---

<sup>43</sup> A edição brasileira, *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical* (São Paulo: Intermeios, 2015), é recente. Como essa tese já estava em andamento, preferi manter as referências ao texto original e minhas próprias traduções.

<sup>44</sup> Ver Mill (1995, p. 117-8).

As distorções das bases democráticas pelo liberalismo político agravam-se ao impor doutrinas do liberalismo econômico às nações. Para Mouffe, *igualdade, povo e poder* estão sempre em construção. Daí a crítica à *liberal democracia*: democracia em sentido estrito, pleno, é um regime em que adversários se enfrentam, sem se tornarem inimigos. Sua tese refere-se à *articulação política de coletividades* que se unem ou se opõem buscando a *hegemonia*, com objetivos sociais<sup>45</sup> comuns ou divergentes, ordenando prioridades onde algum consenso é possível. Ela defende o favorecimento de fóruns resolutivos e a reconstrução mais igualitária das instituições, para solver conflitos inevitáveis num espaço político com pluralismo de valores. Na *democracia radical pluralista* o embate político não termina em razões consensuais, envolve decisões oriundas do confronto de *paixões* na luta pela posição hegemônica. O ato decisório produz corte social constitutivo e contingente. O resultado *delimita quem são os iguais*. Para Mouffe esse é o modo de compor o *dêmos* e o *krátos* e dar sentido político à igualdade. O povo redefinido imprime cunho agonístico às instituições. Falta Mouffe explicar como passar da teoria à prática nessa conclusão, ou seja, como se efetua a união do *povo* para ocupar as instituições, mas prossigo na exposição. A democracia de *articulação* e conflito em temas públicos é liberal apenas quanto a direitos humanos e liberdades políticas. As reivindicações do liberalismo econômico dependem do povo formado a cada *articulação hegemônica* contingente. O povo que governa não deve ser sempre o mesmo, nem sua vontade limitada por liberdades não essenciais ao *político*. A *mão soberana do povo*, visível nos antagonismos sociais, é a detentora do poder, não o mercado que quer ser livre na autorregulação, para a economia reger a política e mandar na sociedade. O liberalismo econômico apela à liberdade política, veste-se com ideais democráticos. *É possível ser livre politicamente sendo dependente economicamente?* Pensadores modernos julgavam que não, pelo menos no exercício dos direitos políticos: criaram cidadãos *passivos* e *ativos*, dando cidadania

---

<sup>45</sup> Recordar os termos de Laclau: *demandas democráticas* e *demandas populares* (seção 1.4b). Não falo aqui em *demandas populares* para evitar anacronismo. O texto dela é de 2000, o dele de 2005. Mas *demandas democráticas* foi noção usada por ambos em 1985, no “projeto para uma democracia radical”: “Uma situação de hegemonia seria uma na qual a gestão da positividade do social e a articulação das diversas demandas democráticas tivessem atingido um máximo de integração” (Laclau; Mouffe 2001, p. 189). Diz Mouffe (2005a, p. 70): “A criação de identidades políticas como cidadãos democráticos radicais depende assim de uma forma coletiva de identificação dentre as demandas democráticas encontradas numa variedade de movimentos [...]”. Isso que está em discussão, e a passagem para *demandas populares*.

plena só aos últimos. De fato, só um por cento da população mundial tem *cidadania ativa* hoje: as pessoas que controlam o dinheiro.

Uniu-se economia e política com proeminência do capital, “nova forma social que substitui a velha forma da ordem política. A economia política levou a ideia liberal do cidadão a um passo apolítico adicional”. Em vez da fragmentação social da *individação*, segundo a “concepção do cidadão como um portador de direitos”, surge “um tipo de ser inteiramente novo, cuja existência consiste de índices” (Wolin, 1992, p. 247-8). O sujeito da liberdade política moderna some nos dados que regem governos. A “estatística é tipicamente um ato de Estado, já que impõe uma visão legítima do mundo social”, notam Corrigan e Sayer sobre a noção de “que o Estado começa com a estatística” (*in* Bourdieu, 2014, p. 198). “O que é num dado momento aceito como a ordem ‘natural’, juntamente com o senso comum que a acompanha, é o resultado de práticas hegemônicas sedimentadas” (Mouffe, 2013, p. 2).

A linguagem igualitária faz pensar que a igualdade geral da teoria contratual moderna realizou-se na prática democrática contemporânea. Viram-se características da democracia em outras épocas, ressaltando problemas de *desigualdade*, também para evidenciar que jamais houve *igualdade política*. A incorporação da igualdade ao liberalismo político efetua apropriação de significados variáveis, adapta com frouxidão o ser igual, separa ideia e práxis. Restrições econômicas e de gênero negaram acesso à cidadania plena. À frente, mostro como desacordos entre teoria e prática advêm da concepção das instituições. Desajustes revelam interesses de quem tem poder, formas conceituais irrealizáveis por inadequação na concepção, não por falhas casuais. Na conexão de *igualdade política* e democracia o discurso é igualitário só na aparência. Daí a relevância de fatos históricos que refletem imprecisões teóricas.

O povo é uma maioria que cria a *igualdade política delimitada*<sup>46</sup>. Delimitar os iguais é o modo de formar o *dêmos* e o *krátos* e gerar igualdade efetiva, na qual se enraíza a *democracia como forma de luta popular*. Por rigor conceitual deveria indicar que se trata da maioria escrevendo *igualdade política delimitada hegemônica*, a *articulação* mais numerosa nos embates sociais, a *cadeia de equivalências*<sup>47</sup> mais abrangente. Um ou mais grupos minoritários também irão delimitar sua *igualdade política* ao disputar a hegemonia. A *identidade* provisória de cada formação sociopolítica, majoritária ou minoritária, depende desse

<sup>46</sup> Discutirei com maior profundidade a noção de *igualdade política delimitada* na seção 3.2.

<sup>47</sup> À frente exponho o que é *articulação*, *cadeia de equivalências* e outros conceitos-chave.

*exterior constitutivo* para estabelecer *equivalências* que redundam na *articulação de forças contingente*, ao delimitar campos de luta. Se não houver qualificação explícita, refiro-me à formação *hegemônica*.

Há distinção teórica em Laclau e Mouffe (2001, p. 137) quanto ao dito acima, que para mim separa pesquisas dele e dela. Afirmo que podem existir *um ou mais* grupos minoritários. Se for só um constrói-se “a divisão de um espaço político único em dois campos opostos”, onde ocorre o que ambos denominam “lutas *populares*”. A presença de mais grupos na disputa política gera “uma pluralidade de espaços políticos”, nos quais há então “lutas *democráticas*”. Ignorar tal dicotomia teórica tem provocado avaliações injustas das teorias de Mouffe e Laclau, com críticas que revelam incompreensão. O trabalho individual de Mouffe foca nas lutas *democráticas*; Laclau, nas lutas *populares*. Não há divisão fixa: “é claro que o conceito fundamental é o de ‘luta democrática’, e que as lutas populares são meramente conjunturas específicas resultantes da multiplicação de efeitos de equivalência em meio às lutas democráticas” (ibidem). Mouffe não fala em *delimitar a igualdade política*, eu que assim defino a maioria<sup>48</sup>. Mas é o que ela enfatiza com *democracia radical agonística pluralista*: os conflitos sociais, as lutas *democráticas* entre grupos e interesses e identificações provisionais nos confrontos. Do *princípio de delimitação da igualdade política* extraio dois corolários, ressaltando que isso não faz parte da teoria de Mouffe.

a) Primeiro, na *democracia apresentativa a igualdade política delimitada* não fere as liberdades essenciais, os direitos humanos ou o pluralismo político. Seu objetivo é dar às pessoas condições iguais de acesso ao poder, sem privilegiar quem tem mais recursos, em qualquer sentido do termo. Daí a noção de *horizontalidade*, estudada no quarto capítulo, que *serve para fornecer substância ao ideal normativo da igualdade*. *Horizontalidade* significa pôr as pessoas no mesmo nível de direitos e influência no poder, sem ninguém acima delas. Já a *democracia capitalista* prioriza a liberdade não igualitária, e a *igualdade política* sem institucionalização real (Mouffe, 2005a, p. 90). Retratei até aqui democracias como forma de governo. Mas vejo a *democracia como forma de luta* popular, *democracia apresentativa*, o que defendo no capítulo final. Não existe democracia *como* regime político, embora seja preciso democracia *nos* regimes políticos, porém a presença de métodos democráticos não transforma governos em democracias. Voltarei a isso.

---

<sup>48</sup> Exponho aqui a quarta meta da tese, proposta na introdução: “redefinir a noção de *igualdade política* como indicadora da vontade majoritária do *povo*”. Voltarei a isso na seção 3.2.

**b)** Segundo, a *igualdade política delimitada (hegemônica)* manda. Ela representa a vontade do *poder popular* como se apresenta por meio de *assembleias horizontais*, nas quais as pessoas têm igual oportunidade de *participação política* para contribuir na delimitação da própria *igualdade política*, mostrando qual a vontade majoritária<sup>49</sup>. Assim, *igualdade política delimitada* é *autoritativa* da ação política, mas não *autoritária*, ela preserva direitos fundamentais acima indicados.

Para esclarecer como se forma o ‘nós’, o *povo*, volto a Mouffe e Laclau e à ideia de *articulação*, com quatros conceitos relacionados:

[Denominamos] *articulação* qualquer prática que estabelece uma relação entre elementos de modo que sua identidade é modificada como resultado da prática articulatória. A totalidade estruturada resultante da prática articulatória nós chamaremos de *discurso*. As posições diferenciais, na medida em que elas aparecem articuladas num discurso, nós denominaremos *momentos*. Diferentemente, chamaremos de *elemento* qualquer diferença que não é articulada discursivamente (Laclau; Mouffe, 2001, p. 105).

Não “há nada de automático no aparecimento de um ‘povo’: [...] identidades políticas são o resultado da articulação (isto é, tensão) de lógicas opostas de equivalência e diferença [...]” (Laclau, 2007, p. 200). Equivalências são regularidades de *demandas sociais*, objetivos comuns que levam a posições diferenciais. Tendo em mente a definição acima de *elemento*, leia-se o que defende Laclau (2007, p. 224):

Uma primeira decisão teórica é conceber o “povo” como uma categoria *política*, e não como um *datum* da estrutura social. Esse designa não um grupo *dado*, mas um ato de instituição que cria um novo ator a partir de uma pluralidade de elementos heterogêneos. Foi por isso que insistí desde o início que minha unidade mínima de análise não seria o *grupo*, como um referente, mas a *demanda* sociopolítica. Isto explica por que questões como “De qual grupo social essas demandas são a *expressão*?” não fazem sentido em minha análise, visto que, para mim, a unidade do grupo é simplesmente o resultado de uma agregação de

---

<sup>49</sup> Volto a questão da autoridade da maioria nas *assembleias horizontais* na seção 3.2.

demandas sociais, as quais podem, é claro, estar cristalizadas em práticas sociais sedimentadas.

A formação do povo é entendida como processo contínuo. Não é um governo ‘por vir’ do povo, ou democracia ideal e acabada, na qual o povo se reencontra com sua verdadeira identidade ou essência. Laclau e Mouffe têm viés antiessencialista: o discurso não desvela o político, ele *constrói o político*. “Uma ‘posição subjetiva’ refere-se ao conjunto de convicções por meio das quais um indivíduo interpreta e responde as suas posições estruturais dentro de uma formação social” (Smith, 1998, p. 58). A identidade é ‘ser em relação’, diferenciação, quer se trate do indivíduo ou de uma cultura inteira. “A identidade de uma cultura não pode ser encontrada numa essência pré-dada, mas em sua divergência com outras culturas”, diz Mouffe (2013, p. 40), assim como no *ser igual* dos cidadãos do povo. Tal formação ultrapassa distinções da condição socioeconômica das classes sociais. Vê-se “o agente social não como um sujeito unitário, mas como a *articulação* de um conjunto de posições subjetivas, construídas em discursos específicos e sempre precária e temporariamente suturados na interseção dessas posições subjetivas” (Mouffe, 1992, p. 237). A identidade coletiva é um limite, expressa um *momento, articulação* cujo fim é a *posição hegemônica*. Discursos não são só palavras, mas práticas relacionais que “constituem um sistema de posições diferenciais e estruturadas”, pelas quais se exerce o *poder*: “é suficiente que certas regularidades estabeleçam posições diferenciais para que possamos falar de uma formação discursiva” (Laclau; Mouffe, 2001, p. 108-9). Discursos produzem a sociedade como incompletude, expressando conflitos entre grupos formados pelas *demandas sociais*, num processo aberto em que a interação das demandas transforma a composição e objetivos grupais. Estritamente falando, “[a] ‘sociedade’ não é um objeto válido de discurso”, visto que “as identidades são puramente relacionais” e, portanto, “não podem ser plenamente constituídas” (idem, p. 111). Não há rigidez ou totalidade social. Fixar identidades emperra o jogo relacional que deve constituí-las (1.5.c):

[Não] haveria interação política possível: teríamos apenas uma complementaridade de diferenças totalmente não antagonística ou totalmente antagonística, em que as diferenças seriam inteiramente desprovidas de qualquer comensurabilidade, cuja única resolução possível seria a destruição mútua dos adversários (Laclau, 2011, p. 99).

Em contexto similar, diz Butler (2002, p. 267): “O poder que tem o discurso para materializar seus efeitos é assim coincidente com o poder que tem para circunscrever a esfera de inteligibilidade”. A contenda entre posições antagonônicas é o próprio ato político de formação continuada do povo. Não existe modelo único de democracia. Lembro que penso a *democracia como forma de luta*, de vários modos, não só como combate ao governo. “Uma verdadeira intervenção política nunca é meramente opositiva; ela é, antes, um deslocamento dos termos do debate, que rearticula a situação em uma nova configuração” (Laclau, 2014, p. 176). Confrontos criam a divisão ‘nós’/‘eles’. Deve-se observar que “certas diferenças são construídas como relações de subordinação e deveriam, portanto, ser recusadas por uma política democrática radical” (Mouffe, 2009, p. 54). Há diferenças injustas, outras devem aparecer. A ideia de *comunalidade* em Mouffe liga-se à noção de que o povo não é coletividade homogênea, mas fruto da afirmação de *uma visão do bem comum* por uma *articulação hegemônica* contingente. O governo não resulta do consenso racional livre e igualitário, mas do *confronto* que se inicia na interpretação da igualdade e da liberdade. “Na medida em que a igualdade, assim como a liberdade, como princípios políticos são suscetíveis a inúmeras interpretações, não pode haver acordo definitivo acerca da definição de liberdade e igualdade” (Mouffe 2005a, p. 35). Mouffe não trata do *comum* que expus na introdução, mas de uma visão particular da ideia liberal de *bem comum* escolhida pela maioria.

Falta na teoria de Mouffe um meio real de alcançar tal resultado. Embora alardeie o antagonismo como central à democracia, ela quer um combate segundo as regras do jogo, esquecendo que quem oprime também julga e profere a sentença. Sua teoria idealiza ringue tão correto que ela dispensa as luvas. Parece luta combinada para *não* nocautear o liberalismo, jogando a toalha antes de começar a bater. O enfrentamento é idealizado ao estilo de um torneio elegante, mera controvérsia acerca de princípios, sem perceber que é um vale-tudo com golpes baixos. A estratégia de Mouffe é disputar espaços de *poder* visando conquistá-los por meios institucionais, pela articulação das *demandas democráticas* de grupos oprimidos. Amplia-se o confronto politizando maior número de ambientes sociais: escolas, trabalho, associações de bairro *etc.* Mas isso é o que se tenta fazer desde a criação da democracia representativa e dos partidos políticos. Apoio o modo de pensar a união de forças, mas por si ele é incapaz de agregar ‘lutas *populares*’. Não basta explicar como se processa a relação entre demandas no campo das ideias, falta indicar um

método que construa a aproximação dos vários grupos. Além disso, Mouffe não sugere alternativa aos partidos e ao sistema eleitoral. É errado o êxodo, desistir de buscar o lugar do poder, mas não adianta pensar em articular lutas numa *cadeia de equivalências* e eleger pessoas, achando que uma maioria parlamentar dará fim à opressão. Aqui me afasto de Mouffe, mas aceito a ideia sobre a união, que exponho abaixo.

“Uma relação de equivalência não é uma relação de identidade entre objetos”, ou não haveria várias lutas com diferentes demandas, que geram grupos distintos. A “equivalência desloca a identidade que a torna possível, dos próprios objetos para os contextos do seu aparecimento ou presença” (Laclau; Mouffe, 2001, p. 63). A diferença constitutiva dos grupos permanece, mas algo exterior às diversas demandas permite que uma delas encampe a luta, unindo-as. A “equivalência existe só pelo ato de subverter o caráter diferencial desses termos”, não como coalizão, mas transformando cada uma das positivities que as associa (idem, p. 128). Porém não há polo fixo ou uma cadeia única, do tipo a luta do trabalho contra o capital. As divisões da esquerda ilustram isso, como se vê na questão das lutas identitárias de movimentos sociais frente à unificação partidária em torno da luta econômica: “há uma variedade de possíveis antagonismos no social, muitos deles em oposição um ao outro. O problema importante é que as cadeias de equivalência variam radicalmente de acordo com o antagonismo envolvido” (idem, p. 131). Por fim, “quanto mais instáveis as relações sociais, menor o sucesso de qualquer sistema definido e maior a proliferação de pontos de antagonismo”. O *apartheid social brasileiro* é ordem secular estável, propicia “o estabelecimento de cadeias unificadas de equivalência” (ibidem). Mas o golpe do *impeachment* introduziu instabilidade nessa divisão, que assim obstrui a convergência das lutas. Há um impasse.

Nada há de especial numa vitória eleitoral nos moldes partidários atuais. O sistema sabe lidar com reveses ocasionais. Já mostrou que vira a mesa, manipula, usa a força, enfim, um vasto arsenal antipopular. Trocaram-se golpes militares com estrangeiros por revoluções coloridas e guerra híbrida<sup>50</sup>. Ter ampla base de apoio pode fazer diferença, mas aqui se repõe a suposição que rejeito, de que o procedimento agonístico puramente teórico criará a base. Unir lutas, vencer desavenças, vaidades, agentes infiltrados, além dos feudos de influência partidária, sindical ou personalista, entre tantos obstáculos, tem pouco a ver com partidos hierárquicos. Falta *organização horizontal que fortaleça a consciência*

---

<sup>50</sup> Discuto esse tema com mais detalhes na seção 2.4, *Autonomia e responsabilidade*.

*política das camadas populares*. Mouffe sequer fala em enfrentamentos, que coletivos sociais usam para provocar a reação das massas passivas. É um *antagonismo sem luta*. Tomar as instituições para mim significa invadir, ocupar, resistir: *poder popular*. O confronto é real, assim deve ser tratado. Volto a isso na parte final. Mouffe identificou o problema: infrutíferos debates deliberativos e procedimento consensual reduzido à busca da razão vencedora. Ignora-se a irredutibilidade das necessidades e paixões coletivas que movem seres humanos, de modo semelhante à posição de Arendt exposta acima: a política como espaço da liberdade, mas da liberdade com razões *gentis*, enquanto a necessidade é confinada no âmbito privado, para não perturbar a paz consensual.

O defeito não está em debater ou deliberar buscando consenso. Não se trata de voltar à lei do mais forte, pois até o forte pode ser batido e morto, mostra Hobbes. O problema inicia em como fazer assembleias, passa pela geografia urbana e rural de locais físicos onde se dão as falas, depende da interconexão e hierarquização de espaços públicos, e chega à definição do tipo de argumento válido e de maior peso num confronto de razões. Por exemplo: tenho fome vale mais do que preciso de maiores lucros? Quem está com a razão, quando a necessidade é diminuída como irracional e a ganância não? Paixão por dinheiro é superior às patologias da miséria? Aliás, as doenças e inadequações<sup>51</sup> atribuídas aos costumes dos pobres são causadas pelos excessos de riqueza e desigualdade, e também por isso a necessidade faz parte da política. A passagem de Hobbes (1979, p. 74) acima referida diz que “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”. Então, por que a maioria continua oprimida após acabar com a monarquia, aristocracia, nobreza e afins? Como os mais ricos, por definição em pequeno número, fizeram-se novamente fortes? Não será por a democracia ser a “secreta maquinação” dos mais fracos, das minorias? É o que revela o humor sagaz de uma charge do Henfil: “Eureka! Finalmente o sistema ideal: nós é que escolhemos o povo!” Se o antagonismo político opõe gente opressora às *massas oprimidas*, as *demandas populares* que se articulam como exigências do povo não devem ser amenizadas na forma de uma *democracia radical agonística*. Caso se reúna tal força, que seja usada para dar fim às hierarquias mantidas pela democracia, pois se não o fizer, logo será desarticulada e

---

<sup>51</sup> Adequar é tornar igual. Falar em inadequação é reconhecer que falta igualdade.

subjugada. Acreditar que se tomará o lugar do poder pouco a pouco, com mudanças gradativas, é animar-se com um trabalho de Sísifo.

Entre as duas Grandes Guerras do século passado Schmitt propôs uma visão do político que pode ser representada por um círculo: quem participa do conteúdo homogêneo interior é amigo; quem tem outra posição, situa-se fora, é inimigo. Mouffe aproveita a ideia da divisão conflituosa como origem do político, mas o exterior diferente é usado para romper a homogeneidade interior: é preciso partilhar um espaço comum plural para que se faça política. O movimento de encontro ou desencontro das diferenças caracteriza o *político*. Represento a situação com uma fita de Möbius<sup>52</sup>, por duas razões. Primeiro, porque nela não há fim, como na articulação hegemônica de Mouffe e Laclau. Em segundo lugar, não há posições nem oposições fixas ou previamente definidas. Nota-se a situação relativa recordando o desenho de Escher, com formigas na fita. Existem situações em que o posicionamento das formigas está virado, é divergente, contrário – adversário, do latim *adversus*: que se afasta. Porém nada impede que se aproximem e mude o ordenamento: com avanços maiores ou menores algumas ou muitas convergem sem determinação fixa, num ponto comum qualquer. “Toda ordem é a articulação temporária e precária de práticas contingentes. [...] As coisas sempre poderiam ser de outra maneira e, portanto, toda ordem está baseada na exclusão de outras possibilidades” (Mouffe, 2007, p. 25). No exercício as formigas não representam sujeitos singulares, mas *coletividades* que formam *cadeias de equivalência* sobre necessidades sociopolíticas. A *articulação hegemônica* é o processo de aglutinação de forças em que *demandas democráticas* convertem-se em *demandas populares*, em determinado momento decisório.

Entendo isso de modo mais amplo que Mouffe (2000, p. 1), para quem a “política liberal democrática consiste, de fato, no constante processo de negociação e renegociação – por meio de distintas articulações hegemônicas – de seu paradoxo inerente”. O imobilismo político leva ao *apartheid social* e à opressão, preserva obstáculos ao autogoverno. “*No hay camino, se hace camino al andar*”. A democracia radical agonística é útil para elaborar uma *democracia como forma de*

---

<sup>52</sup> Uma fita de Möbius ou banda de Möbius é um espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta numa delas. A fita de Möbius é uma superfície com uma componente de fronteira; é não orientável; possui apenas um lado; possui apenas uma borda. Quer dizer, não existe o dentro e o fora na fita, e por essa indiferenciação Lacan já se havia valido do potencial da imagem da fita.

*luta*. “As práticas democráticas implicam [...] uma luta de poder para estabelecer os valores hegemônicos e/ou para estabelecer as identidades dos sujeitos sociais”, como ressalta Pinzani (2013, p. 164) ao comentar a obra de Mouffe: “as práticas políticas são conflituosas, [...] dizem respeito a relações de poder, a começar pelo poder de certos sujeitos sociais definirem a si mesmos, em vez de terem que aceitar uma definição imposta de fora (por exemplo, a de ‘marginais’, de ‘ralé’)”.

Deve-se rever “a ‘racionalidade’ dos argumentos usados nas deliberações públicas” (Pinzani, 2013, p. 165), parte nuclear das teorias consensuais e deliberativas proeminentes na rica filosofia derivada de Rawls e Habermas. Porém, converte-se o povo *sem-terra* e *sem-teto* em *sem-razão*. Fome, frio, dor – as necessidades prementes – valem como razões suficientes? Por que se rebaixam tais motivos no racionalismo de discursos proferidos pela representação política? A lógica da riqueza vale mais que a da vida? Gente excluída emerge aos borbotões de modelos que teorias acadêmicas sistematizam em termos de *graus de democracia*, aqui ou alhures. A realidade brasileira patenteia *graus de sofrimento extremos* na democracia ausente que tolera o *apartheid social*. “No caso do Brasil, contudo, o racismo clássico pautado na discriminação com base na cor da pele [...] vem acompanhado de um verdadeiro classismo, que baseia a discriminação do Outro na sua pertença a uma classe social inferior” (Pinzani, 2016a, p. 128).

Para confrontar as bases teóricas insuficientes da democracia, cujas falhas acarretam a exclusão da maioria, quando não conduzem a isso intencionalmente, revejo dois elementos que modelos democráticos dizem valorizar: *liberdade* e *igualdade políticas*. Espero mostrar que por não prover os meios para realizar tais ideais, e só declarar a importância genérica de as pessoas serem *livres* e *iguais*, o governo democrático é artificial para manter a exploração econômica com promessas políticas pacificadoras. Esse regime serve para *deter as muitas pessoas frente às poucas*, é inútil falar em ovelhas e lobos considerados *livres* e *iguais*: “grande parte da população mundial já se tornou redundante e descartável”, sem prejudicar o capital, sublinha Harvey (2016, p. 232), nem a democracia capitalista, digo eu. No próximo capítulo examino a *liberdade*, e no seguinte, a *igualdade*. Após a crítica da insuficiência da teoria democrática acerca dessas duas noções, na última parte defendo a noção de *horizontalidade*, como alternativa para lutar contra a opressão.

## 2. Liberdade política

A gente não quer só comida,  
a gente quer comida, diversão e arte  
A gente não quer só comida  
a gente quer saída para qualquer parte...

**Titãs, Comida.**

A liberdade é o primeiro dos três valores da Revolução Francesa, seguida pela igualdade e fraternidade. A ordem não significa hierarquia. Sociedades desiguais não dão igual liberdade política às pessoas. Se há graus na liberdade existem pessoas que são livres e as que não são. Ter mais liberdade é dominar quem tem menos, a gradação equivale a inserir servidão. A falta de *autonomia* da maioria cria poder oligárquico. Graus de *liberdade política* indicam *desigualdade política*, social e econômica. Inexiste fraternidade política se os dois ideais anteriores estão ausentes.

Examino a liberdade política em cinco etapas. Primeiro, contesto que passar do feudalismo à democracia liberta o povo. *Liberdade para quem?* Há promessa vazia na democracia moderna, instituindo liberdade *excessiva* para quem controla a economia, e dando liberdade *defectiva* ao povo na política. Frente à liberdade da democracia grega, há perdas enormes. O roubo do *comum* cria um povo de *sem-terra* e *sem-teto*, privado dos recursos materiais para a liberdade efetiva. Depois analiso a dependência mútua de prática e teoria: essa serve menos à mudança do que para impor à sujeição. Questiono se em tese a liberdade teórica seria realizável como é proposta. Concluo com questões derivadas do vínculo do poder com a propriedade: liberdade *à custa de quem, e para quê?*

Na segunda seção vê-se como uma *Constituição* fixa vantagens obtidas por oligarquias capitalistas com o monopólio da *cidadania ativa*. Em instâncias locais a união dos fracos enfrentava a força dispersa dos ricos. A *centralização política* desmonta a resistência e exclui a maioria dos direitos políticos. Os ricos mostraram quem era livre fraudando o *princípio da maioria* para consolidar as leis da sua riqueza. Aos poucos, pressões levam à ampliação da base eleitoral, até o sufrágio universal. Mas as normas da sociedade já estavam fixadas. Quem dividia o *comum* agora nada possuía, perdera recursos básicos à sobrevivência, ficara sem condições materiais de expressão política. Quando se inclui a maioria na cidadania novo sistema oligárquico já está em operação: a mediação dos partidos políticos. Discuto então deformações da representação política e formas alternativas de deliberação e construção do consenso.

Na terceira seção lembro que ao criar dois tipos de cidadania a democracia moderna disfarça mal seu caráter oligárquico. Penso que tais diferenças subsistem dissimuladas. A *cidadania ativa e passiva* apoiadas por Kant excluem a maioria dos direitos políticos plenos. Marx indica como isso leva à mutação do *comum* em propriedade privada exclusiva. O relato histórico ilustra a modificação do método oligárquico, agora baseado nos partidos políticos com controle das *massas monetárias*. Em seguida, mostro que as elites dominam a formação da opinião pública pelo que é publicado, e assim a democracia parece ter apoio espontâneo da maioria do povo, embora o capital domine o parlamento, e não os interesses do trabalho. Ao final, rejeito tentativa de Urbinati de defender a democracia representativa como igualitária e não oligárquica. Concluo reiterando que livre é a riqueza, que comanda a democracia, não o povo.

Na quarta seção revelam-se efeitos da *cidadania* diferenciada, na *autonomia e responsabilidade* pessoais. Gente desprovida dos meios básicos de subsistência *não é livre* e não tem *responsabilidade* integral por seus atos. Insisto que o capital condiciona e controla a democracia, e que nunca se demonstrou o inverso, embora seja esse o fundamento de pretensões liberais. A seguir, junto evidências desse domínio, com apoio em Bourdieu e Souza, mostrando como heranças da riqueza acumulada criam desigualdades socioeconômicas e acesso privilegiado às posições de poder, enquanto gente *desfavorecida* recebe tratamento desigual da justiça no *apartheid social brasileiro*, similar ao uso da lei contra pobres no início do capitalismo inglês. Passo então a falar que leve melhora em função de políticas sociais gerou reação de setores do judiciário, com apoio da mídia e outros grupos, destruindo a democracia quando essa fugiu à sua tutela, sinal de que o regime político serve aos interesses econômicos das elites. Fica patente que o objetivo é saquear o *comum* em proveito da oligarquia, de maneira semelhante ao ocorrido nas *enclosures* ao final do feudalismo. Concluo destacando que *autonomia e responsabilidade* não se apoiam só no indivíduo do liberalismo. Deve haver *responsabilidade e autonomia social* para a sociedade ser livre.

Por fim, analiso a *liberdade como participação política*. O tema fecha o exame por se ligar à compreensão de etapas anteriores. É preciso saber para *quem* a liberdade vale, onde está a maioria, e quais pessoas têm *cidadania ativa* real. Vejo nos frequentes golpes de Estado ataques à participação derivados da passividade política. Ligar-se a instituições participativas nutre o respeito por si e pelas outras pessoas, caso não se faça disso um comércio, como é usual na representação política. A falta

de *autonomia* prejudica a *participação política*, essencial à efetivação da *liberdade*, daí questões sobre a exclusão de gente relegada ao *apartheid social*. Depois trato de setores politicamente passivos da classe média, unidos às elites para explorar a maioria pobre. Para entender isso remeto a noções de Laclau acerca das *demandas populares* que expus antes. Por fim, mostro que parte da classe média atua em movimentos sociais e defende *assembleias horizontais com participação política* inclusiva.

Nessas cinco etapas investigo a falta de *liberdade política* para mostrar como se engana o povo. Uno-me a Badiou (2012, p. 35): vejo na democracia “uma forma de ação de massa”, um modo de luta. Entender a limitação da liberdade é um passo para enfrentar os obstáculos a uma *democracia apresentativa*. No capítulo final, ao tratar de *desigualdades e justiça social*, retomo a discussão feita aqui. Rejeito restrições da *liberdade negativa* de Berlin (1981), e com Breyer (2006) apoio a *liberdade ativa*. Nos moldes da democracia representativa a *liberdade política* é inviável. A autonomia do mercado e a representação política levam as elites ao poder, e retém o povo na *cidadania passiva* dissimulada. Proponho pensar a liberdade de modo igualitário e fraterno. Nenhum dos três valores revolucionários deve ser superior aos outros, ou a maioria não verá qualquer um deles. Uma sociedade só é livre politicamente com *igualdade política* na formação da vontade coletiva, em que se olham as pessoas com o respeito que há entre irmãs e irmãos, sem prévias hierarquias, ao contrário do domínio patriarcal e elitista.

## 2.1. Liberdade para quem?

Na prisão dessas pedras fui atado nos olhos garços numa cega fera.  
O sangue da pobreza uma pantera que estraçalha meu povo injustiçado.  
Onde reina a justiça do sonhado, senhores do barão e do cutelo.

**Ariano Suassuna e Antônio Nóbrega, Martelo Agalopado.**

Trato aqui da liberdade política das *massas populares*, conceito impróprio na democracia. A liberdade capitalista não alcança todas as pessoas, exige explorar o povo e escravizar outras nações, inconsistência intrínseca à concepção do ideal. Início pensando contradições das ideias de troca generalizada e de guerra de todos contra todos, vistas na seção *Democracia primitiva*. O capital substitui a diferença da dominação dispersa em muitos feudos pela identidade da centralização política no modelo democrático. O roubo do *comum* está na origem da mudança na apropriação do trabalho: ao criar a *massa de sem-terra e sem-teto* altera

o modo de exploração. Indico a seguir que daí provém duas liberdades, uma *excessiva*, dada a quem controla a economia, e outra *defectiva*, concedida ao povo na esfera política. Discuto depois a ligação estreita entre realidade e teoria, que visa mais convencer que se ocupar do que é necessário à liberdade política. Por não incluir meios materiais entre os requisitos da prática equitativa dos direitos prescritos, como educação e recursos econômicos para a participação política em iguais condições, a democracia representativa produz sua própria corrupção. O elo do poder com a propriedade orienta questão central: liberdade para quem? Indago então se em tese a liberdade política seria possível como planejada, e formulo outras perguntas: liberdade *à custa de quem, e para quê?*

No exame das formas de democracia falei que retomaria aspectos positivos e negativos desses modelos. Na *democracia primitiva* viu-se o confronto entre Lévi-Strauss e Clastres, quanto a supor que *as pessoas podem fazer trocas nas mesmas condições*, uma tendência para ‘trocas de todos com todos’. Pode haver liberdade política, como autogoverno, garantindo também a autonomia do sistema de trocas? O *liberalismo econômico* fantasia pessoas em condições iguais, assume igual liberdade no ponto de partida, o que não corresponde aos fatos, e talvez por isso o resultado seja agravar as desigualdades e reduzir até mesmo a escassa liberdade teorizada por Hobbes. As trocas não se dão em situação de igualdade ou liberdade. O sistema é erguido com base na dominação imperialista: obtém pela força insumos que necessita para se expandir, e fecha suas colônias ao comércio externo. Isso permite aumentar sua riqueza ignorando a *liberdade política* dos demais povos. Internamente, tampouco existe liberdade. A guerra que cria mercados cativos requer excedentes de mão de obra – pessoas *sacrificáveis*, que não são livres politicamente –, vidas antes indisponíveis, protegidas pelo *senhorio*<sup>53</sup> em troca da exploração econômica à qual se sujeitavam. Atiradas às cidades, seu ócio pela não absorção no mercado justifica serem forçadas ao alistamento na marinha ou exército para servir à máquina guerreira, elemento do capitalismo que reduz a *liberdade política*, privilégio de quem comanda as tropas do capital. A chance de quem combate alcançar liberdade igual à de quem ordena a luta não é aumentada. Se não morrer

---

<sup>53</sup> *Senhorio* era a “propriedade agrícola possuída por um senhor e onde viviam lavradores dependentes”. Terras originalmente dos camponeses compunham a herdade senhorial. Eram propriedades oferecidas a um senhor em troca de proteção, e com base nesse acordo recebidas “de volta como um estabelecimento agrícola dependente” (Hodgett, 1975, p. 34-47). Portanto, ao retirar a proteção o *senhorio* deveria também devolver as terras aos donos legítimos.

ou ficar inválido, nada ganha em *autonomia*, apenas contribui para enriquecer quem lucrou com a ameaça à sua vida.

Isso deriva ainda do outro ponto que Clastres indica, ao contestar Hobbes e a noção do contrato social que evita a ‘guerra de todos contra todos’. A democracia capitalista promete a paz da liberdade política para todos os indivíduos, mas converte a guerra em um negócio de Estado, não por razões de segurança social, mas para satisfazer necessidades da desigualdade econômica. Assim estabelece vencedores e perdedores, e o poder sobre os vencidos (Clastres, 2014, p. 241-2). Se cada pessoa expunha-se a possíveis ataques, a ter que lutar para não perder posses e a própria vida, a *centralização do poder político* torna isso uma certeza. Primeiro, pelo confisco do *comum* e expulsão do campo, com a privação dos meios de produção próprios à sobrevivência, passa-se à dependência para obter abrigo e comida. Exceto pela vida, a maioria perde tudo sem sequer lutar. O preço da paz da *liberdade política* é a rendição, “quando os homens [...] autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade”. A frase de Hobbes (1979, p. 122) hoje talvez seja inadequada, do ponto de vista da camada social favorecida, não para as *massas populares* do *apartheid social*. Ela condiz com a liberdade política da democracia com *cidadania ativa* para as elites, conforme a concepção original da ideia. O voto universal não anula tal restrição, apenas modifica seu modo de operação. A história permite ver que mesmo essa liberdade interna incompleta teve como contraparte feudalizar outros povos, com o regime colonial. Quem controlava o Estado não pretendia de fato o autogoverno compatível com a liberdade popular. A ideia não era poupar vidas miseráveis, como diz Clastres, mas dispor delas em função dos interesses econômicos.

O ideal de *liberdade política* não se sustenta nem interna nem externamente. No interior da nação, a liberdade da classe superior – que a libera do próprio trabalho corporal que legitima a apropriação, de acordo com Locke – baseia-se em explorar o esforço de quem não tem como ganhar a vida com independência mínima: a gente desapropriada, que ficou *sem-terra*, *sem-teto* e sem ter o que comer. No âmbito externo, o princípio que deveria mover a democracia capitalista sequer é cogitado: em vez de *liberdade política* busca-se a servidão de outros povos, o que equivale a abolir os feudos dentro da nação para recriá-los no exterior. Entretanto, o regime assim imposto é muito mais severo, na medida em que reintroduz a escravidão, não por dívidas ou pela derrota em batalha, mas desprezando a liberdade de milhões de pessoas em

função da raça ou cor da pele. O sistema da *liberdade política* conclui-se com o genocídio de povos indígenas e roubo das suas terras. Alargando a ideia de Clastres, o poder centralizado da democracia representativa capitalista é destrutivo, enganosa *liberdade política*. Anula a lógica da diferença com a troca generalizada, e a lógica da identidade pela guerra disseminada como fonte de insumos da expansão fabril. Com a ascensão do capitalismo não se constrói a *igualdade política* de todas as pessoas, mas concentração de poder que rompe identificações comunais e acirra duas diferenciações negativas. Na nação capitalista multiplica-se a distância entre as camadas sociais: a desapropriação da maioria permite à oligarquia maior riqueza, poder político, e capacidade de dispor das *massas desfavorecidas*, ao contrário da reforma de Clístenes, que deu terra a camponeses, e *igualdade política efetiva*. Priva os povos da liberdade política que finge promover, ao tirar proveito da desigualdade tecnológica e bélica. Se os impérios asteca e inca eram opressivos, ou os marajás da Índia, por exemplo, o que se põe em seu lugar é dominação mais ampla, e nada tem a ver com a *liberdade política*. Ao destacar traços da *democracia moderna* viu-se como EUA e França, pela sua liberdade, reprimiram duramente negras e negros do Haiti. Pagar a indenização cobrada para obter a independência freou a revolução haitiana. No final da análise da *democracia grega* acentuei a relação entre democracia e imperialismo: ao ter mais cidadãos “Atenas [transbordou] para fora de Atenas” (Vidal-Naquet, 2002, p. 179), com frota e exército maiores. Na *democracia moderna*, entretanto, o povo foi usado como bucha de canhão sem ter direitos de *cidadania ativa*, não recebeu liberdade nem efetiva igualdade políticas, como se vê a seguir.

A liberdade da burguesia brotou regada pelo suor dos explorados, para os quais a substituição do poderio feudal pela servidão ao Capital trouxe talvez mais prejuízos do que vantagens. Há um passo central nesse processo, e recorro a Wood (1998; 2015; 2016; 2017) para descrevê-lo. Em *A origem do capitalismo*, Wood (2017) situa no meio rural inglês o impulso gerador da passagem à economia de mercado, em vez de atribuí-lo à expansão industrial urbana, que seria efeito, não causa. Tal visão contraria conhecido cânone de Polanyi (2012, p. 78-81), para quem “[a] ampliação do mecanismo de mercado aos componentes da indústria – trabalho, terra e dinheiro – foi a consequência inevitável da introdução do sistema fabril numa sociedade comercial”. Ao defender terra e trabalho como “elementos da indústria” que “tinham de estar à venda”, Polanyi (idem) insere-se já no pensar da fase mercadológica,

como se a reificação “inteiramente artificial” do trabalho e da terra fosse a única maneira de disponibilizá-los para uso. Valendo-me de Wood, vejo um duplo tropeço nesse salto de Polanyi. Primeiro, por pressupor o que deveria explicar, isto é, que os *gravames senhoriais* do feudalismo sejam negociáveis, ou que terra e trabalho estejam desimpedidos, como outras mercadorias, antes de terem passado a ser isso<sup>54</sup>. O segundo passo em falso deriva do anterior, ao negligenciar que o fim da servidão correu em paralelo à desapropriação das famílias camponesas. O ato criminoso entregou ao Mercado mulheres e homens sem meios próprios para produzir, *obrigando-os a se comportarem como mercadorias* para poderem comprar o alimento e o teto que antes cultivavam e possuíam de modo autossuficiente, submetidos a exigências menos escorchantes do *senhorio*: “esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam” (Marx, 2013c, p. 787). Com as terras livres e o campesinato expropriado, o que não era produto foi comercializado, vidas e campos. Wood retifica *A grande transformação*, de Polanyi. Sigo a tese dela e valorizo suas contribuições para entender como se construiu o *abandono da noção democrática original de participação ativa da classe pobre no governo e na propriedade*. “A relação capitalista” – assim como a democracia capitalista por ela gestada – “pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho” (Marx, 2013c, p. 786).

A mutação do interesse econômico foi decisiva, pela aparição de novo modo de produção<sup>55</sup>, apoiado no cercamento das terras comunais na Inglaterra, as *enclosures*. Houve roubo, sem apelo às leis ou disfarce. Conforme dito na introdução, justifica-se o *poder* com a lei, ainda que na forma do costume. Não havia base para a desapropriação. Lordes apossaram-se de campos e bosques controlados coletivamente pelas aldeias, áreas que não estavam sob a tutela de nenhum senhor, e eram fonte de comida e lenha para o campesinato pobre, imprescindível tanto para cozinhar quanto para se aquecer no inverno. Despojadas do *comum*, no sentido categórico de que as famílias camponesas *possuíam em comum um bem material*, as pessoas que subsistiam pelo trabalho em

---

<sup>54</sup> Em relação à existência de um mercado da terra, ver as contestações indicadas por Le Goff (2014, p. 212-7): “[...] a maioria dos autores se afasta das teses, até então as mais invocadas, de Karl Polanyi, para sustentar as de Chayanov”.

<sup>55</sup> Uso o termo *mutação* como o emprega Le Goff (2013, p. 290) para indicar uma mudança profunda, repleta de perturbações da tradição, como algo distinto de crises ou revoltas.

suas glebas e na terra livre passaram à completa dependência à vontade dos lordes, para plantar e comer. A despossessão consumou-se pelo ato senhorial de negociar arrendamentos pela melhor oferta, quer das suas terras próprias alodiais, quer daquelas pertencentes por direito ancestral às famílias camponesas, que o senhor controlava em troca do *encargo de proteger seus servos*. Ao expulsá-los, deveria perder o *senhorio* sobre a terra recebida. Trocar pequenos cultivos por grandes pastagens iniciou o a agricultura intensiva<sup>56</sup>. “Ser dependente do mercado requer somente a perda do acesso direto aos meios de autorreprodução fora do mercado, e especificamente, à terra” (Wood, 2017, p. 131). Desse modo tornam-se, integralmente, trabalhadores rurais *sem-terra*, deixando de viver da gleba e depender do *senhorio* da pior forma, sem receber direitos melhores do que os inerentes à servidão. É evidente que essa liberdade política que a democracia capitalista confere é vazia, pois tira as condições materiais mínimas à vida e em seu lugar põe a obrigação de se prender a algum novo senhor que possui o capital, se não quiser morrer de fome ou de frio. “A renda, em vez de *ligar o homem à natureza*, limitou-se a ligar a exploração da terra à concorrência” (Marx, 1976, 125-6). Além de alimentos, as terras comunais asseguravam às famílias camponesas alguma autonomia socioeconômica na esfera da aldeia, um espaço de oposição à interferência do *senhorio*, e como tal, *um poder político dos pobres*, que foi *desarticulado*, transformando a sociedade. “A renda resulta das relações sociais nas quais se faz a exploração” (idem, p. 130). A *liberdade por expulsão e confisco* desencadeia migração massiva da mão de obra rural para cidades, uma quantidade abundante de corpos desprotegidos e baratos sem cuja força os *novos senhores das pessoas livres* não ergueriam impérios e fortunas, nem a Revolução Industrial. Não restou alternativa aos *sem-terra* que a de se sujeitarem às regras que controlavam os meios de produção e, por conseguinte, de subsistência. “A dependência do mercado foi a causa, não um resultado, da proletarização em massa” (Wood, 2017, p. 131).

\*

O Estado liberal da democracia capitalista mostra-se incapaz de organizar *demandas sociais*. Em vez disso, concede ao estrato superior da sociedade a garantia das liberdades e direitos individuais. Em termos estritos, tem-se *liberdade política excessiva*, indevidamente ampla, visto

---

<sup>56</sup> Como Engels (2010, p. 40-42) descreve a substituição dos “yeomen” pelos “tenants-at-will”, arrendatários cujo contrato podia ser anulado anualmente e que, mediante melhores métodos agrícolas e exploração em larga escala, souberam aumentar a produtividade da terra”.

ser antes de tudo liberdade *da* política, isto é, proteção contra a interferência do restante da sociedade, pois a maioria não é ouvida nas deliberações que definem as regras democráticas. Desse modo, as elites ultrapassam com folga o anseio de Berlin por um Estado protetor da *liberdade negativa*, que não invade a autodeterminação individual, visto as instituições servirem apenas para favorecer interesses dos donos da riqueza, recorrendo ao aparato da repressão policial e à criminalização, quando necessário. A *cidadania ativa* restringe-se à gente materialmente beneficiada pela mudança na forma de apropriação do trabalho. No novo modelo o mercado ganha autonomia da esfera política. Quem controla a economia livra-se da oposição das pessoas prejudicadas por esse mesmo poder econômico, e assegura direitos pessoais e a salvaguarda não só da propriedade privada, mas também daquilo que foi tomado ao *comum* com os *cercamentos*. As *massas desfavorecidas* recebem uma *liberdade política defectiva*, permanecem sem voz, relegadas à *cidadania passiva*, quando se define a *liberdade política*, na qual supostamente estavam incluídas. Constroem-se duas liberdades, uma para cada esfera: quem domina a economia recebe a *liberdade excessiva*, enquanto no campo político prevalecerá a *liberdade defectiva*. A democracia representativa consolida-se com essa estrutura de poder, trazendo da origem vício de formação, ao separar as esferas política e econômica. Não se trata de fazer esforços para ampliar tal *liberdade política*, já que a falha está na maneira como foi concebida. O conceito carrega em si a impossibilidade de se realizar, de ir além do limite que faz dessa liberdade uma forma de subordinação a leis postas fora do alcance das assembleias democráticas.

A revolução sociopolítica decorreu de se impor a extração de ganhos econômicos de maneira inovadora, dispensando o jugo político e jurídico. A economia elevou-se como *poder autônomo*, não o povo, ao se despegar e suplantar as forças políticas com as quais antes operava. “O capitalismo, movendo o lugar do poder do domínio feudal para a propriedade, tornou o *status* cívico menos proeminente, à medida que os benefícios do privilégio político deram lugar à vantagem puramente ‘econômica’. No fim, isso permitiu uma nova forma de democracia” (Wood, 2016, p. 208), democracia sem povo, e povo sem poder político efetivo. O ascenso do Capital minou o poder régio, como ocorrera em 1215 com a Magna Carta. Em ambos os casos, em prol dos ricos.

A liberdade, *eleutheria*, acarretada [pela cidadania ateniense] era a liberdade do *dêmos* da dominação por senhores. A Carta Magna, em contraste, era

uma carta não de um *dêmos* sem amos, mas dos próprios amos, afirmando privilégios feudais e a liberdade de domínio contra a Coroa e a massa popular, assim como a liberdade de 1688 representava o privilégio da aristocracia proprietária, sua liberdade de dispor da sua propriedade e servos à vontade (Wood, 2016, p. 204).

\*

A Constituição dos EUA e a propaganda política de *O federalista* exemplificam a ação de limitações teóricas sobre uma formação política. Tem-se uma teoria democrática cuja função é condicionante, moldando práticas da democracia daquele país. É claro que nada obrigava cada fato a acontecer da maneira em que se verifica retrospectivamente, mas o conjunto deles apresenta uma democracia com poder centralizado. O sistema não mais se apoia nas assembleias comunais previamente existentes, que valorizavam a *esfera local de decisão*, e o menor peso da união na federação. Aqui tolero a exclusão de mulheres, pobres e da gente negra escravizada. Num salto temporal posiciono-me no presente, onde tais *massas desfavorecidas* passaram formalmente a ser incluídas. Não importa. A liberdade política ideal é impraticável. Ela prevê que ser livre é decidir coletivamente os rumos da nação, mas que ninguém é livre para agir politicamente: deve delegar a representantes a tarefa. Tal liberdade começa com a despossessão da liberdade maior antes possuída de debater a vontade coletiva em praça pública, e nela tomar decisões que se poderiam levar a instâncias superiores. Se não é possível a federação respeitar pelo menos em parte tais anseios, então não se é livre. Contudo, aceito a exigência, para ver no que resulta. O poder transferido a representantes políticos possui limites que não pertencem à política, mas que são impostos por normas econômicas. Quem recebe o mandato sem conteúdo específico legisla em nome do povo, porém mais do que respeitar direitos humanos e garantias da liberdade individual, subordina-se a demandas de *peças jurídicas*. Não penso em corrupção e no custo das campanhas, e sim que *pela teoria* interesses empresariais moldam as opções de representantes políticos. A questão não se resume à proteção da propriedade e das leis do livre mercado, mas de ajustar as regras sociais públicas às necessidades privadas de ambos. Chega-se ao ponto de algumas poucas pessoas serem livres para decidir o destino das demais, a partir das leis da economia. Nada aí contraria a *liberdade política* da democracia capitalista, contanto que se mostre, como em geral se faz, que uma decisão diferente seria intromissão na *liberdade*

*econômica*, prejudicando a *liberdade política individual*, já que o Estado invadiria a esfera privada, na qual não deve haver impedimento à ação pessoal. Esse é o limite da liberdade política. Inconsistência notável decorre de se formarem assim os dois tipos de liberdade política às quais me referi acima, a *excessiva* e a *defectiva*. Frequente a ponto de ser quase regra, para efeito prático é indiferente naquilo que é contingente verificar-se que representantes políticos tendem a pertencer ao grupo que goza da *liberdade política excessiva*.

Por outro lado, a teoria democrática é condicionada, não aflora no feudalismo para sepultar vínculos de dependência política da servidão, mas objetivando criar e justificar novo esquema de dominação, que ela possa controlar. Nesse contexto emerge o ideal de liberdade política, que não visa à libertação. “Cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então” (Marx; Engels, 2007, p. 49). A burguesia precisava de uma ideia para convencer quem estava acima e abaixo dela de que uma transformação sociopolítica seria boa para todas as pessoas. Agarrou duas, liberdade e igualdade, ficando longe da fraternidade: nada de nivelamento. A nova visão impõe-se, enterra a ordem feudal, e substitui a ideologia recusada, na qual *riqueza acumulada não trazia poder político*. Depor quem governava sem se arriscar a golpe similar exigia dar algo em troca. A gente explorada vendeu-se ilusão: liberdade política, promessa sem despesas. Não custa nada, declara-se que agora o pobre é igual ao rico, e adia-se ao infinito a entrega do ideal, usando a ideia dos *graus de democracia*, um progresso gradual. Para convencer quem vai inevitavelmente perder de que há vantagens em aderir à nova ordem, é fácil mostrar o manejo de ideal vazio, no qual posições relevantes seguem controladas pelas posses: mutilam-se a igualdade e a liberdade com restrições, surge a *cidadania ativa*, liberdade muito exclusiva, *excessiva*, cuja existência modificou-se sem perder eficiência.

\*

A correta comparação da liberdade dos antigos com a dos modernos deve salientar três distinções essenciais. Primeiro, que os camponeses atenienses chegaram ao governo democrático ganhando a *propriedade* dos campos que agricultavam, em vez de serem expulsos das *terras* nas quais viviam. Em segundo lugar, viram-se realmente livres, *sem depender de terceiros* para se alimentar ou exercer seu ofício, ao conservarem plenamente os *meios de produção*. Portanto, não tiveram que aceitar a reificação da sua mão de obra. Por fim, houve real

*liberdade política, participação direta nas decisões da coletividade, igualdade política* com a aristocracia, *sem transferir direitos políticos*. Seria mais justo direcionar aos antigos a exaltação de Constant (1985) à liberdade moderna: “É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela”, louvor que aos desapossados modernos soa como deboche, pelos abusos sofridos, à mercê das ocupações miseráveis oferecidas pelos capitalistas. *Liberdade política é ter voz na assembleia do Estado*, não só opinar na esfera privada ou perante uma imprensa pronta a distorcer manifestações de gente desfavorecida.

Faltam a *liberdade política* proveniente da democracia capitalista os meios para que ela possa ser exercida, em vários sentidos, a começar pela ausência de educação suficiente para que cada pessoa reconheça onde estão seus interesses reais. Por tal incapacidade, e pela manutenção da enorme desigualdade socioeconômica, a maioria do povo não tem recursos sequer para cuidar de si mesmo, quanto mais para dedicar à luta política. Assim, não obtém o aprimoramento da educação pública, com a qual alcançaria trabalhos melhores e tempo para participar. Onde existe extrema desigualdade social, como no *apartheid social brasileiro*, esse círculo vicioso tende a se estreitar, toma a forma de um redemoinho, uma espiral de exclusão cujo núcleo representa a ausência de liberdade política unida à desigualdade socioeconômica. A liberdade política não inclui *massas desfavorecidas* em situação de *igualdade política*, o que exigiria dar às pessoas iguais recursos de participação, ao menos a capacidade de escolher representantes políticos. Na “representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas”, dizem Marx e Engels (2015, p. 65), revelando o engano.

Quanto à “independência individual”, sinônimo enganoso para *liberdade política*, mostrou-se substituto débil da plena *participação política*. Para “os filhos de ninguém, os donos de nada” (Galeano, 2000, p. 71), de que adiantou a troca da obediência à nobreza e ao clero pela sujeição ao capital, das fortunas rurais<sup>57</sup> ou da riqueza dos senhores dos burgos? Os ninguéns rurais, são “os ninguéns” nas cidades: “Não são

---

<sup>57</sup> Havia ricos nobres, com vastas propriedades, e arrendatários que enriqueceram rapidamente, pela “usurpação das pastagens comunais” e “contínua queda no valor dos metais nobres e, por conseguinte, do dinheiro”, o que “rendeu frutos de ouro ao arrendatário”, o qual lucrou “à custa de seus trabalhadores assalariados e de seu *landlord*” (Marx, 2013c, 814-5).

seres humanos, mas recursos humanos, [...] Que não têm cara, têm braços, Que não têm nome, têm número” (ibidem). *Liberdade?*

É como um agregado de *indivíduos isolados, sem propriedade*, tirados das *solidariedades comunitárias*, que a ‘multidão que trabalha’ enfim entra na comunidade dos cidadãos [...] A] vantagem puramente econômica toma o lugar do privilégio jurídico e do monopólio político. A desvalorização da cidadania imposta pelas relações sociais capitalistas é atributo essencial da democracia moderna (Wood, 2016, p. 210-1). (Grifos meus)

Há outro significado na pergunta *liberdade para quem: liberdade à custa de quem?* O capitalismo progride com a escravidão negra, acrescida da servidão colonialista, nos moldes da exploração da Índia por capital privado, sob os auspícios da marinha<sup>58</sup> e exército britânicos, recrutando à força pobres nas ruas para lutar pelos abastados. França e EUA unem-se à Inglaterra nessa afronta à humanidade. Pequeno em território, comparado às colônias inglesas da América, o Haiti era muito mais lucrativo, permitiu a comerciantes franceses acumularem tesouros, conforme exposto na seção *Democracia moderna*. A cultura do algodão nos EUA, essencial à explosão da indústria têxtil inglesa, mola mestra da expansão capitalista, dependia completamente do trabalho escravo: “A escravidão e o algodão marcharam juntos” (Hobsbawm, 2007, p. 58). Segundo Polanyi e Wood, é inegável o elo entre o capitalismo, o fim da servidão feudal e a implantação de governos representativos, três processos vinculados à liberdade política moderna. A escravidão racial apareceu antes do capitalismo. Mas o capitalismo sem escravos talvez jamais existisse. Do cativo negro vêm os ganhos do Capital. “Enquanto introduzia a escravidão infantil na Inglaterra, a indústria do algodão dava, ao mesmo tempo, o impulso para a transformação da economia escravista dos Estados Unidos, antes mais ou menos patriarcal, num sistema comercial de exploração” (Marx, 2013c, p. 829).

Novamente, a questão não é a descrição desses ou de outros fatos, mas indagar: poderia haver *liberdade política* real? Ou por se subordinar ao capital a ação política deixa de ser livre e fica dependente, só é aceita

<sup>58</sup> “A captura de marinheiros nos distritos populares tinha algo em comum com a captura de negros na África”. No exército o abuso e exploração dos pobres não eram menores: “Se considerados desobedientes ou rebeldes, era provável que fossem açoitados. Se tentassem fugir, poderiam ser executados; e se ficassem e obedecessem as ordens, eles tenderiam a morrer prematuramente, de qualquer maneira” (Losurdo, 2014, p.75-6).

ao não barrar a lógica econômica? Nesse caso, onde está a liberdade? “O princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador”, diz Arendt (2014, p. 199). Não há liberdade no mundo como idealizada, mas ela é possível em tese? Penso em duas respostas.

Como eu já disse, a liberação da servidão não é acompanhada da criação das condições materiais para a liberdade, o modelo democrático não prevê que a democracia precisa disso para começar a operar, exceto se de saída introduz-se na teoria a noção de *graus da democracia*, o que acontece depois, ao justificar deformações. Primeiramente, isso não é falha na realização, e sim da teoria, pois sem os meios o ideal nasce defeituoso, ou melhor, parcial, no sentido de ter funcionalidade dirigida. Visto que sem um conjunto mínimo de recursos, como as *capabilities* de Sen (2010), a liberdade é ideal vazio, a teoria democrática cria liberdade inalcançável pela maioria, embora garanta seu usufruto às pessoas que dispõe de competências e meios suficientes. “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (Arendt, *ibidem*). Há, portanto, parcialidade e direcionamento previsíveis: isso equivale a dizer que a democracia capitalista substitui uma dominação por outra. A teoria vê no mercado caminho para a obtenção dos meios necessários à liberdade, porém isso fica fora do campo da democracia, o mercado tem leis próprias. Além disso, ela começa com a despossessão da maioria, sem a qual não haveria capitalismo, livre mercado ou o poder central da representação política e, logo, não existiria democracia. Mais ainda: se posses são essenciais à construção da liberdade, por que a teoria além de não prescrever sua redistribuição – uma reforma agrária, por exemplo – ainda assume como ponto de partida confiscar o *comum*, para em seguida a falta de bens excluir a maioria da *cidadania ativa*?

A outra solução sobre ser em tese possível a liberdade incorpora à teoria a noção de *graus de democracia*, joga para o futuro a resposta, quando houver condições materiais inclusivas, e debilita a democracia como regime da liberdade política, converte o ser livre em possibilidade. Efeito danoso disso é inserir na noção democrática recursividade que pode não ter fim: se a teoria tem uma graduação em si mesma, medida por outra escala – a da sua aplicação – o resultado tende à divisibilidade infinita, como no paradoxo de Zenão. Porém a tartaruga e Aquiles ficam fora da corrida, tomam seus lugares, respectivamente, a democracia e o capitalismo. A democracia largar à frente do capitalismo reproduz o que diz a teoria da liberdade política, é inversão proposital da realidade.

Cada avanço do capitalismo é compensado por um passo a mais no *grau de democracia* real, e a liberdade mantém-se em vantagem em relação à sujeição ao mercado e ao domínio da necessidade. A ironia é que de fato a democracia é lenta demais em realizar o que promete, os *graus de democracia* são infinitesimais em comparação com os saltos do capital.

Quem se libertou? Quanto aos proletários, “o conjunto das condições de existência da sociedade atual tornou-se para eles algo acidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle”, assim como eles não dirigem a nova organização social (Marx; Engels, 2015, p. 65-66). De que adiantou a extinção formal do domínio das castas? Em se tratando do povo trabalhador, “no interior da sua classe [ele] é desprovido da chance de alcançar as condições que o coloquem na outra classe” (ibidem). A classe trabalhadora não pôde decidir como viver, caiu prisioneira de falsa liberdade, como revela Lukács analisando o pensamento marxiano:

[O] fundamento da liberdade consiste, se pretendemos falar racionalmente dela como momento da realidade, em uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas; se a questão da escolha é posta num nível mais alto de abstração que a separa inteiramente do concreto, ela perde toda sua relação com a realidade e se torna uma especulação vazia (Lukács, 2013, p. 138).

Reverendo o que está implícito nesses questionamentos, deve-se perguntar: *liberdade para quê?* Se a democracia capitalista tem por base o fim das castas e a igualdade política *geral e ampla*, é preciso *dar à liberdade poder político*, o que inclui o *direito de participar* em todas as esferas de decisão, de maneira que se definam os rumos sociais a partir da *vontade da maioria*, do *poder popular*. Pois se o modo de produção capitalista aumenta a produtividade do trabalho e carrega o potencial de ampliar o tempo livre e a liberdade, por outro lado deve-se ver o capitalismo como “um sistema de relações sociais e como um terreno político” (Wood, 2016, p. 10-11) que atuam *contra a liberdade*. Sendo o capitalismo terreno político, evidentemente a separação que ele promove de economia e política não ergue entre ambas uma divisão estanque. Ao contrário, “o capitalismo representa a privatização final do poder político”, e a centralização da função coercitiva no Estado, tarefa antes dispersa e compartilhada pelos senhores feudais (idem, p. 40).

O capitalismo é capaz de conservar a propriedade privada e o poder de obter mais-valor de modo único, sem o proprietário exercer poder político direto, no sentido convencional. O Estado – que se distingue da economia, embora nela intervenha – pode aparentar ser de todos, de quem produz e de quem se apropria (especialmente com o sufrágio universal), sem tirar o poder de exploração de quem se apropria. A expropriação do produtor real apenas torna certos poderes políticos diretos menos necessários de imediato à extração do mais-valor. Isto é exatamente o que significa dizer que o capitalista tem poderes econômicos de exploração extraeconômicos (Wood, 2016, p. 40).

Quem se apropria será engolido pela concorrência se agir de outra forma, se não tentar ampliar lucros e o mais-valor que extrai, caso atue de modo não capitalista. As “condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia cada vez mais colossal, [...] de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas” (Marx, 2013b, p. 705). São as “leis ‘autônomas’ da economia e do capital que ‘por si só’ exercem o poder”, não a vontade singular de qualquer capitalista (Wood, 2016, p. 41). Assim, *livre é o mercado*, não pessoas que nele ganham ou perdem. Também nesse sentido tirou-se o poder da política, cabendo basicamente ao Estado *usar a força para impor tal ordem social*.

## 2.2. Constituição e princípio da maioria

Se a ecologia é a mais igualitária das ameaças  
– e por isso conquistou tanto apoio –,  
a fome é o contrário: a mais classista das ameaças.  
Somos muitos os que sabemos que não é um problema nosso.  
Então, por que seria problema nosso?

**Martín Caparrós, *A fome*.**

Analiso agora como Constituições encobrem e mantêm o domínio de poucas pessoas na democracia representativa capitalista. *Centralizar o poder* desarticula assembleias locais, exclui a maioria da redação das regras que unificam proteções à riqueza e revogam o direito ao *comum*. Em vez do *princípio da maioria* vale o privilégio da *cidadania ativa* por longo tempo. Quando se alcança o voto universal regras básicas sociais

estão consolidadas, efeito do progresso nos graus de democracia, para o qual a teoria democrática não oferece alternativa a não ser usar as regras corrompidas para acabar com a deturpação que o modelo teórico não se preocupou em barrar. A seguir examino como o *princípio da maioria* é aplicado em quaisquer formas de assembleia, e aponto mudanças na ideia corrente de decisão consensual, comparando práticas de partidos políticos com as dos movimentos sociais, notando que a representação política cria *vontade política abstrata* desligada do fazer coletivo.

Fala-se insistentemente na contenção do *princípio da maioria*, com medo da tirania popular. A opressão costuma vir da minoria, mas Constituições barram as maiorias. O medo age como droga, o risco de ataque à liberdade realimenta a submissão com temor. A maioria assustada prende-se às oligarquias, ardil criador da dependência: “veias que bombeiam com medo [...], levando à construção da sua morte”<sup>59</sup>. Medo e liberdade podem ser incompatíveis, contrariando Hobbes.

Não se discute a vantagem indevida dos bens acumulados pela exploração da maioria. Em geral a proteção do patrimônio particular é norma pétrea. A Constituição do Brasil diz que a “a propriedade atenderá a sua função social”<sup>60</sup>. Deixa ao arbítrio do poder judiciário julgar *quando* a regra vale, ou *quanto* vale a regra. Talvez não esteja claro o problema: a lei permite ao poder decidir sobre os bens do poder, isto é, que a classe alta encastelada na justiça e cheia de propriedades declare quando tal patrimônio cumpre ou não sua *função social*, ou se combina com o direito de possuir sem limites (Mises, 2015, p. 69-77).

Outra dificuldade oriunda das Constituições refere-se aos motivos pelos quais o *princípio da maioria* mostrou-se ineficaz no combate à pobreza, após as restrições à participação eleitoral das *massas populares* serem abolidas. A inclusão de pobres, mulheres e pessoas negras foi lenta. O processo demorou tanto que quando se disseminou o domínio capitalista beirava o bicentenário. As classes abastadas tiveram enorme tempo extra para ampliar sua riqueza, pelo acesso privilegiado aos três poderes da democracia elitista com a qual elas mesmas se apresentaram.

---

<sup>59</sup> Da canção *Master of Puppets*, da banda Metallica, composição de James Hetfield, Lars Ulrich, Cliff Burton e Kirk Hammett, de 1985.

<sup>60</sup> No inciso XXIII do artigo 5º da Constituição Federal do Brasil de 1988. A função social da propriedade privada é referida ainda, de modo amplo, no artigo 170; em relação a imóveis urbanos, no artigo 182; e quanto a imóveis rurais, nos artigos 184 a 186. Por fim, a função social é mencionada no artigo 173, relativo às empresas públicas. Havia uma referência no artigo 156, relativo à progressividade dos impostos municipais para assegurar que imóveis urbanos cumpram a sua função social, mas o inciso IV seu parágrafo foram revogados.

Entre constituintes dos EUA em 1787 não havia pequenos fazendeiros ou pobres, só donos de fortunas. A Constituição protege a riqueza (Beard, 1966). Enquanto ricos faziam leis em proveito próprio, surgiram aparelhos oligárquicos inovadores – os partidos políticos.

O voto universal chega tarde demais, surge quando a *democracia capitalista* efetuou seu processo formativo e está completa. Evidente que sempre é possível reformar a Constituição, ou refazê-la totalmente. Porém num ou noutro caso as mudanças dependem das normas vigentes, inclusive os requisitos postos na convocação de uma constituinte, como pertencer a um partido político, ser alfabetizado, não estar preso *etc.* “[Se] as eleições para a Assembleia Constituinte se dão por sufrágio limitado, a maioria dos constituintes naquele momento pode representar uma minoria da população. Antecipando futuras ampliações do sufrágio, eles podem então tentar limitar a liberdade de ação das maiorias futuras” (Elster, 2009, p. 125). Uma vez firmada a primeira Constituição, devido ao pré-compromisso constitucional estabelecido, as normas seguintes carregarão as marcas dessa primeira lei, em especial, a influência do grupo ou classe que inicialmente pôde legislar. Considerando que os desvalidos no começo ficaram de fora das instâncias de poder, pela própria lógica do sistema eleitoral, com quais meios conseguiriam alterar essas leis e modificar o modelo democrático em funcionamento?

O texto constitucional serve justamente para impedir alterações drásticas. Constituições são regras que determinam decisivamente textos legais posteriores, mesmo quando a carta primordial, ao invés de cimentar costumes políticos bem enraizados, levou à sua transformação radical. Tenho em mente como exemplo mudança em geral associada à passagem do feudalismo ao capitalismo, mas que ocorreu também nos EUA, onde nunca houve ordem feudal. Refiro-me à *centralização do governo* e a desvalorização das esferas participativas locais. O modelo é simultaneamente contraditório e eficaz, dependendo do fim visado. Ele contradiz objetivos da democracia participativa, majoritária, inclusiva. Paradoxalmente, o desacordo quanto à participação, quando invertido, justifica a impossibilidade de participar. Ao refletir sobre as dificuldades inerentes ao tamanho das populações e territórios, e toda a decorrente *diversidade*, seria coerente descentralizar decisões em várias instâncias locais, para ouvir mais pessoas. Isso criaria democracia real, aplicando a noção de escutar os interesses, como no provérbio medieval: “aquilo que toca a todos deve ser aprovado por todos” (Wolin, 2010, p. 138). É uma interpretação ampla e democrática do *princípio da maioria*. Por outro

lado, quando se impõe a centralização política, povos ou nações grandes coíbem a democracia direta. Converte-se a causa em consequência, dando eficácia à alegação de que a maioria precisa de uma minoria que a represente, já que não teria como se reunir. O centralismo político é eficaz como *oligarquia ampliada*, termo que usei para a *democracia grega*, que incluía pobres. Proudhon (2014, p. 88) prefere “oligarquia eletiva, o meio termo entre a democracia e a realza”. Impõe-se assim a necessidade de qualificações especiais. Políticos seriam “tecnocratas competentes” (Gilbert, 2014, p. 19): “A possibilidade de grande número de pessoas se reunirem de alguma forma para tomar decisões coletivas sobre questões importantes – em outras palavras, ‘democracia’ – é claramente minada no processo”. Não obstante, “a definição mínima de ‘democracia’ é ‘tomada de decisão coletiva’” (idem, p. 159). No modelo representativo centralizado há substituto fraco de tal conceito, pela expressão *indireta* da vontade e, mais grave, porque no método indireto raramente a maioria que se forma corresponde ao *princípio da maioria*.

Esse o aspecto que interessa, pois admito a necessidade de algum tipo de representação política, que discutirei na parte final. Minha crítica mira na centralização advinda do capitalismo, não por ela distorcer o *princípio da maioria*, pois talvez nunca se capture um retrato fiel dos anseios majoritários, mas pela deturpação excessiva que a representação centralizada introduz. Visando dar voz às minorias, empregam-se distintos métodos de ponderação, cuja descrição não cabe aqui. Importa saber que a consequência de tais expedientes é o resultado raramente corresponder à maioria dos votos. O *princípio da maioria* transmuta-se em formas variadas de proporcionalidade. Tentativas de distribuição equitativa das cadeiras parlamentares resultam sempre em deformações, em qualquer sistema, inclusive em modelos descentralizados, embora nesses a redução da quantidade de pessoas votantes implique diminuição das distorções. O povo tem direito de falar a cada quatro anos, intervalo que varia em alguns países. Tão logo urnas deformam o que o povo quis dizer, ele deve silenciar e assistir a minoria agir como maioria substituta. Tal efeito da centralização política é ruinoso em quase todas as nações.

\*

Associam-se algumas questões que analisei acima mais à ideia de *governo da maioria* do que ao *princípio da maioria*, e penso que isso ocorra por duas razões. Primeiro, devido à consideração proporcional das minorias, também ao repartir cargos. O termo minorias aqui tem ou deveria ter duplo sentido, referindo-se a traços étnicos, religiosos *etc.*, e

onde há pluripartidarismo, aos votos recebidos por partidos políticos em coalizões. Embora se dê o nome de *tiranía da maioria* quando se ignora qualquer um desses aspectos, muitas vezes o que se vê acontecer é a *tiranía da minoria*<sup>61</sup>. No Brasil do *impeachment* de 2016 só há no governo homens ricos, brancos e idosos, que gerem o Estado em nome do pequeno grupo que controla o capital, deixando de fora quatro diferentes maiorias: mulheres, pobres, pessoas negras e jovens.

Em segundo lugar, talvez não se note a relação necessária e direta quando se passa da ideia à prática porque essa não concretiza aquela. Entre a teoria e sua efetivação introduziu-se a representação política, e tal intermediação faz com que o *governo da maioria* não realize o *princípio da maioria*. Constata-se isso com maior frequência pela ausência de pessoas pobres nos três poderes, mesmo os que nada ou quase nada têm formando o estrato largamente majoritário da população. É difícil concordar que os pobres são sempre carentes de competências técnicas, como indica a citação de Gilbert. Ou pior, aceitar o argumento de Mill (1995, p. 83), de que a classe trabalhadora é incapaz de guiar sua “conduta pelo interesse final e real, em oposição ao interesse imediato e evidente”. Ainda que os dois preconceitos fossem fatos, não se justifica que quem ocupa o lugar da *maioria ausente* – e deveria representá-la – omita o “interesse final e real” das pessoas pobres excluídas do poder<sup>62</sup>.

\*

O *princípio da maioria* aplica-se *diretamente* às deliberações em qualquer assembleia democrática, tanto nas estatais quanto em reuniões comuns onde pessoas se encontram para decidir em conjunto. No século passado proliferaram teorias voltadas à democracia deliberativa, como as que Werle e Melo (2007) apresentam, centradas na busca do consenso pela deliberação pública. Mouffe contesta tal paradigma consensual, vê na ideia a remoção do conflito inerente à política, o que já foi discutido.

---

<sup>61</sup> “As disposições antimajoritárias da Constituição e de várias Constituições estaduais são tipicamente exaltadas como um controle salutar dos excessos inerentes à prática do governo da maioria. [...] Mas o fato é que as invasões mais sérias nas liberdades políticas e civis, por exemplo, não vêm de maiorias tirânicas representativas de pobres, necessitados ou da classe média em dificuldades, mas de representantes das elites, do Departamento de Justiça, legisladores, juizes, policiais, promotores e meios de comunicação, que com algumas honrosas exceções, são bajuladores dos poderosos” (Wolin, 2010, p. 158).

<sup>62</sup> “[...] líderes políticos veem-se e mostram-se crescentemente não como representantes democráticos dos pontos de vista de seus eleitores, mas como delegados profissionais que se devem encarregar do trabalho de governo com base em sua competência ou simpatia. Nesse contexto, as decisões de governos e políticos são influenciadas em parte por suas percepções dos desejos dos eleitores, [...] mas muito mais pela pressão de vários lobbies” (Gilbert, 2014, p. 15).

Interessam-me questões acerca do *princípio da maioria* ligadas às formas de decisão dos novos movimentos sociais descentralizados. Para grupos que prezam a *diversidade*, reduzir o consenso à eliminação de divergências é opressivo, e incorreto, diz Maeckelbergh (2009, p. 99): “Embora em teoria o consenso não exija que se atinja a unanimidade, frequentemente é interpretado assim na prática, e às vezes o consenso é até forçado pelos próprios participantes para se tornarem unânimes”. Ao contrário, os encontros em que se discutem causas sociais devem servir para “criar ‘espaços conflituosos’”, isto é, “um consenso que não insista na unanimidade”. O conflito bem-vindo não é o que se dá entre pessoas adversárias, como no agonismo de Mouffe, mas o choque criativo de múltiplas visões que têm como objetivo cooperar, e não vencer. Pode-se “ter conflito construtivo sem competição”, ao entender que desacordos criam chances de melhorar a compreensão coletiva dos problemas. “Um dos princípios básicos do consenso é que ninguém deve vencer e ninguém deve perder um debate. Em vez disso, a meta é reunir ideias até que se possa achar solução que agrade a todo mundo”. Os movimentos sociais horizontais contrariam a lógica da representação política baseada em especialistas tecnocratas, partindo da “suposição de que não existem respostas ‘certas’ predeterminadas para qualquer problema dado”, e uma vez que o conhecimento é traço humano, o trabalho político sairá melhor se for “construído coletivamente” (Maeckelbergh, 2009, p. 100-2). Lidar com tarefas, sem ambicionar um consenso ampliado, auxilia no mútuo entendimento: é mais fácil ajustar ideias em temas pontuais se os acordos não dependem de pactos amplos quanto a posições ideológicas rígidas, como no confronto de partidos políticos (idem, p. 103-4).

Imagino que isso soe como pura idealização: uso de linguagem sonhadora para de modo artificioso fazer o que Mouffe condena, isto é, escamotear os conflitos inevitáveis na prática política, quando de fato há adversários, gente disposta a não ceder em nada. O efeito seria a antipolítica, substituindo o esforço de teorias da democracia deliberativa por um consenso mágico derivado da harmonia universal dos interesses da humanidade. Pensar tais práticas como jogo de palavras deriva de diversas causas. Primeiramente, nunca se vê na arena político-partidária duas pessoas dizendo uma à outra: ‘gostei da sua ideia, vou alterar o que eu tinha proposto e não era tão bom’. E a outra respondendo: ‘ótimo, então terá meu apoio’. No lugar disso, negociam-se emendas parlamentares, não visando o aprimoramento ou em prol do consenso, mas pelos votos necessários à matemática relativa ao *princípio da*

*maioria*, como se votos suficientes e solução consensual fossem sinônimos. É comum no Brasil, mas não só aqui, a barganha pelos votos para formar maioria incluir nomeações de membros do partido apoiador, ou liberação de verbas orçamentárias. Nesse sentido, nenhum representante dá seu voto, ocorre uma venda. O dinheiro sai do caixa do governo, ou de algum *lobby* do Capital, porém em qualquer dos casos a fatura costuma caber ao povo. Se o diálogo acima parece insólito, que se imagine tal cena em um debate de campanha eleitoral, que deveria servir à formulação e melhoria das políticas públicas dos mandatos políticos. Em vez disso, o povo é obrigado a escolher entre pacotes fechados de ideias. Há, é claro, a opção de se filiar a um partido para contribuir na confecção dos programas de governo. Sim, mas isso repõe a questão de como devem funcionar as assembleias populares. Muitos movimentos sociais rejeitam a estrutura partidária fundada na hierarquia, em pirâmides de poder, cujo modelo reproduz o da democracia capitalista centralizada. Na medida em que a luta por *horizontalidade* e descentralização *recusa a imposição do poder verticalizado*, atuante de cima para baixo, remove um forte impedimento às construções consensuais: a autoridade, que enxerga nas discordâncias desafios à posição que ocupa. Esse conflito é improdutivo, não permite a colaboração para um consenso aprimorado, pois o poder precisa ser reiterado para não enfraquecer (Maeckelbegh, 2009, p. 106).

No entanto, presumindo que se aceite que pessoas participam de assembleias para solucionar problemas coletivos, sem querer afirmar o poder de indivíduos ou grupos, resta o fato de que há interesses opostos irreconciliáveis, dos quais o mais notável e fundamental opõe trabalho e capital. Daí muita gente arvorar-se em porta-voz da esquerda, e pela classe trabalhadora falar contra as políticas identitárias que defendem a diversidade, alegando que isso divide e debilita as causas populares, no embate com o capital. Enfoco as duas objeções simultaneamente por me parecerem conexas. Esmiuçar a disputa acerca das identidades causaria agora desvio excessivo, cuidarei dessa polêmica depois, mas antecipo dois aspectos. O grosso da incompreensão decorre de equivocadamente entender a identidade como propriedade individual ou grupal, no sentido liberal e capitalista de ser dono de algo. Identidades são traços coletivos antepostos à noção de sociedade homogênea, mas não como valoração de essências. O relevante ao incluí-las nas decisões é assegurar “efeitos plurais”, capazes de contemplar desigualdades preexistentes, para que ao final não se conservem as injustiças presentes no início. Nesse contexto

o tema identitário rejeita hierarquias e alinha-se à *horizontalidade*, como preceitos deliberativos, sem transformar a diversidade ou as diferenças em fetiches (Maeckelbergh, 2009, *passim*). Desde já noto que a questão costuma contrapor movimentos sociais a partidos políticos de esquerda, aqueles favoráveis à diversidade, esses defendendo a primazia da luta econômica, de um modo que homogeneiza e repele a diferenciação das identidades. Quem fala em nome da ação partidária unificada – com frequência num tom autoritário e centralista, com viés que hierarquiza até a importância das lutas – pensa justamente a partir do *princípio da maioria*, mesmo sem explicitar assim suas alegações. A ideia subjacente é a luta identitária ser antimajoritária, por impedir a esquerda de concentrar seus votos para se impor como maioria ao capital.

Em suma, reintroduz-se no confronto sobre prioridades uma disputa por poder: a lógica hierárquica das instâncias partidárias frente à recusa dos movimentos sociais horizontais em acatar determinações externas à assembleia. “‘Eles’ têm as ideias erradas, então nosso papel (nós que temos as ideias certas) é esclarecê-los, iluminá-los, trazê-los à verdadeira consciência” (Holloway, 2010, p. 55). Diante dessa cisão, é desnecessário o ataque do capital para minar o consenso, mas essa ação existe. Militantes de partidos garantem que o capitalismo municia o levante das identidades, convertendo-as em mercadorias, mas a mesma militância é cega à falta de diversidade nas cúpulas partidárias.

De qualquer maneira, o conflito entre o capital e as classes populares exploradas passa longe dos encaminhamentos consensuais. O mais utópico otimista não sonha em ver os donos da riqueza sentados lado a lado com os miseráveis, em assembleia horizontal aberta, sem imposições hierárquicas, e aplicando a regra ‘uma cabeça, um voto’, seguindo democraticamente o *princípio da maioria*. Uma democracia real assim concebida limitaria a acumulação, taxando com rigor os ganhos de capital e os obtidos sobre o mais-valor, além de redistribuir terras para quem nela trabalha e abrir imóveis abandonados às pessoas sem-teto. Aqui não há interesses comuns, mas antagonismo, conforme acertadamente aponta Mouffe. Contudo, ela suaviza a divergência das posições inimigas, propondo tratá-la de modo agonístico, como simples confronto de forças adversárias. Afora repelir e rotular os mecanismos deliberativos voltados ao consenso como apolíticos, a democracia radical de Mouffe não quer alterar a democracia capitalista centralizada, nem as regras da representação política que a fazem operar. A luta por hegemonia em Mouffe soa como conquista da maioria nos parlamentos,

embora ela sugira ainda expandir o processo aos demais espaços de representação da vida cotidiana de cada pessoa, no que se assemelha à *democracia participativa* de Pateman (1992). Mas ela não se preocupa com o fato de que o povo é mantido afastado do poder, e deixa intocadas deformações provocadas pelo sistema de representação política baseado no centralismo verticalizado. Mouffe não se opõe ao poder vinculante do topo da ordem hierárquica piramidal, na qual esferas representativas locais formam a base da pirâmide, e o povo, o subsolo, sustentando a estrutura sem meios para reclamar. Isso facilita a intervenção do capital, da classe rica que pode desprezar a busca do consenso igualitário, que não se coloca em posição de igualdade porque não necessita. Tratar com elites é o seu negócio. Pagar bem a pouca gente é uma pechincha. Caro seria em todas as votações tentar comprar a maioria das cidadãs e cidadãos, em cada localidade da nação. Um *lobby* desse feitio – a defesa dos interesses do capital negociada diretamente com o povo – estaria bem próximo de se equiparar aos efeitos da *renda mínima universal*.

Na democracia capitalista os métodos eleitorais depreciam o *fazer político coletivo*, recusam eficácia à ação política popular, uma vez que vontades políticas são alienadas a representantes políticos independentes de quem os constitui. As pessoas não mais se reconhecem mutuamente como personagens políticos; em vez disso, devem nomear alguém que atue por elas, sem poder controlar quem as substitui. Essa representação corresponde à acumulação das vontades políticas individuais nas mãos de poucas pessoas, de maneira similar ao que ocorre com a concentração do capital. É um processo de alienação do fazer político e da capacidade de ação política, no qual as pessoas não se identificam com as decisões tomadas em seu nome. Obtém-se *vontade política abstrata*, sem nenhum conteúdo político particular e, portanto, desvinculada de compromissos com a ideia expressa pelo *princípio da maioria*. Por ser *vontade política abstrata*, em geral desobrigada de prestar contas, o capital pode pagar para determinar o conteúdo que mais lhe convém. Criar meios para ter iguais condições de participação, em especial onde a maioria é excluída pelo *apartheid social*, deve ser o propósito primário de qualquer reforma política que não seja engodo a perpetuar a exclusão. “[Não] se supõe que a igualdade nasça nos seres humanos, mas sim que ela é criada pela construção ativa de relações não hierárquicas que desafiem as desigualdades existentes entre as pessoas”. Assembleias horizontais dão as pessoas desiguais chances iguais de expressão, nelas “a diversidade encontra a igualdade” (Maeckelbergh, 2009, p. 108-9).

### 2.3. Riqueza e poder: cidadania ativa e passiva

Quando o machado vem à floresta as árvores dizem:  
‘Olhem! O cabo é uma de nós!’

**John Berger**, *Once in Europa*.

O tema agora é a persistência de diferenças na cidadania, embora restrições à participação política tenham sido abolidas. Com Kant indico que a filosofia defendeu a desigualdade política com base na riqueza das pessoas, dando fundamento à ideia de *cidadania ativa e passiva*. Assim, a liberdade política de todas as pessoas ficava a cargo de poucas. Noto a seguir que tal desprezo pelo trabalho da gente simples ainda ocorre com quem é segregado no *apartheid social*, e com ajuda de Marx argumento que se consumou dessa forma a propriedade privada exclusiva dos ricos, em detrimento do *comum*, do qual dependia a vida da maioria pobre. As referências históricas mostram que no passado a *cidadania ativa* deu às elites poder de legislar em causa própria, contra interesses majoritários. Após exibir tal desigualdade política, digo que partidos políticos servem a fim similar: mantêm a maior parte do povo na *cidadania passiva* e reconstituem o *domínio oligárquico*, tanto pela *mediação eleitoral*, quanto pelo controle das *massas monetárias* sobre a democracia. Vê-se ainda o poder econômico controlar a opinião pública com a *opinião publicada*, e assim obter maiorias parlamentares servis aos seus interesses. Por fim, a tentativa de Urbinati em negar que a democracia representativa seja uma oligarquia é contestada, e reafirmo que a riqueza ocupa o lugar do poder.

A *democracia moderna* liga a representação política à autonomia financeira. A história registra o renascer do *governo do povo*, mas sem *o povo*, restrito às elites, deformação apoiada por pensadores como Kant, Madison e Constant, para recordar alguns já citados. Onde há extrema desigualdade econômica a representação atual tem como consequência prática o que tais teorias pregavam. A democracia capitalista há muito abdicou de formal e legalmente dividir a cidadania em *ativa e passiva*. O artifício tornou-se desnecessário, chega-se a igual resultado sem declarar *o que e quem as urnas excluem*. Com isso retomo dois pontos aos quais prometi voltar<sup>63</sup>.

Primeiro, que delimitar de antemão quem participa de forma *ativa* na democracia é um modo não democrático de *poder*. Segundo, visto que privações básicas impedem gente pobre de atuar na política, bens e

---

<sup>63</sup> Questões que no exame da *Democracia grega* indiquei como (1.2.a1) e (1.2.a2).

riqueza continuam a ser um *poder* que exclui *pessoas desfavorecidas*. Introduzir a autonomia financeira como critério para participar da vida política foi um golpe tão acintoso que surpreende tal medida ser aceita de maneira pacífica, mostrando que a burguesia conduzia as reformas e as *massas populares* eram por ela arrastadas. Bastaria o povo explorado refletir um pouco para ver que a norma evidenciava não ser real a *liberdade*. Após o capital consolidar a centralização do poder foi possível ampliar o direito de voto, e não se percebe que a cidadania integral, no sentido do direito efetivo de disputar o comando do Estado e de compartilhar os benefícios da cooperação social, segue reservada a quem controla a riqueza<sup>64</sup>. Fator *decisivo para converter o poder econômico em domínio político* é o *sistema eleitoral centralizado e hierarquizado de cima para baixo*.

Há contradição<sup>65</sup> no modo de Kant (2011, p. 179-82) promover o dinheiro como passaporte ao direito de mando. “O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo”, sendo atributos indissociáveis da cidadania a “liberdade legal”, “igualdade civil” e “independência civil”. Depois de admitir que “[só] a capacidade de votar qualifica o cidadão como tal”, ressalva que os ricos não querem ser só parte da sociedade, mas membros, como se as pessoas pobres o mesmo não desejassem. Numa falácia ao estilo de Locke, exclui “aqueles que não possam prover à sua existência [...] por via da própria atividade”. Kant distingue a cidadania *passiva* da *ativa*. Exclui aquela, e reserva a essa, por ter dinheiro suficiente, a categoria de *membro* apto a votar e ser votado. Segundo Kant (1784), “graças a uma unanimidade artificial”, devem “somente obedecer”. Há nisso manobra que Bourdieu (2014, p. 446-7) denuncia: “Os profissionais do universal são virtuosos na arte de universalizar seus interesses particulares: produzem ao mesmo tempo o universal e as estratégias de universalização, isto é, a arte de imitar o universal e de fazer passar por universais seus interesses particulares”. Em relação a juristas, ele questiona: “Como se distribui numa sociedade diferenciada o interesse pelo público? Será que, por exemplo, os ricos têm mais interesse pelo público que os pobres, ou é o inverso?” (ibidem)

Há nuances curiosas no discurso kantiano, por ecoar a inversão de valores sobre o que é essencial à sociedade. Naquele tempo a lenha

<sup>64</sup> Nem sempre funciona: Lula, Chávez, Morales e Correa, para citar alguns nomes, romperam a barreira. Nesses casos, golpes de Estado são a saída usual do capital para retomar o controle.

<sup>65</sup> Kant analisa os princípios metafísicos do Direito, puramente racionais. Portanto, teoriza no plano transcendental, sobre a fundamentação do Direito. A meu ver, isso resulta na busca de uma teoria legitimadora do *status quo*, e no esvaziamento da política, como sucede com Rawls.

era a fonte primária de energia, tanto na cozinha quanto no aquecimento. O filósofo *depende* do lenhador, mas o rebaixa politicamente, ignorando anseios do povo simples. Desrespeito social equivalente é o preconceito reinante no *apartheid social* brasileiro: o Sul Maravilha vê nordestinos “como meros serventes da comunidade” (Kant, 2011, p. 181), pobretões da *ralé brasileira* que *não* deveriam estar “qualificados com o mesmo direito para votar”. Depreciando pobres, recusando-lhes a igualdade política, a razão no Direito de Kant<sup>66</sup> permite ao legislativo abolir o costume da posse *em comum*, que garantia vidas. *Liberdade para quem?*

Do *status* inferior do lenhador passo à maioria que não podia pagar pelo ofício dele, nem tinha propriedade onde usar legalmente o machado. Derrubar árvores em florestas privadas era crime severamente punido, mas costume ancestral resguardava diversos direitos de coleta em matas e campos, entre os quais catar madeira caída e cortar arbustos e pequenos galhos. São questões indissociáveis do tema da *cidadania ativa* derivada da *riqueza*, a contraparte do roubo do *comum*. Onde havia “um direito privado duplo” (Marx, 2017b, p. 88), optou-se pela *posse passiva*, forjando a *propriedade privada exclusiva*, pela revogação da *posse ativa*, mantida pelo trabalho, sem oferecer compensação alguma à gente desapossada. Opõe-se *trabalho* e *propriedade*, com inversão dos polos *ativo* e *passivo*, rebaixando o trabalho corporal popular como politicamente *passivo*, enquanto bens imóveis e funções intelectuais têm o privilégio da participação política *ativa*. Desse modo cria-se liberdade sem materialidade, vazia e muda. “A verdadeira liberdade repousa onde um homem recebe sua nutrição e preservação” (Linebaugh, 2003)<sup>67</sup>. Cercamentos e novas leis proclamaram *direitos exclusivos sobre a propriedade*, tiraram a liberdade relativa à subsistência, e submeteram a maioria aos poucos beneficiários do confisco. No presente, privatiza-se.

Independente de condição social, a lenha era imprescindível à vida das pessoas como fonte de energia (Linebaugh, 2003). Havia o

---

<sup>66</sup> “O direito traz consequências ruins no mundo exterior entre as pessoas perversas, a injustiça tem bons motivos dentro do peito do homem comportado que a decreta; ambos, porém, os bons motivos e as consequências desvantajosas, compartilham da peculiaridade de não tratarem a coisa na relação consigo mesma, de não tratarem o direito como um objeto autônomo, mas, partindo do direito, apontam ou para o mundo lá fora ou para a própria cabeça e, portanto, manobram *pelos costas do direito*” (Marx, 2017b, p. 108-9).

<sup>67</sup> “O Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais declara: ‘Em nenhum caso pode um povo ser privado de seus próprios meios de subsistência’” Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d0591.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm)>. O Pacto vige no Brasil: decreto nº 591, de 6/07/1992. Acesso em 30/06/18.

direito de coletar insumos (*estovers*<sup>68</sup>) pertencentes ao *comum*, garantias acolhidas na Carta da Floresta (Linebaugh, 2008, p. 41). Indiquei antes que os cercamentos configuram ataque frontal à noção do *comum*, justo ao se falar em libertação. A parcela rica habilita-se como classe ao poder político que desfrutara em razão das prerrogativas de casta e, unida à próspera burguesia, sob o manto da *cidadania ativa*, blindam-se juntas no controle do Estado. Legislaram para si, indica Bensaïd (2017, p. 20), citando fragmento de Thompson: “o direito torna-se um instrumento privilegiado para impor ‘novas definições de propriedade’ em benefício dos proprietários, ‘fazendo desaparecer os direitos de uso agrários não definidos, ou acelerando o movimento dos cercamentos’”. Assim, puderam “monopolizar um bem comum”, afirma Marx (2017b, p. 90-9): “como não inferir disso que uma *representação dos interesses privados*, dos estamentos, quer e tem de rebaixar o Estado às ideias do interesse privado”? O ataque ao *comum* impunha a superioridade legislativa dos *ativos* ao costume dos *passivos*. Tal exclusão permitiu demarcar usos da propriedade com leis mantidas pela oligarquia da representação política, daí o apelo de Marx (2017b, p. 84): “Reivindicamos para a pobreza o *direito consuetudinário* [...] que] só pode ser o direito dessa massa mais baixa, sem posses e elementar”. Digo *domínio oligárquico* por entender que a *cidadania ativa* ainda rege a democracia, e o faz de duas formas: com a *mediação eleitoral*, e pela intromissão das *massas monetárias*<sup>69</sup>, que se conjugam na ação irregular de pessoas jurídicas na política. Por qualquer dos motivos, em geral por ambos, a liberdade é *bem* incomum, fantasia útil para *pessoas fictícias* controlarem o destino de seres reais.

Quanto ao primeiro aspecto, o fim dos pré-requisitos econômicos e a ampliação do direito de voto encontrou compensação no modelo de representação partidária, permitindo manter a noção de que a maioria participa “como objeto do poder”, ou seja, um “conjunto de indivíduos submetidos a normas”, pois “nem todos podem representar o povo como sujeito do poder”, diz Kelsen (2000, p. 37), também citado a seguir. A

<sup>68</sup> “O que é a ‘garantia essencial ou privilégio (*estover*) do comum’? [...] Quando as garantias restringem-se a madeiras, elas significam concessões para a casa, cercas e instrumentos agrícolas”. Havia cotas para combustível, estacaria, carroças, construção e equipamentos, de modo a assegurar suprimentos e alimentos. “Tecnicamente, então, as ‘garantias’ referem-se às coletas costumeiras nas florestas; com frequência elas referem-se à subsistência em geral” (Linebaugh, 2003). *Estover* deriva do francês anglo-normando, pelo latim, é *ser necessário*.

<sup>69</sup> Ver seção 3.3, *Multidões, massas populares e massas monetárias*: não se dá a *pessoas físicas* direito de ação direta e conjunta na política, exige-se que atuem por meio de representantes, mas *pessoas jurídicas* fazem isso sempre, interferem nas campanhas eleitorais, com *lobbies* nos parlamentos, valem-se das grandes mídias, manobram a dívida pública e controle bancário *etc.*

segregação de gênero e raça era irrelevante: “A exclusão dos escravos e – ainda hoje – das mulheres dos direitos políticos realmente não impede que uma ordenação estatal seja considerada democracia”. Tais ideias são do início do século passado, mas a operação do sistema segue inalterada. Kelsen não vê erro nisso, embora afirme ser “de importância decisiva para a ideia de democracia” a participação na “criação da ordem estatal”. A exploração descrita por Graeber (2015) encontra aqui suas raízes, a situação absurda de que os 99% sejam o *restante* na democracia *sem povo*, como denunciam movimentos sociais a partir do *Occupy Wall Street*. Kelsen (2000, p. 38-9) diz que para “a noção real de povo” ainda “é preciso dar outro passo e levar em consideração a diferença existente entre o número desses titulares dos direitos políticos e o número dos que efetivamente exercem tais direitos”. Sem hesitar, ele endossa a redução progressiva na participação política. Da parcela *ativa* desconsidera-se “a massa sem juízo”, “sem opinião própria”, até aparecerem “aqueles poucos que intervêm realmente com uma decisão pessoal – segundo a ideia de democracia –, conferindo determinada direção à formação da vontade comum” (ibidem). Assim, a democracia desemboca em partidos políticos *por se livrar das pessoas que ela libertou* para que pudessem *atuar com igualdade* na política, e um grupo seletor controla o poder, a elite. Interessante notar que elite vem do latim *electus* (Matheve, 2010), participio de *eligere*, eleger, escolher, extrair. Nesse sentido, pareceria adequado que eleições originassem elites. A impropriedade reside em inverter tal ordem, pela usual predefinição das elites que serão eleitas.

O caráter elitista da democracia foi estudado por vários autores, desde meados do século XIX: Mosca, Pareto, Michels, Weber, Duverger e Dahl, nomeando os que sobressaem. Não me deterei no exame das particularidades, mas contrariamente ao ideal de *igualdade política* eles ou louvam o governo das elites<sup>70</sup> como indispensável às sociedades democráticas, ou admitem ser inevitável que elites se imponham, como no caso de Michels. É equivocado achar que esses grupos seletos têm composição constante. Na *teoria da circulação das elites* Pareto pensa a renovação desses quadros, pela ascensão de quem se destaca na classe baixa, em substituição aos elementos decadentes da camada superior, o

---

<sup>70</sup> Em Schumpeter e Veblen há também teorias relevantes, além de Mills, ao qual voltarei à frente, bem como a objeções feitas por Dahl. Viram-se antes traços do elitismo de Madison e Mill. Em capítulo famoso – *Democracia e a lei de ferro da oligarquia* – Michels (2015, p. 376-92) resume (às vezes, com humor cáustico) a questão. Tem-se análise abreviada em Bottomore (1975, p. 155-62). Autores posteriores encontram-se em Matheve (2010), e López (2013) ocupa-se de leituras mais recentes, do *novo elitismo*, ou *paradigma da nova elite*.

que *não equivale* a considerar os interesses da maioria na atuação do governo. Dahl endossa a competição entre elites, sem ver nisso farsa que deforme a democracia, conquanto redunde numa *democracia elitista*. O problema não reside na presença das elites, mas em uma dupla ausência, uma levando à outra: como as *massas populares* ficam fora do governo, também *seus interesses* deixam de participar. Partidos políticos criam a *mediação eleitoral* e cerceiam a livre escolha da maioria, mantida na *cidadania passiva*, cabendo a representantes a *cidadania ativa*. O povo fica refém de elites partidárias. Da difícil obstrução das facções passa-se à obrigação de se unir a elas, ou renunciar à política institucional: ou a *ativa cidadania passiva*, votar em partido ou membro dele, ou a *passiva cidadania passiva*, abster-se nas eleições. Formas de participação direta são raras<sup>71</sup>, em afronta à Constituição: “todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou *diretamente*”<sup>72</sup>.

Partidos não só se organizam como poderes oligárquicos frente ao povo, como internamente há elites que os controlam de cima para baixo. “A direção dos partidos tende naturalmente a tomar uma forma oligárquica. Uma verdadeira ‘classe de chefes’ constitui uma casta mais ou menos fechada, um ‘círculo interior’ de difícil acesso” (Duverger, 2012, p. 181). O voto conta indivíduos, mas as pessoas têm associações políticas que partidos ignoram. Ver na representação divisão do trabalho político (Kelsen, 2000, p. 47) é *reintroduzir a hierarquia social* pelo poder dado a representantes políticos. Renunciar ao exercício político é abrir mão de decisões sobre oportunidades de vida, outro ponto do domínio oligárquico acima indicado, as *massas monetárias*.

O segundo aspecto que conserva a cisão das cidadanias *passiva* e *ativa* é o controle que a riqueza impõe à política<sup>73</sup>, originando *graus de liberdade política* – se é que a forma incompleta da liberdade concedida à maioria é política. A hegemonia das *massas monetárias* como poder político é visível e corporificada, fez da Terra um *Planeta de favelas* (Davis, 2017), deixa marcas da sua presença. Os defensores do mercado devem demonstrar que ao dar fim ao feudalismo o capitalismo desfez o

<sup>71</sup> Ver, por exemplo, Avritzer (2012), Sundermann (2016), e Barros e Ribeiro (2014).

<sup>72</sup> Parágrafo único do artigo 1º da Constituição Federal do Brasil de 1988 (grifo meu).

<sup>73</sup> “O Estado dos Tudor e primeiros Stuart foi basicamente uma instituição executiva da classe feudal mais bem organizada do que em qualquer época anterior... Somente depois da revolução de 1640-49 o Estado na Inglaterra começou realmente a se subordinar aos capitalistas... A revolução de 1640 substituiu a dominação de uma classe por outra”, diz Hill (2004, p. 149), ao citar artigo de A. Rothstein, *State and revolution in Tudor and Stuart England* (jul/1948), da *Communist Review*. (Agradeço à University of Warwick Library, na pessoa de James King, por atender solicitação de cópia do artigo.) Desde então, a burguesia tomou posse da política.

elo entre sujeição política e domínio econômico. Penso que a economia assumiu também a política, o que se deu ainda no regime feudal. Deveriam no mínimo admitir longo atraso no fim visado: a democracia capitalista foi um *sistema de cotas para os mais favorecidos* por tempo demasiado, conforme descrevi acima, e assim continua. Meu apelo por transferir a obrigação de provar não é retórico. Bodin (1993, p. 95-109) lista funções exclusivas e essenciais ao poder soberano, já apropriadas pelo mercado, diz Graeber (2016, p. 455-65): criar dinheiro, impor dívidas e fazer a guerra. Quanto às dívidas a inversão foi total: o capital controla governos, após o Estado deixar de ser custeado por impostos e passar a depender de empréstimos, em parte porque ricos forçaram reduções nas suas taxas (Streeck, 2014; Chomsky, 2013; Wolin, 2010). Não mais se trata apenas do que Mirow (1978) atacou em *A ditadura dos cartéis*, ou Lewinsohn (1945, p. 273) denunciou ser a “atividade muitas vezes secreta e não raro bastante onerosa para os consumidores”, as táticas monopolistas. Afrontas do mercado à democracia estão hoje em acordos sobrepostos às Constituições, como a Carta da Energia e a Parceria Transpácífica<sup>74</sup>. Nem mercado nem Estado são capazes de agir por si: há *cidadãos ativos* que os representam e impõem os interesses do primeiro. Aplicações financeiras das classes intermediárias, voltadas à aposentadoria, são prejudicadas para beneficiar a parcela muito rica (Lewis, 2014). Quando o sistema quebra, salvam-se os bancos, não quem poupa, conforme se viu em 2008 (Panayotakis, 2011, p. 131). Não é a cidadania que controla o mercado, é ele que expande a “sociedade panóptica”, com “uma alarmante tendência de transformar lutadores em desajustados e vilões, penalizando-os, prendendo-os e bloqueando-os” (Standing, 2017, p. 201-31), métodos adotados pelo Estado e não raro terceirizados, como as prisões, em que o Estado deve garantir o fluxo de pessoas, graças à “criminalização da pobreza” (Dolan; Carr, 2015, p. 7): “a pobreza, em outras palavras, é [...] tratada como um delito criminal”.

Parece haver uma categoria de *cidadania ativa*, apta a comandar a política como lhe convém, em contraposição à enorme parcela deixada

---

<sup>74</sup> O TCE protege as corporações de decisões dos Estados em prol do meio ambiente. Ver: <<https://corporateeurope.org/es/international-trade/2018/06/un-tratado-para-gobernarlos-todos>>; <[https://energycharter.org/fileadmin/DocumentsMedia/Legal/Final\\_Text\\_International\\_Energy\\_Charter\\_BRA.pdf](https://energycharter.org/fileadmin/DocumentsMedia/Legal/Final_Text_International_Energy_Charter_BRA.pdf)>. O TPP foi negociado em segredo, as populações dos países desconheciam o conteúdo integral. Ver: <<https://www.investopedia.com/terms/t/transpacific-partnership-tpp.asp>>. O mesmo aconteceu com o TTIP, que foi rejeitado pela União Europeia. <<https://www.investopedia.com/terms/t/transatlantic-trade-and-investment-partnership-ttip.asp>>.

à margem, iludida com a concessão do direito de voto que não revogou realmente a *cidadania passiva*. A desculpa persistente de que os males provêm da ingerência do Estado na economia não mais se sustenta, pelo menos após a crise de 2008. Sabe-se desde lá que a regulamentação existente para impedir o colapso do capitalismo financeiro foi revogada pelo *lobby* do poder econômico, que ainda conseguiu passar a conta do prejuízo à *cidadania passiva*, pois fundos públicos salvaram corretoras, bancos, e grandes companhias, mas até a classe média foi *desfavorecida* e ficou sem pensão, casa e poupança. No entanto, a parte *ativa* que domina a política repôs perdas rapidamente e teve aumento nos ganhos.

Sugeri na introdução que pessoas *desfavorecidas* são as que *não* têm representação que leve o Estado a atuar em seu *favor*, pois vivem na *cidadania passiva*. Contudo, contesta-se essa divisão recorrendo às pesquisas de opinião, que retratam o equivalente ao apoio popular à própria ruína. A informação parcial é distorcida, descontextualizada, ou imposta pela repetição incessante. Reescrevem-se fatos para direcionar vontades: “Guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força”. A distopia de Orwell (2009, p. 11) tornou-se corriqueira, o *duplipensar* e o controle da realidade são hoje exercícios banais de condicionamento político operando como “Polícia do Pensamento”: as grandes mídias injetam conteúdo para que enquetes o extraíam de volta, processo tanto mais fácil quanto mais fraca a educação popular, outro *desfavor* que o Estado presta às camadas pobres, enquanto crianças da elite vão às melhores escolas. Em direção oposta, o saber qualificado da publicação de pesquisas acadêmicas, não raro pagas com verba pública, virou oligopólio só acessível às elites, devido ao alto custo<sup>75</sup>. Há clara manipulação da *opinião pública* graças à *opinião publicada*, moldada ao gosto do capital que possui os monopólios televisivos e impressos, os *cartéis da informação*, concentrados em riquíssimas mãos: “o poder ideológico das instituições da sociedade civil, tais como a mídia, que promove leituras dos fenômenos sociais e econômicos que facilitam a sobrevivência do sistema capitalista”, diz Panayotakis (2011, p. 131).

---

<sup>75</sup> Elsevier, Springer e Wiley-Blackwell controlam quase totalmente a divulgação de artigos acadêmicos, cobrando valores absurdos, em geral acima de trinta dólares. Uma assinatura de *Biochimica et Biophysica* ultrapassa os vinte mil (20.000) dólares (Monbiot, 2016, p. 193-7). As universidades que já pagaram pelo desenvolvimento dos estudos devem pagar novamente para que suas bibliotecas tenham acesso aos textos e à discussão em torno deles. Transforma-se o conhecimento em monopólio, enquanto o lixo informativo é patrocinado pelo capital e despejado na casa de contribuintes para formar a *opinião publicada*.

Concluo o argumento com distinções delineadas por Wright Mills quanto à hierarquia de poder nos EUA e “as diferenças entre público e massa”. A questão essencial é identificar o que constitui realmente o *público* em um debate formador de *opinião pública*, como por exemplo: “praticamente o mesmo número de pessoas expressa e recebe opiniões”; há pronta interação das partes; buscam-se soluções; existe autonomia. São ideias ligadas a “várias suposições da teoria democrática clássica”. Sem isso é enganador falar em apoio popular. A *opinião publicada* visa às massas de *cidadãs e cidadãos* também *passivos* na comunicação, além de: “o número de pessoas que expressam opiniões é muito menor que o número de pessoas para recebê-las”; organizam-se de antemão os temas e conteúdos, para que as pessoas tenham dificuldade em reagir; as autoridades fiscalizam os efeitos da comunicação; não existe autonomia, e sim controle sobre a opinião (Mills, 1988, p. 354-7), que atualmente se estende às redes sociais, telefones e correio eletrônico. Substituindo a *opinião pública* pela *publicada*, e o *público ativo* que *delibera* pela *massa passiva* que é *representada*, cria-se o consenso *desinformado* que permite à *cidadania ativa* comandar sem muitas adversidades o Estado. Não há “muitas pessoas que queiram renunciar às antigas liberdades, principalmente às liberdades de expressão e de imprensa”, disse Schmitt (1996, p. 48) após a Primeira Guerra Mundial, acerca da falência da *discussão pública* até nos Parlamentos, e concluiu: “Mas no continente europeu não há muitos mais que acreditem que essas liberdades ainda existam onde poderiam de fato ameaçar os detentores reais do poder”. Schmitt denunciava que “aquilo que os representantes dos grandes interesses capitalistas decidem em comitês fechados é talvez mais importante do que quaisquer decisões políticas, para o dia a dia e o destino de milhões de pessoas”. A *opinião publicada* dissimula o poder oligárquico. Os resultados surgem como se fossem frutos que a vontade popular apoia, ainda que a cada dia se tornem mais nocivos à maioria. A *massa passiva* satisfaz-se com a impressão de que sua mansa anuência sobre o sofá em frente à televisão corresponde à *cidadania ativa*, e confirma periodicamente nas urnas o engano em que vive.

Embora abundem evidências do domínio das poucas pessoas que controlam a riqueza, quem defende essa democracia esvaziada recusa o rótulo de governo oligárquico. Apoiada em Winters<sup>76</sup>, Urbinati (2016, p. 97-8) sustenta que a oligarquia “consiste na concentração de riqueza material (posses concretas) que resiste a políticas de redistribuição”,

---

<sup>76</sup> Nome grafado sem o ‘s’ final na obra de Urbinati, talvez por ser transcrição de entrevistas.

diversamente da elite, “termo que se refere à seleção de uma classe política”. Essa distinção formal parece-me imprópria. De pronto, será necessário recorrer ao pleonismo *elite oligárquica* para nomear o poder político efetivo da oligarquia<sup>77</sup>, um debate aqui secundário. Penso que a justificação dela suscita dificuldades maiores. “A democracia é um sistema político, não econômico”, teoriza Urbinati (ibidem), com ideia imprecisa, caso se examine a inter-relação indissolúvel de economia e política. Em sentido elementar, democracia é noção pertencente à política, não à economia. Porém, a democracia baseia-se no início em um critério econômico essencial, a inclusão dos pobres nas decisões. Quando na Modernidade desenterram a democracia com outro uso, inverte-se o princípio, impondo a exclusão dos pobres do poder. Nos dois momentos há parâmetros econômicos delimitando a democracia. Mais importante, no modelo grego não se removia a economia do âmbito da política; na versão moderna chamada *democracia liberal*, isto é, *democracia capitalista* ou burguesa, as regras econômicas do livre mercado e da propriedade privada são intocáveis, ou soará o alarme de socialismo. Vale retrucar: esse é sistema econômico, não político, ainda que os “próprios socialistas [... afirmassem] ser os únicos democratas” (Schumpeter, 1984, p. 295). Winters vai à *Política* de Aristóteles para limitar o conceito de oligarquia, como Urbinati bem sabe.

Ao se valer da noção aristotélica restrita ela pavimenta o caminho para afirmações que fará a seguir, sobre a democracia *não* estar sujeita ao domínio de uma *elite oligárquica*, contrariamente ao que defendo. Tal negação motiva a insistência na diferença entre oligarquia e elite. Mas as mesmas fontes merecem ser lembradas quanto à democracia. Aristóteles realça a questão econômica nos dois regimes. A democracia, corrupção da nem tão boa *politeia*, significa o governo dos pobres<sup>78</sup>. Como desprender o político do econômico? Winters, que dá base teórica à distinção feita por Urbinati, admite a ingerência do poder financeiro nos processos democráticos<sup>79</sup>, porém ela insiste em negar: a democracia “bloqueia a transferência de poder político da dimensão socioeconômica

---

<sup>77</sup> “Oligarcas podem ter formas elitistas de poder sobrepostas ou combinadas à base material que os definem. Isso os tornaria simultaneamente oligarcas e elites” (Winters, 2011, p. 9).

<sup>78</sup> “O que distingue a democracia e a oligarquia é a pobreza e a riqueza: sempre que alguém, seja uma minoria ou uma maioria, governa por causa de sua riqueza, a constituição é necessariamente uma oligarquia e, sempre que o pobre governa, é necessariamente uma democracia” (*Política*, 1279<sub>b</sub><sup>35</sup> - 1280<sub>a</sub>).

<sup>79</sup> “Na teoria oligárquica, o foco está no poder de atores que empregam recursos materiais politicamente, com importantes efeitos econômicos” (Winters, 2011, p. 9).

à política, pondo algo semelhante a uma cortina protetora em torno das instituições e procedimentos de tomada de decisão, de modo que eles podem ser usados por qualquer um nas mesmas condições” (Urbinati, 2016, p. 98). A irrerealidade de tal pretensão não se restringe a países com *apartheid social*, como no Brasil. Até em nações desenvolvidas isso é encobrimento dos fatos. A mera existência de *lobbies empresariais* nos Parlamentos mundo afora basta para desmentir tal afirmação. Urbinati desconsidera elemento central da conceituação elaborada por Winters:

Um entendimento de oligarcas e oligarquias inicia na observação de que a extrema desigualdade material produz extrema desigualdade política [...] De fato, imensa riqueza nas mãos de uma pequena minoria cria vantagens significativas de poder na esfera política, inclusive em democracias. Alegar algo diverso é ignorar séculos de análise política explorando a íntima associação entre riqueza e poder (Winters, 2011, p. 4-5).

Porém, não se encerram aí as tentativas de comprovar a vitória da *inexistente igualdade política* sobre o *domínio dos ricos*. “Os ‘muitos’ armam-se com o poder político como estratégia mais efetiva para refrear o poder social da classe oligárquica, por não serem capazes de por conta própria recorrer a forças econômicas e sociais suficientes” (Urbinati, 2016, p. 100). Falta elucidar como a maioria conquista o poder político, isto é, de que modo ela obtém a posse dessa arma democrática, visto que a oligarquia há muito a controla. Abrevio minha discordância apontando outra falácia: “O compromisso entre o capitalismo e a democracia foi possível pelo compromisso entre a propriedade privada dos meios de produção e o sufrágio universal” (idem, p. 106). Quase verdade, exceto por ter levado mais de século para as massas populares ingressarem no angélico acordo, período que a oligarquia, no sentido usual ou renovado, aproveitou multiplicando fortunas, como expus acima e frisa Winters<sup>80</sup>. Ainda se proferem com seriedade fórmulas desse teor, omitindo o longo logro da *cidadania passiva*, e todos os prejuízos sofridos pela gente excluída. Reinventa-se o passado para melhor dominar no presente, daí talvez a redefinição das forças oligárquicas como poder que só

<sup>80</sup> “Além disso, as assimetrias nos recursos de poder baseadas em direitos políticos e participação não precisam ser formais. Os perfis individuais de poder dos americanos caucasianos permaneceram significativamente mais altos do que os de ex-escravos e seus descendentes por mais de um século após a aprovação da décima terceira emenda à Constituição dos EUA em 1865” (Winters, 2011, p. 13).

ocasionalmente intervêm na política, e quando o faz, deve-se acreditar que é sempre em igualdade de condições com os marginalizados – uma cabeça, um voto. Estudo amplo publicado nos EUA após a obra de Winters, mas bem antes do livro de Urbinati, comprova a tese contrária (Gilens; Page, 2014). A quem serve o discurso dela? *Cui bono?*

A renovação conceitual que deseja separar oligarquias das elites políticas revela duas facetas. Declara ser eventual o liame de oligarcas com a política. Supõe-se que os donos da riqueza guardam distância do poder político se o que ali acontece não lhes interessa, cuidando então só de seu poder econômico, mas não se indica como seriam bem-sucedidos nisso sem a política. Quem manda na vida política tão logo precisa, pondo-a no rumo planejado toda vez que ela daí se desvia, nunca se afastou do poder político. Na democracia “[o] lugar do poder tornou-se *um lugar vazio*”, ensina Lefort (1988, p. 17). Caso os detentores do capital deixassem vago tal lugar, outra força política o ocuparia, pois “aqueles que exercem o poder não o possuem [...], o exercício do poder requer disputa periódica e repetida” (idem, p. 225).

#### 2.4. Autonomia e responsabilidade

Ser livre, para o indivíduo, significa ser reconhecido e considerado e tratado como tal por outro indivíduo, por todos os indivíduos que o cercam.

A liberdade, portanto, não é um fato de isolamento, mas de reflexão mútua, não de exclusão, mas de ligação.

**Mikhail Bakunin,**

*Oeuvres: fédéralisme, socialisme et antithéologisme  
lettres sur le patriotisme – Dieu et l'État.*

Só há *autonomia e responsabilidade* plenas se recursos essenciais à vida estão acessíveis a todas as pessoas. A união do capitalismo com a democracia é sistema econômico de dominação política. Quem afirma a separação das duas esferas na modernidade deve mostrar que o capital não limita a democracia e que o povo é livre na economia e na política, e não só as elites. Como inexistente confirmação, quer-se a prova contrária. Com ajuda de Bourdieu e Souza indico como heranças derivadas da riqueza moldam o acesso ao poder, assim como a falta de meios de vida confina o possível e as opções da maioria pobre. Há ligação entre posses materiais e *autonomia*, questão que a teoria democrática ignora, afinal, o capital pede a dependência das *massas*, não sua liberdade. A seguir,

aponto como elites controlam leis e atribuem *responsabilidade* à gente presa no *apartheid social* com balança viciada, pesando preconceitos para prender quem não tem voz. Depois analiso como parte do aparelho judicial, com a mídia e setores aferrados a privilégios, usam “manobras semânticas” de *lawfare* num golpe de Estado para reverter o aumento de *autonomia* da gente *desfavorecida*, após perderem o domínio exercido por meio da democracia. Se há derrota nos votos, ignoram-se urnas. Ao final, trato do desprezo por necessidades sociais unido ao roubo do *comum*, através das privatizações, a forma contemporânea equivalente aos cercamentos do início do capitalismo. Concluo salientando que tanto autonomia quanto responsabilidade são ideias vazias quando pensadas só em termos individuais: seu significado está na liberdade coletiva.

Pode soar estranho discordar do lugar-comum sobre a democracia ser “sistema político, não econômico”. Volto à questão, e a ela agrego aspectos materiais antes realçados dos modelos ateniense e feudal. No caso grego, recorde-se o dito acerca dos *gaiadamos*<sup>81</sup>: como a palavra *povo* (*dâmos/dêmos*) começara a nomear os *sem-terra*, Esparta aludia à terra (*gaia*) para indicar senhores com posses e poder sobre gente pobre. Quanto à passagem do feudalismo ao regime do capital, deve parecer inaceitável eu ter afirmado que o fim da servidão ‘trouxe talvez mais prejuízos do que vantagens’, ao perguntar: *liberdade para quem?* Nos dois casos exclui-se o *povo* do *poder* por ser *sem-terra*. Terra equivalia à riqueza, a inclusão como dono de parte do solo da nação, a capacidade de se alimentar. Por indicar nobreza, a burguesia enriquecida cobiçou-a, quando o símbolo virou também mercadoria. A democracia de Clístenes em Atenas deu *terra para quem nela produzia*, e direito de *cidadania plena*. Já a *democracia capitalista* cria pessoas *sem-terra* e *sem-teto*, e sujeita a política ao controle da economia. É com foco nas necessidades vitais que analiso *autonomia e responsabilidade*. Não imagino pessoa sem moradia ou alimento como um *ser livre* nem como *cidadã ativa responsável*. Quem defende capitalismo e democracia como (a) esferas independentes que (b) livram pessoas da servidão político-econômica feudal, deve mostrar: quanto à independência, que o capital não tolhe a democracia<sup>82</sup>; e quanto à libertação, que o *povo* tornou-se livre na economia e na política, e não só as elites. Não é o que se vê.

Afirmando o controle da democracia pelo capital e rejeitando a emancipação popular ataco interpretações da democracia capitalista e do

<sup>81</sup> Ver item *a* da seção 1.2 – *Democracia grega*.

<sup>82</sup> Nota-se apenas o oposto, a democracia praticamente não limita o capitalismo.

credo neoliberal nunca demonstradas. Pede-se prova contrária, mas não há sinal das fortunas afastarem-se do poder. Ao debater deficiências na *autonomia e liberdade política* das pessoas reúnem contestações. Quem acha pouco indicar a primazia do econômico reclama que a dominação material não prova a submissão da democracia ao capital ou a servidão das *massas populares*. Noto que capitais sociais, culturais e simbólicos também mostram “à estrutura de distribuição segundo a hierarquia do capital econômico e do poder” (Bourdieu, 2015b, p. 297). A relação do poder financeiro com outros capitais descritos por Bourdieu é central às teses de Souza (2006, p. 179-80), ao falar da “dominação simbólica subpolítica incrustada no cotidiano”, “sob a máscara da neutralidade e da objetividade inexorável”. Ou quando Souza (2016, p. 53) detalha a *ralé brasileira*, e comenta “que o que os pais transmitem para os filhos de mais importante não é ‘dinheiro’ nem nada que seja comprável apenas com ele”<sup>83</sup>. A riqueza embasa outras capacidades de dominação, a melhoria financeira é insuficiente para elevar alguém à classe social de pessoas ricas há muito tempo. Nota-se a relevância da minha insistência em relação ao período prolongado que os donos do capital dispuseram para ampliar seu patrimônio, condenando a maioria à *cidadania passiva*. Isso permite acumular bens materiais que são capital cultural e, portanto, social, como mobílias nobres e objetos de arte, diz Bourdieu (2015a) em *A distinção*, posses que entram na construção da dominação. “Através de cada um dos fatores, exerce-se a eficácia de todos os outros” (idem, p. 101), cada herança financeira, social, cultural e simbólica estrutura as classes sociais, ordena diferenças sociais entre dominantes e dominados. Não é só dinheiro que cria dominação política. Bourdieu (2015b, p. 258) diz que “o sistema de ensino [simula] conhecer apenas os valores propriamente escolares quando, na verdade, está a serviço das classes dominantes”. O dinheiro pesa tanto na dominação quanto a carência dele na sujeição e na *perda de autonomia*, reforçando a exclusão. É a “fragilidade de posição social da ralé que a obriga a perceber suas ‘escolhas’, fruto de circunstâncias adversas e não desejadas, como ‘escolhas livres’, quando são, na verdade, ‘racionalizações’ de escolhas forçadas por circunstâncias que ela não controla” (Souza, 2016, p. 484). Volto à pergunta: *liberdade para quem?* Não foram dadas opções às famílias camponesas expulsas do campo, o objetivo não era libertar pobres, mas ter mão de obra nas indústrias e minas, papel similar ao que

---

<sup>83</sup> São questões ligadas às qualificações associadas à “ideologia do desempenho”, conceito que Souza (2006, p. 168-70) busca em Reinhard Kreckel, e será visto à frente.

cumprem *massas populares* presas no *apartheid social*. Não há escolha, a segregação não deixa nada além da necessidade. “Sem uma percepção realista da própria situação, não existe também *ação política racional* e de longo prazo possível” (ibidem, grifo meu).

Entendo só haver *responsabilidade* em sentido pleno onde existe *autonomia*, pessoas *livres* para escolher. Limita-se a liberdade interna ou externamente, embora se costume focar no último fator, advertem Rego e Pinzani (2013, p. 58-63). Nos dois casos há perda grave de autonomia, são aspectos interligados. O *apartheid brasileiro* aprisiona também de dentro para fora, barra o potencial de pessoas destituídas pelo abandono e exploração, segrega desde a desassistência pré-natal. Crianças nascem com *marcas da pobreza*, efeitos de alimentação deficiente e ambientes insalubres. Não terão oportunidades de desenvolvimento integral por morarem em locais marginalizados, as “armadilhas da pobreza”<sup>84</sup>. Receberão péssimo ensino, em escolas que pagam miseravelmente o magistério, mestres que nada podem fazer por si, que dirá pela educação da *ralé brasileira* (Souza, 2016). E trabalho digno? Forma legítima de sustento lhes será dada? É opressão similar à da origem do capitalismo: “ladroões devem ter roubado sob impulso da necessidade: ‘o que eles podem honestamente conseguir não é suficiente para mantê-los’. Ainda assim, ‘a paz da sociedade’ exige que os culpados sejam enforcados”, (Mandeville, *in* Losurdo, 2014, p. 85). O Parlamento trava a democracia real para o povo aprovando “mais de 60 atos direcionados à repressão da ação coletiva da classe trabalhadora” entre “1793 e 1820”, diz Polanyi. Mandeville esbravejava por “se reunirem quando lhes dá vontade com impunidade” (idem, p. 86-7). Sua fábula ignora ser isso que abelhas fazem no alvado, ignorando a rainha. Porém ele julga comportamentos democráticos de pobres como intoleráveis, “por não se limitarem ao relacionamento vertical e subalterno com seus superiores, mas buscarem *desenvolver relações horizontais* entre si” (ibidem, grifo meu).

\*

Quem é a gente *desfavorecida*? *Os dois Brasis* é o nome da obra com altos e baixos de Lambert (1967, p. 93), mas que contém acertos indiscutíveis: “É difícil que um negro venha a ser um alto funcionário; precisará de muito mais talento e trabalho do que se fosse de cor clara”. A justiça tem cor, prisões entupidas de gente negra estampam o preconceito racial e social. Sentenças do judiciário – e a falta delas, há

<sup>84</sup> Expressão de Christophe Dejours (*Souffrance en France: la banalisation de l'injustice sociale*), citada por Boltanski e Chiapello (2009, p. 256).

dezenas de milhares de pobres sem julgamento em cárceres do Brasil – são dosadas com balança viciada, o *status* da pessoa decide a pena.

A experiência na prisão deve ser não só dolorosa, mas também humilhante. A dor da perda da liberdade pode impedir futuros crimes. Mas degradar e castrar prisioneiros colocando-os em uma infância forçada caracterizada pela falta de privacidade e controle sobre seu tempo e ações, bem como pela constante ameaça de estupro ou agressão, certamente superará todo efeito de dissuasão por enfraquecer quaisquer capacidades que um prisioneiro tinha de autocontrole. De fato, ao humilhar e brutalizar prisioneiros podemos ter a certeza de aumentar seu potencial de violência agressiva (Reiman, 2001, p. 3).

À liberdade política da fração rica correspondem privações da maioria pobre, da falta de meios para uma vida decente, passando por polícias agressivas, até as prisões fétidas<sup>85</sup>. Culpar quem vive abaixo da casta feudal inferior, como sobra desprezada e ofendida socialmente? Críticas ao Programa Bolsa Família e à gente que recebe essa ajuda, fomentadas pela grande mídia e que circulam em redes sociais, superam em maldade a ironia de Swift (1729), que propôs resolver o problema das crianças pobres fazendo churrasco delas. O chumbo cala quem ousa falar por morros, periferias ou *sem-terras*, como na execução política de Marielle Franco. A “‘mudez’ dos pobres é agravada pela ‘surdez’ dos agentes públicos” (Rego; Pinzani, 2013, p. 182): silenciam a *cidadania passiva*. Quanta impunidade antes de Marielle? “O processo de criminalização inclui tais manobras semânticas para negar voz e razão aos sem poder” (Linebaugh, 2006, p. 71-2). Não há força-tarefa com

---

<sup>85</sup> Ver: “Com 726 mil presos, Brasil tem terceira maior população carcerária do mundo”. “Levando em conta a cor da pele, o levantamento mostra que 64% da população prisional são compostos por pessoas negras. O maior percentual de negros entre a população presa é verificado no Acre (95%), Amapá (91%) e Bahia (89%). Quanto à escolaridade, 75% da população prisional brasileira não chegaram ao ensino médio. Menos de 1% dos presos tem graduação”. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-12/populacao-carceraria-do-brasil-sobe-de-622202-para-726712-pessoas>>. Cerca de 40% das pessoas presas no Brasil não foram condenadas, segundo dados do governo. Disponível em: <<http://dados.mj.gov.br/dataset/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias>>. Ver ainda : < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/estudo-mostra-que-40-dos-presos-brasileiros-nao-foram-condenados>>. Acessos em 11/07/18.

procuradores e juízes zelosos do bem público para isso? Quem investiga o genocídio de pobres? ‘Quem vigia os vigilantes?’

“Manobras semânticas” compõem o arsenal da judicialização da política, envolvendo o emprego de *lawfare*, prática definida como “arma planejada para destruir o inimigo pelo uso, mau uso e abuso do sistema legal e da mídia, tendo em vista promover o clamor público contra o inimigo” (Tiefenbrun, 2010, p. 31). Dois problemas surgem de imediato: a lei deve servir para pacificar conflitos, não para promover guerra; além disso, quando agentes públicos decidem *escolher os inimigos do Estado*, caminha-se rápido para o Estado homogêneo fascista. Quem age assim pode replicar que se trata de *guerra justa*, observa Tiefenbrun (2010, p. 36-47), mas ao fazê-lo atribui a si, não à lei, a decisão sobre o justo, o que vira meio para os fins visados: impor visão político-partidária com o aparelho judicial. Para tanto, vazam conversas do gabinete presidencial, apesar do sigilo legal, para a ‘*condução coercitiva da opinião pública*’ pela opinião publicada<sup>86</sup>, na “‘novelização infantilizada’ dos conflitos políticos” (Souza, 2015, p. 59), sensacionalismo torpe da mídia golpista para capturar mentes com visões parciais. “No processo penal voltado para o espetáculo, não há espaço para garantir direitos fundamentais” (Casara, 2017, p. 160). Juiz e mídia unidos no triplo crime ignoraram o fim do prazo da escuta e difundiram gravações ilegais, afora grampear a Presidência sem licença do Supremo Tribunal Federal.

No *lawfare* importa que os foras da lei façam-se justiceiros acima das leis. Não pelo *bem público*, vale frisar, mas para se impor usando *bens públicos* para objetivos privados. O *lawfare* reforça o poder que a *cidadania ativa* já detém de forma privilegiada: trata-se de excluir a *cidadania passiva*, criminalizando e aprisionando também as forças políticas que lutam pela transformação social, e não apenas as pessoas pobres. Isto é, cria-se nova exclusão, determinando quais votos valem ou não, reduzindo o número de pessoas cuja opinião e vontade têm valor. Sem rejeitar abertamente a ideia de que as pessoas abandonadas na *cidadania passiva* têm direito à *igualdade política*, a mídia estimula a discriminação: o ‘vai pra Cuba’ é um ataque à igualdade, enquanto dizem que “em Cuba só três coisas funcionam: segurança, educação e

---

<sup>86</sup> “Isso faz com que para mim seja fácil conceber-me como coagindo outros em seu próprio benefício, em seu próprio interesse, e não em meu interesse. Então estarei eu afirmando saber, mais do que eles próprios, aquilo de que realmente necessitam. [...] Uma vez que eu tenha adotado tal ponto de vista, estou em posição de ignorar os verdadeiros desejos dos homens ou das sociedades, para oprimir, maltratar e torturar [...]” (Berlin, 1981, p. 143-4).

saúde”<sup>87</sup>. A rede televisiva onde se abriga a mente brilhante que afirma isso combate leis redutoras do *apartheid social*, como a que instituiu cotas sociais no acesso às universidades federais. A meta é convencer as *massas populares* de que o justo é injusto, e vice-versa, o injusto é justo. O *lawfare* é jogo duplo entre a mídia e o judiciário, inverte juízos. De um lado, gente *desfavorecida* é levada a crer na meritocracia, deve achar que as cotas prejudicam sua ascensão social, não a riqueza concentrada. O justo torna-se injusto. “Que o privilégio apareça como ‘merecido’ é a forma especificamente capitalista e moderna de legitimação da desigualdade social” (Souza, 2015, p. 228). Por outro lado, convencem as pessoas de que para fazer justiça vale tudo, até desrespeitar os limites prescritos nas leis e ferir direitos humanos e garantias individuais. Assim o injusto torna-se justo. Quanto ao que ainda resta das leis feitas pelos governos de conciliação para diminuir as desigualdades sociais, nem é preciso revogá-las, basta cortar as verbas necessárias, como agora fazem, congelando o orçamento da saúde e educação por vinte anos.

Em vez de disputa pela hegemonia com métodos democráticos de convencimento razoavelmente íntegros – muito desiguais, pois a mídia favorece o capital – veem-se crimes contra a democracia. Desse modo, capital, mídia e burocracia jurídica agem para excluir da *cidadania ativa* pessoas cuja atuação fere seus interesses. No lugar da violência armada, como no golpe militar de 1964, têm-se as *revoluções coloridas*, ataques a governos eleitos “que não foram, em grande medida, nem coloridas, nem revoluções” (Mitchell, 2012, p. 7). Já houve dúvida sobre a espontaneidade e a motivação popular desses movimentos<sup>88</sup>. Hoje o corte de direitos sociais e a imposição de programas econômicos em prol das elites apontam quem conduz tais golpes de Estado: são os que perderam nas urnas e acusam os vitoriosos de ditadura ou de atitudes antidemocráticas ou contrárias às leis, enquanto põe fim à democracia e *aniquilam os votos da maioria*. Numa cartilha para derrubar governos, Sharp (2015, p. 32) preconiza “quatro tarefas” ligadas à mobilização e organização da “população oprimida”. Táticas aí expostas foram usadas

<sup>87</sup> Acesso em 15/07/2018. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/em-cuba-so-tres-coisas-funcionam-seguranca-educacao-e-saude-diz-jornalista-do-manhattan-connection/>>.

<sup>88</sup> A “questão tornou-se carregada de partidarismo, visto que críticos de esquerda do governo Bush sugeriram que organizações dos EUA tiveram papel importante [nas Revoluções Coloridas ..., que] não eram sobre democracia, mas sobre esforços dos EUA para colocar governos pró-ocidentais no poder. Outros [...] argumentaram que as Revoluções Coloridas foram eventos políticos internos nos quais os EUA desempenhavam papel de apoio produtivo, mas modesto (Mitchell, 2012, p. 5-6).

em países avessos ao modelo neoliberal e insubmissos aos EUA, mas foram as minorias opressoras que as utilizaram para remover governos que eram ao menos parcialmente voltados às pessoas de fato oprimidas.

Qual a relação de manobras semânticas e revoluções coloridas com *liberdade*, *autonomia* e *responsabilidade*? Isso não seria assunto da primeira parte, os tipos de democracia? Pensei em seção para falar da *democracia ausente*. Mas o tema liga-se à liberdade e igualdade, como é o caso da *autonomia individual* e *coletiva*. E é impróprio ver democracia em Estados de Exceção, não importa o adjetivo acrescentado. Golpes de Estado, com armas ou *leis*, destroem regimes democráticos. *Ausente* em tais casos é *o respeito pela vontade popular*. Democracias têm defeitos, o capítulo inicial apresentou alguns. Mas quando se rasgam votos por não aceitar a derrota eleitoral, abre-se a porta à ditadura, que tende a endurecer e reprimir descontentes, até o povo se levantar. Quanto ao nexos com o direito à *autonomia*, compreendido com base nas *condições materiais que permitem a autodeterminação*, há nesses crimes roubo à nação, assalto ao *comum*, pondo “fim à ideia de que o Estado poderia ser o recurso da sociedade contra os efeitos desastrosos do capitalismo” (Dardot; Laval, 2017, p. 15). A apropriação privada dos bens coletivos, dissimulada em privatizações, das quais obviamente pobres não podem participar, significa tomar a parcela da riqueza nacional que cada pessoa possui em conjunto com as demais, logo, é de todas, e pôr tudo como *propriedade exclusiva* nas mãos das oligarquias que mandam no mundo.

Altera-se o direito ao *comum* como ocorreu na Inglaterra com os cercamentos, e nos debates sobre a lenha, dos quais Marx (2017b, p. 92) disse: “o interesse privado [...] sempre é covarde”. O *comum* é *poupança coletiva*, cuja renda pode servir aos direitos sociais. O lucro da venda dos *bens coletivos* não fica nos cofres públicos, passa por aí só para chegar aos banqueiros, pela extorsão da dívida pública jamais auditada. “Uma dívida sem contrapartida, imoral, ilegal e que só engorda uma infima elite do dinheiro que comprou a política, a justiça e a mídia” (Souza, 2017, p. 231).

O golpe de Estado serve para a *liberdade individual* da posse exclusiva sobrepor-se ao *comum* e à liberdade política, entendida “como participação direta dos homens na escolha dos seus dirigentes”, dizem Dardot e Laval (2016, p. 384). O “neoliberalismo é, não acidentalmente, mas essencialmente, um *antidemocratismo*”. O roubo ao *comum* complementa a expropriação do mais-valor do trabalho de cada indivíduo pelo capital (ibidem).

Interessa aqui haver dupla bipartição. Primeiro, confronto entre duas visões de sociedade, ligadas à esquerda e à direita na política. A esquerda tende à inclusão social da *gente desfavorecida*, para ampliar a *autonomia de pessoas excluídas*, em termos materiais, educacionais *etc.*, para que todas participem da *liberdade política*. Contra tais propostas, a direita defende a *autonomia do mercado* como único caminho que dá às pessoas o necessário à vida. Com Estado Mínimo, para impostos não reduzirem lucros do capital. Passa-se da *liberdade individual e coletiva* à *liberdade do capital*, o dinheiro fica livre para escravizar pessoas. Em segundo lugar, partindo dessas posições, percebe-se distinção na forma pela qual essas correntes buscam o poder. A esquerda, por muito tempo revolucionária, aceitou a democracia e a disputa nas urnas da hegemonia política visando programas sociais. A direita, ao contrário, que sempre manejava eleições, após seguidos reveses decide destruir a democracia, mas conserva instituições e aparência, impondo a reeleitura da legalidade, valendo-se para tanto do *lawfare*. Com fuzis ou togas, os fins não diferem: “Na política econômica desse governo deve-se buscar não só a explicação dos seus crimes, mas sim uma atrocidade maior que castiga a milhões de seres humanos com a miséria planificada” (Walsh, 1977)<sup>89</sup>.

Ao condenar pessoas miseráveis a apodrecer na cadeia, valores aqui examinados – *autonomia e responsabilidade* – deveriam ser postos na balança, em perspectiva *individual e coletiva*. No aspecto *individual* é preciso pesar alternativas disponíveis, saber como a pessoa vive, não por omissão ou falta de esforço da sua parte, mas em função do que lhe foi dado desenvolver. Há duas condições. Primeiro, parar à criminalização da pobreza, principalmente quanto à prática ilegal de maior intolerância policial e dureza judicial em razão do estrato social inferior de quem a lei prende. Segundo, deve-se denunciar a hipocrisia que atribui à prisão a tarefa de reeducar e reinserir socialmente, o que o Estado nunca fez no caso dessa gente. Parece haver só cálculo econômico: abandonam-se milhões de pessoas no *apartheid social*, sem lhes dar valor social. Quem não suporta e tenta escapar do inferno têm as despesas pagas pelo

---

<sup>89</sup> Rodolfo Walsh foi metralhado pouco após ter posto no correio cópias da carta onde está esse fragmento, na qual denunciava a ditadura civil-militar da Argentina (1976-1983), que matou (4.000), torturou (30.000), prendeu (10.000), sequestrou e desapareceu com 15.000 pessoas, além de roubar e adotar ilegalmente crianças. A imoralidade sai dos quartéis quando governos eleitos tentam defender o direito ao *comum*. Agora o judiciário passou a ocupar o lugar das tropas. Antes e hoje, houve e há apoio dos EUA a tais ‘democracias’. Sobre a carta, ver ainda: <<https://drugstoremag.es/2015/03/la-historia-y-palabras-estremecedoras-de-rodolfo-walsh/>>. Acesso em 17/07/2018.

Estado, em local pior: a lógica de Mandeville. Polícia e cadeia custam bem menos do que oferecer educação, saúde, moradia e *cidadania ativa*.

Quanto à *responsabilidade coletiva* pelo quadro excludente, onde gente vale menos que bichos de estimação, cuidado a seguir, ao falar da *passividade* e falta de *participação política*. Antes há outra questão, que estudo no capítulo final. Para discursar sobre a *responsabilidade individual e coletiva*, deve-se pensar a *autonomia individual e coletiva*. A doutrina liberal sobrevaloriza a liberdade do indivíduo, o que permite tirar vantagem de reféns do *apartheid social*. Isso aprisiona a sociedade de várias formas: há medo, visível nas cercas eletrificadas, nos vidros levantados dos carros blindados, nas despesas com segurança privada... A qualquer instante o desespero de uma pessoa excluída pode pôr fim à paz da cômoda indiferença. Só se é livre em uma sociedade na qual todas as pessoas são livres e desfrutam do básico para uma vida digna.

Por fim, em muitos aspectos a *autonomia coletiva* é pura ilusão, conforme indiquei de passagem ao tratar do controle do capital sobre os governos dos países. O tema foge ao escopo desse estudo. É relevante lembrá-lo aqui porque tal perda de *autonomia* decorre da *passividade* com que antes se aceitou o domínio da oligarquia local.

## 2.5. Liberdade como participação política

Assim, a maioria dos seres humanos,  
em uma condição de eterna dependência,  
está predestinada pela necessidade trágica  
de se submeter ao domínio de uma pequena minoria,  
e deve satisfazer-se em constituir o pedestal de uma oligarquia.

**Robert Michels**, *Political parties*.

A *participação política* em igualdade de condições é o núcleo da democracia. A *liberdade política* depende de todas as pessoas poderem decidir sobre os rumos da sociedade. Parto dessas noções e lembro golpes na democracia brasileira, depondo governos se gente pobre recebe atenção do Estado. A pouca participação facilita tais ataques, que visam manter privilégios típicos da *cidadania ativa* e calar quem deve ficar na *cidadania passiva*. A saída é ampliar a participação. Após esse exame, argumento com base em Pateman que atuar politicamente pode modificar comportamentos quanto ao respeito devido a todas as pessoas. Penso a deliberação conjunta como *processo constitutivo da vontade*, ao contrário da passividade política, que analiso a seguir. Noto que gente

segregada no *apartheid social* é condicionada a crer que não tem direitos, e menos ainda se atrever a querer voz ativa na política. As oligarquias manipulam as massas passivas para que votem em representantes favoráveis ao capital. Se isso falha demais viram a mesa, duas táticas já vistas. Votar não é participar, não dá formação política. Esse o próximo ponto, quanto à omissão da classe média, que interpreto com ajuda das noções de Laclau sobre demandas. Por parte de seus interesses ser atendida, a classe média tende a se unir às elites e explorar a maioria pobre. Aqui se vê também o elo descrito por Pateman entre participação e respeito, mas em dupla negação: não se respeita a gente explorada, e a servidão aos ricos mina o autorrespeito. No final mostro que na classe média brotam movimentos sociais buscando *assembleias horizontais* inclusivas, com *igualdade política* na participação.

Desde o início do capítulo indago *a quem se destina a liberdade*, falo em restrições ao *princípio da maioria*, da relação entre *riqueza e poder*, e da *autonomia e responsabilidade* de quem nada tem. Faltam aí conceitos que mostram o *apartheid social brasileiro: cidadania ativa e cidadania passiva*. Quando aumenta a participação das pessoas deixadas na *cidadania passiva* os donos do capital armam golpes de Estado. Sei que não examinei cada um dos ataques à democracia brasileira, mas não julgo tal generalização apressada, pois não defendo o inverso, que todos os golpes de Estado serviram à repressão da maioria, embora isso pareça plausível, ressalvado o golpe da Independência, que Pedro I aplicou no próprio pai. Mesmo esse, favoreceu a pouca gente. A maior atenção a quem vive na *cidadania passiva* causa os golpes, haja ou não ampliação da *participação política* da gente *desfavorecida*. Uma *alta expressiva no respeito aos interesses das pessoas excluídas* desencadeia os golpes das oligarquias que controlam o capital. A *crítica da igualdade política* centra-se aqui em instrumentos que mantêm dois tipos de cidadania no Brasil, dos quais o golpe de Estado é ferramenta extrema, mas frequente.

Considero que a constância na derrubada de governos legítimos deriva em parte justamente da baixa *participação política*, o que facilita estratégias golpistas das elites. Como destaca Pateman (1992, p. 39-41) acerca das ideias de Rousseau, “quanto mais o cidadão participa, mais ele se torna capacitado para fazê-lo”. E reciprocamente, eu acrescento, quem está acostumado a participar reagirá com veemência às tentativas de tolher esse direito central à democracia. Como em geral são poucas as pessoas que se envolvem diretamente na política, regimes de Exceção têm trabalho reduzido para se impor, e sabem a quem prender, torturar e

matar. Pateman (ibidem) nota que instituições nas quais todas as pessoas podem participar protegem a liberdade, daí o acerto de “ser forçado a ser livre”, contra leituras totalitárias de Rousseau. Participar, diz Pateman, fomenta a “inter-relação entre a estrutura de autoridade das instituições e as orientações psicológicas dos indivíduos”, que compreendo em termos do respeito de cada pessoa pelas demais e por si mesma, aspecto que saliente e ao qual voltarei. A deficiência grave do *Contrato Social* de Rousseau está na oposição à deliberação pública, uma etapa “essencial à realização da igualdade e liberdade”, como indica Costa (2017, p. 143).

Há igual defeito na democracia representativa: a maioria não debate ou é ouvida sobre suas vontades, afora raras consultas públicas. Imaginar que ir às urnas periodicamente é consultar as pessoas acerca das posições e interesses delas é fantasiar demais o artifício das eleições, por dois motivos principais. Primeiro, porque a deliberação em si é *processo constitutivo da vontade*, pelo choque das opiniões, como visto quanto ao valor do conflito na formação do consenso em assembleias horizontais. A outra dificuldade é supor na representação a interpretação prévia, como se vontades fossem conjuntos harmônicos detectáveis por seres capazes de se apresentar ao eleitorado para defender esses pacotes volitivos. A noção não está longe do que sucede ao pedir ao eleitorado para escolher entre as candidaturas dos partidos. No limite, ocorre com cada pessoa o que Rousseau desejava da assembleia silenciosa, vontades que emudecem depois de formadas. Tampouco faz sentido dizer que debates eleitorais substituem o confronto deliberativo, simulando o embate de opiniões de modo a cada pessoa reconhecer o que se aproxima da sua vontade. Candidaturas há muito são produtos, embalagens exaltando virtudes e escondendo o conteúdo. Deveriam ter advertência, como rótulos comerciais: “imagem meramente ilustrativa”. Fotos usadas em busca de votos lembram a do hambúrguer em *Um dia de fúria*, enquanto a atuação da pessoa eleita corresponde ao lanche que Foster (Michael Douglas) recebe<sup>90</sup>. Debates televisionados são arenas contra oponentes: não há ideias ou soluções conjuntas, como já dito. Não amplio críticas à representação política, quero enfatizar ganhos com a *democracia apresentativa*, a *participação política* que recusa a *cidadania passiva*. A representação por partidos políticos tem caráter oligárquico, pressupõe passividade. Contesto o dogma de Rousseau (1978, p. 44) de ser viável transmitir o poder, mas não a vontade, pois isso pode ser feito com *mandatos imperativos*, um tema da parte final.

---

<sup>90</sup> *Falling Down*, filme de 1993, dirigido por Joel Schumacher e escrito por Ebbe Roe Smith.

A representação política cria cidadãos e cidadãs incapazes de se organizar politicamente com *autonomia* para lutar por direitos. Em vez de *participação política* tem-se uma maioria *passiva*, esperando sobre o sofá em frente à televisão, conforme sugeri na seção *Riqueza e poder*. Antes, colava-se ao rádio, ouvindo o ‘pai Getúlio’ na *Hora do Brasil*, para saber o que o Estado estava dando aos pobres. Voltam-se ainda ao Estado esperando o que ele dará, em vez de exigir, de cobrar o retorno dos impostos pagos. Revoltar-se ao comando das grandes mídias não é o mesmo que participar da vida política do país, mas apenas ser *massa passiva* guiada por interesses da *cidadania ativa* dona do capital. Existem os que lutam, a história brasileira está cheia de exemplos, gente torturada e morta sem que o resto da nação reagisse. Os movimentos sociais hoje estão mais ativos do que antes do golpe do *impeachment*, o que costuma acontecer. Há grupos organizados ocupando as ruas, estão apanhando e sendo criminalizados ao lutar por direitos e, às vezes, só por se reunirem desafiando a vontade e violência dos golpistas no poder. Deve-se cuidar para não associar a passividade, real e visível, à preguiça ou a algum demérito congênito do povo brasileiro para a *participação política*. Tal discurso convém aos controladores do poder. A propaganda do povo dócil, que opta pelo jeitinho, é uma deformação depreciativa difundida pelas mídias que orquestram golpes quando o rumo político do país lhes desagrade. Ensaio resposta especulativa para a questão, com observações dos movimentos sociais, apoiado em Souza e outras fontes. Penso que a desmotivação da gente excluída e da classe média para a ação política tem causas diversas, mas núcleo comum, que ligo à falta de influência das instituições participativas nas “orientações psicológicas dos indivíduos”, voltando a Pateman, conforme prometi.

A *ralé brasileira* nunca foi chamada a ter *participação ativa*, não está incluída no “respeito social objetivo compartilhado socialmente”. É a “classe de pessoas excluídas e desclassificadas” (Souza, 2006, p. 174), compõe a maioria do povo, tornando o Brasil uma *sociedade indecente* (Margalit, 1996), que age como se pobres não devessem participar. Souza nota que até quem vota na esquerda manifesta tal desrespeito, são atitudes independentes da intenção, naturalizando a “hierarquia moral” entre quem pratica e quem sofre a desvalorização, a ponto de se ver “a inclinação respeitosa e inconsciente do inferior social quando encontra um superior” (Souza, *ibidem*). Sem dignidade social, não desenvolvem

autorrespeito<sup>91</sup>, são reféns de vontades alheias, parecem escravas: “indivíduos socialmente mortos”, não “membros da sociedade” como “fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas” (Rawls, 2003, p. 33). Inútil dizer ‘imagino como se sentem’, ou não seria tão ampla a marginalização, alcançando o eleitorado de esquerda.

Junto a falta de empatia à relação entre participação e orientações psicológicas, indicada por Pateman. Interpreto ambas apelando à noção colonialista civilizatória de Mill (1995, p. 29): “Escravo, assim chamado propriamente, é um ser que não aprendeu a ser útil a si mesmo. Sem dúvida, está um passo à frente do selvagem [...], aprendeu a obedecer”. É o que se espera da gente *desfavorecida*: obediência. Ela ignora como ajudar a si mesma, jamais participou politicamente, é excluída há tanto tempo que acredita ser justo ficar fora. Não tem a competência, não sabe falar nem se vestir com elegância, desconhece os próprios direitos. Não se quer ouvir a *ralé*. Mesmo movimentos sociais, acessíveis à gente de baixa renda e pouca educação formal, diversificados socialmente, nem sempre agregam em suas assembleias a parcela mais pobre do povo. Não há saída mágica. Rego e Pinzani (2013) sugerem meio de dar voz a tais pessoas, com uma renda mínima. O Brasil é rico, pode ter ensino público de qualidade e magistério bem pago. Medidas recentes fazem o oposto, destroem a educação, indicam o intuito de ter um exército de reserva pré-capitalista, com servidão urbana e rural. *A descentralização política, invertendo a pirâmide do poder*, contribuiria na criação de espaços menos elitizados de participação, tema do capítulo final.

Saliento a injustiça de qualquer julgamento moralista acerca da baixa participação política do povo *desfavorecido*. Insisto no vínculo realçado por Pateman: deixar a *ralé* fora das instituições políticas impede o desenvolvimento do autorrespeito, da autoestima de se ver como alguém politicamente igual às demais pessoas. Elites lucram de vários modos ao excluir e formar *massas populares* incultas: silenciam a *ralé*, e têm facilidade para angariar seus votos, ou comprá-los. Mas a maior vantagem é dispor de contingente que não lutará pela democracia em caso de golpe, já que dela não participa. “Na verdade, se um grande número de pessoas com recursos limitados conseguisse se juntar para ingressar na arena política, elas poderiam vir a se tornar participantes” (Chomsky, 2013, p. 23). A educação pública ruim, e carências materiais que forcem a maioria ao abandono precoce dos estudos, permitindo às

---

<sup>91</sup> O autorrespeito ancora-se em bases sociais. A ideia já está em Rousseau, e em pensadores como Rawls e Honeth. Devo a atenção a esse ponto a Diana Piroli.

elites falar com desprezo em massas ignorantes, não devem servir de desculpa para o modelo não inclusivo de democracia, voltado à piora do ensino. Mesmo sem dominar letras e cálculos as pessoas devem ser ouvidas, para priorizar melhorias no salário mínimo, saúde, educação *etc.*, e não na fortuna de quem vive de explorar a miséria, com auxílio moradia e prêmios autoconcedidos que roubam a coletividade. Ninguém é tão inculto que ignore precisar de comida, teto e atendimento médico. Existe é um sistema criado para enganar, cujo “princípio moral imperativo é que a maioria da população é simplesmente estúpida demais para conseguir compreender as coisas” (idem, p. 17-8).

Para a passividade política da classe média<sup>92</sup> vejo duas causas que interagem, sem excluir mais razões. A primeira liga-se aos partidos, como visto na análise da *democracia contemporânea*. A mediação dos partidos toma o lugar da *participação política*, entendida em termos de filiação ou simpatia partidária, de modo que a atuação usual é confirmar afinidade nas urnas e usar adesivo da campanha eleitoral. Ir às plenárias de partidos é raro mesmo entre filiados. Além disso, contrariamente à exclusão do *apartheid*, classes médias são atendidas pelas elites, embora fragmentadamente. Daí o destaque às noções de Laclau, sobre converter *demandas sociais* em *demandas democráticas*, para bloquear *demandas populares* e barrar exigências amplas. Partidos resguardam o domínio oligárquico, debilitam movimentos sociais de real *participação política*, criam a sensação de vazio político e do não engajamento das pessoas.

O segundo aspecto nega a crise da democracia, entendida como *método de luta* contra o controle do Estado pelo capital, uma “forma de ação de massas”, seguindo Badiou. “Essa visão otimista” independe do “problema fundamental do poder das elites corporativas”, valoriza a “cidadania democrática ativa”, mirando em “grupos e organizações de pessoas unidas para desenvolver identidades coletivas, compreender os interesses dessas identidades e autonomamente formular demandas baseadas nelas, que são passadas ao sistema político” (Crouch, 2017, p. 12-4). Crises da democracia indicam falhas no modo de dominação, diz Chomsky (2013, p. 34): “Acreditava-se que a democracia estava entrando em crise na década de 1960”, pois “amplos setores da população estavam se organizando e se envolvendo, tentando participar politicamente”. Foi o que se viu no colapso de 2008, apontam Bookchin, Sitrin e Azzellini, Graeber *etc.* A questão é como devolver a população

---

<sup>92</sup> Usar só faixas salariais para distinguir classes é impróprio. Souza (2017, p. 85-105) mostra que há capitais culturais e sociais que pesam na estratificação social.

“à apatia, à obediência e à passividade, que é seu estado natural” (Chomsky, *ibidem*). Sigo tal leitura. Mas escapo ao tema da passividade para elogiar o ativismo político, esquecendo a participação inexpressiva das camadas médias da sociedade na política. O engano é proposital, não desvia do tema, ao contrário, redireciona o olhar para melhor focar.

A participação política das classes médias é de fato muito baixa, talvez por serem pessoas nunca jogadas para fora do mundo dos direitos. O capital dá migalhas, faz afagos em troca de apoio político. O ajuste de ricos com aspirantes à riqueza explora a maioria excluída dos direitos, deixada no *apartheid social*, fonte de empregadas domésticas, porteiros e todo tipo de serviçais. A oligarquia gasta comprando representantes políticos, mas os luxos dados à classe média são custos terceirizados, pagos pela *gente desfavorecida*. Por que participar? Em ângulo inverso ao das barreiras antepostas a *ralé*, aqui também se perde a influência das instituições participativas nas “orientações psicológicas dos indivíduos”, desejada por Pateman. Por omissão autocomplacente e egoísta, parte expressiva da classe média não desenvolve atitudes sociais mínimas de respeito pelo *não* próximo, preso na área de serviço. Quem não participa da política isola-se do que aflige a maioria. Expiam a omissão política dobrando-se ao domínio dos donos da riqueza, apoiando-os, mas o peso da submissão é repassado esmagando a pobreza. Não sendo sujeitos políticos atuantes, por opção, já que possuem os meios para se envolver, falta-lhes igualmente autorrespeito, frustração que o *status* não atenua. Aliviam sua impotência política crônica desprezando as vítimas do *apartheid social*, cujo sofrimento deriva da sua negligência conivente.

Por outro lado, seria injusto concluir que a classe média é uma só, de todo alheia ao sofrimento da gente excluída. Mas como participar sem entrar no jogo da política partidária? Respeito pessoas ligadas aos partidos, o ponto relevante é a pequenez do seu número, e a alta rejeição à forma e métodos dessas organizações, que barra seu crescimento. Há outro modo de atuar politicamente? Retomo o ‘engano proposital’ e as ideias de Crouch e Chomsky acima citadas. Movimentos sociais atraem setores intermediários da sociedade, embora em quantidade reduzida. São grupos em geral apartidários. Discuto tais movimentos no capítulo final, aqui indico sua importância como instrumento de *participação política*. Alerto também para uma confusão comum, que considera o anarquismo como apolítico. Combater o Estado é gesto político, em especial o Estado carcereiro do *apartheid social*, mesmo faltando clareza sobre o que substituirá o Estado. Movimentos anarquistas são

ativos politicamente, engajados em lutas sociais e avessos à passividade. Esse o aspecto fundamental: a *participação política* é a maneira de sair da servidão, de recusar a *cidadania passiva* e exigir a *cidadania ativa*. A classe média deve pensar nisso, respeitar-se mais, não se dobrar aos ricos, e parar de pisar em quem pode menos, já que ela pode, e não luta.

Ninguém deve aceitar ficar sem o direito de decidir sobre a vida em *comum*, nem delegar tal direito sem condições precisas. Mulheres e gente pobre, negra ou analfabeta não puderam participar politicamente por longo tempo, como tenho repetido, enfatizando que as Constituições originais foram feitas sem o povo. Os ricos estabeleceram as regras da democracia, parte essencial das quais permanece após várias revisões constitucionais, como a proteção à propriedade privada. Ainda assim, são os donos da riqueza que quase sempre desrespeitam a Constituição. Os constantes golpes de Estado no Brasil negam o direito fundamental à *participação política*. Eles são mal cíclico graças ao apoio ou passividade de vastos segmentos das classes médias. Historicamente, a construção da *exclusão social* é a contraparte dos *golpes políticos*, sempre em favor das elites: o povo perde *liberdade política* e o capital reforça sua *autonomia*. Se um país não é *livre*, as pessoas que nele vivem são? *Participam em quê?* Pensar a inclusão significa recusar o formalismo da *igualdade política*, que é inútil, como sabem as pessoas excluídas. Com a *participação política* de mais gente, bem mais, será possível elaborar um modelo político voltado à *igualdade política delimitada*, indicando a maioria com direito a formar o governo. Não imagino a *democracia apresentativa* como mudança súbita de todas as estruturas, mas como uma série gradual de alterações, para as quais é necessário que mais pessoas participem e lutem por *igualdade política*.

### 3. Igualdade política

Dominação significa a tentativa de proteger algumas pessoas da precariedade existencial, enquanto ao mesmo tempo esse privilégio da proteção é baseado na distribuição diferencial da precariedade para todos aqueles que são percebidos como o outro e considerados como menos merecedores de proteção.

**Isabel Lorey**, *State of insecurity*.

Na seção inicial discuto significados gerais da igualdade. Há vocabulário rico, mas pobreza na realização dos ideais. Noto de início a necessidade de desvincular a igualdade da liberdade, para não prendê-la aos princípios do liberalismo, e assim pensar sem condicionamentos indevidos, além de salientar que a *igualdade política* tem sido privilégio de minorias que dominam governos e Estados. Depois comento vários termos ligados à democracia direta de Atenas, que embora em desuso apontam significados relevantes, como o sentido original de assembleia: *reunir os semelhantes para deliberar*, em um encontro de *irmãos*. Daí a ideia de *fraternidade* permear a exposição. Ao final, proponho que ela inspire o procedimento substantivo da *horizontalidade*, como encontro fraterno em que pessoas estão no mesmo nível, em *igualdade política*.

Na segunda seção o ponto é *quem são os iguais* a compor o povo da democracia, isto é, a parcela que exerce o poder, uma questão central. Desenvolvo a noção de *igualdade política delimitada*, princípio formulado no exame da *democracia radical agonística*, relacionado à divisão política entre ‘nós’ e ‘eles’, por articulações contingentes. Digo então que a maioria deve governar, e após, reitero que a representação tira o povo do poder, e ignora a *diversidade* antecipadamente, sem haver compromissos recíprocos. Ao final, afirmo que negar à maioria o direito de governar é anular o significado da democracia. E encerro contestando a justificativa que Kelsen dá em prol do princípio da maioria, que para mim deriva de saber qual é a maior *igualdade política delimitada*, sem que isso prejudique os direitos fundamentais individuais coletivamente protegidos pela manutenção da *igualdade política efetiva*.

A última seção mostra como o capitalismo domina a democracia. Nega-se expressão à *vontade coletiva*. Só *vontades individuais* podem influir na política, desde que se reúnam em partidos políticos, que não representam os interesses dos grupos desfeitos. Mas a ação conjunta do capital não é isolada ou limitada em nenhum momento, embora também

aí haja *vontade coletiva*, porém nesse caso de gente rica, uma oligarquia. Trata-se do embate entre *pessoas reais* com recursos materiais restritos e *pessoas fictícias* agindo em favor de *pessoas reais* com enorme *poder econômico*. Após uma descrição geral do quadro, descrevo argumentos usados contra as *massas populares*, desqualificando-as para impedir sua presença política pública. A seguir defendo manifestações das *multidões* como *poder popular*, mesmo em protestos, quando o domínio do capital desconsidera interesses populares. Concluo denunciando o uso que o Estado faz do monopólio da violência ao reprimir as *massas populares*, enquanto administra a coisa pública (*res publica*) conforme o desejo das *massas monetárias*. Vê-se aqui o conflito entre os dois tipos de *pessoas físicas*: as que se mostram como seres reais e são alvo da violência, e aquelas que se valem da ficção das *pessoas jurídicas* para, controlando a política, comandar a agressão e preservar a exploração do povo.

A democracia não quer o povo no poder, e menos ainda agindo. Deseja a passividade pela aceitação de representantes políticos, de modo que se pode ver o ponto em que a maioria deixa de ser politicamente igual à minoria eleita. *Não há melhora no respeito à igualdade política*, o que é evidente por pelo menos dois fatores. Primeiro, a existência de países com extrema desigualdade social, e a constatação de que mesmo nas nações ricas as diferenças entre quem mal sobrevive e quem esbanja no luxo voltaram a crescer, conforme demonstrado por Piketty (2014). O contínuo incremento na desigualdade socioeconômica manifesta-se diretamente como crescente *desigualdade política*. Em segundo lugar, Piketty mostrou que a desigualdade reproduz a si mesma, ao contrário da igualdade, que define. Por isso afirmo não ocorrer desenvolvimento e reprodução da igualdade: visto ela não ter raízes na realidade, existindo praticamente apenas como compromisso nunca realizado pela democracia, ela não tem como crescer, exceto na habitual forma de promessa eleitoral. O que falta na sociedade não pode brotar do nada. Inexistem estruturas sociais necessárias à igualdade sociopolítica.

Alerto para possível confusão entre *igualdade política (efetiva)* e *igualdade política delimitada*. O primeiro termo indica condições iguais de *participação política*, diferente da mera *igualdade política formal*, daí frisar o *efetiva*, às vezes. Exponho o segundo à frente: em resumo, ele nomeia pessoas ou grupos articulados em dado momento em torno de interesses comuns, isto é, com *igualdade de pauta política*. Então, pode haver várias articulações ou *igualdades políticas delimitadas*, mas a *igualdade política efetiva* é a mesma para todas as pessoas.

### 3.1. Significados gerais da igualdade

Um dos mais importantes fenômenos na vida jurídica e intelectual da humanidade é que aqueles que possuem o poder real são também capazes de definir o significado de conceitos e palavras.

*Caesar dominus et supra grammaticam:*  
César reina também sobre a gramática.

**Carl Schmitt,**  
*Völkerrechtlichen Formen des modernen Imperialismus*<sup>93</sup>.

Examino aqui significados gerais da igualdade<sup>94</sup>. O vocabulário rico oculta em parte a falta de igualdade que há no mundo. Sugiro que ao separar a igualdade da liberdade pode-se analisá-la sem a prisão de imposições liberais que têm condicionado o entendimento do conceito. Desde a *democracia grega* defende-se o ideal igualitário sem cuidar na amplitude da sua aplicação, e ele acaba sendo privilégio de poucas pessoas que dominam as demais. Depois apresento léxico da democracia direta, também para salientar como se fala em igualdade no dia a dia sem praticar. Destaco que na origem assembleia era *reunião de irmãos* para deliberar. Daí eu voltar com frequência à fraternidade. Ao final, o nivelamento que ela exprime serve à defesa da *horizontalidade* como prática substancial que efetiva o ideal normativo da *igualdade política*, e possibilita às pessoas oportunidades iguais de *participação política*.

Apela-se à liberdade para dar à igualdade usos impróprios, numa recursividade derivada do vínculo estreito e artificial entre ser igual e ser livre, comunhão lembrada pela Revolução Francesa – *Liberté, égalité, fraternité*. Descuida-se do óbvio: os princípios têm ambições diferentes, independentes, não intercambiáveis. Costuma-se ignorar a esquecida fraternidade. Houve quem clamasse só por ela, *Fraternité, ou la Mort!*, pensando: ‘ou você está comigo ou contra mim’, irmão ou inimigo, um antagonismo social acerca de quem eram *os iguais* naquela luta, e quem

<sup>93</sup> In (Mouffe 2005b, p. 87). Mouffe indica Carl Schmitt, ‘Völkerrechtlichen Formen des modernen Imperialismus’, em *Positionen und Begriffe*. Berlin: Duncker & Humblot, 1988, p. 202. O dito latino teria surgido no Concílio de Constança (1414-18), cujo objetivo era pôr fim ao cisma papal. O Rei Sigismundo (depois Imperador do Sacro Império) teria usado erradamente tal palavra – *schisma* – como se esta fosse um substantivo feminino. Alertado sobre seu engano, Sigismundo teria respondido que pela sua ordem soberana o termo deixaria de ser neutro e passaria a ser usado como feminino (*ego sum rex Romanus et supra grammaticam*). Um corajoso arcebispo teria então se ajoelhado a seus pés e apelado com a sentença *Caesar non supra grammaticos*, que aparece invertida em Schmitt. Tal limitação da autoridade será lembrada por Kant (1784), em *O que é o Esclarecimento*.

<sup>94</sup> Indico etimologias em notas. Pode-se acompanhar o texto sem tais complementos.

estava no campo oposto. Depois, viu-se nela um equivalente da Religião Civil de Rousseau, capaz de abarcar a igualdade e a liberdade. Ou ainda, justificativa para o *Welfare State*, dever de ajuda na irmandade da nação. *Fraternité* tem objetivo comunitário contraposto ao individualismo dos outros dois valores, na medida em que se mostra como reconhecimento da existência de outras pessoas, não um direito pessoal. É algo que se dá ou divide, ao invés de possuir, embora egoísmos como o desperdício no consumo e a ostentação de riqueza num mundo tomado pela miséria façam pensar em tornar o comportamento solidário um dever.

No protesto contra “esses grilhões há muito tempo preparados” celebrou-se a pretensa ligação inextricável da igualdade à liberdade<sup>95</sup>. Já na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* a liberdade sobrepuja a igualdade. O artigo primeiro diz que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. O segundo, que “estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. “Igualdade política não é, todavia, meramente estar livre da dominação” (Allen, 2014), ou direito vazio ao que a maioria não tem: propriedade e segurança. A igualdade do artigo inicial da *Declaração* não aparece na descrição dos direitos. Há só a fórmula preliminar ‘iguais em direitos’, que não acarreta o direito à *igualdade política*. Os revolucionários de 1789 queriam que igualdade e liberdade crescessem interligadas – ação denominada pelos gregos de *súmphis*. Símfise indica a coesão de partes originalmente distintas. A permanência conjunta no imaginário coletivo não esconde as fissuras reais da coexistência prática. Se duas coisas coalescentes<sup>96</sup> crescem em proporções diferentes, a que mais se expande envolve e limita a outra, até que a parte de progresso lento é cerceada, encapsulada. Quem viu uma figueira ou outra parasita sobre o tronco de alguma árvore sabe como desaparece a planta hospedeira. Do mesmo modo, a liberdade domina e faz sumir a igualdade. A analogia é para notar que iguais costumam ser subconjunto de uma *pólis*, dos grupos políticos, distinção importante para a compreensão do tema.

Na democracia capitalista a separação entre o *status* cívico e a posição de classe funciona em ambas as direções: a posição socioeconômica não determina o direito à cidadania – e isso é o que é

<sup>95</sup> La Boétie parece ter sido o primeiro a estabelecer essa conexão, ao defender claramente que os homens nascem livres e iguais, no *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, de 1548.

<sup>96</sup> Sei que a palavra coalescente é pouco comum, eu poderia dizer fortemente unida. Mas coalescer significa crescer junto, o que é essencial para o raciocínio que segue.

democrático na democracia capitalista. Mas, uma vez que o poder do capitalista para se apropriar do mais-valor da mão de obra dos trabalhadores não depende de um *status* jurídico ou cívico privilegiado, a igualdade cívica não afeta diretamente ou modifica significativamente a desigualdade de classe – e isso é o que limita a democracia no capitalismo. As relações de classe entre o capital e o trabalho podem sobreviver mesmo com a igualdade jurídica e o sufrágio universal. Nesse sentido, a igualdade política na democracia capitalista não só coexiste com a desigualdade socioeconômica, mas a deixa fundamentalmente intacta (Wood, 2016, p. 213).

A etimologia revela ligações despercebidas, em palavras com o elemento de composição ‘*equ-*’<sup>97</sup>, do qual provém igualdade, equação, e correlatas. A cognação é vasta<sup>98</sup>. Não explico cada um dos étimos, lembro sua relação com a igualdade. Realço um, associado ao mercado e à justiça, à necessidade de ter *pesos iguais* – iguais libras: *aequilibrium*, *equilíbrio*. Fala-se em igualdade sem notar: equilíbrio de *poder* é *igual peso* no *poder*, nas políticas governamentais. Há muitos termos políticos gregos<sup>99</sup> tratando da igualdade que não são empregados na linguagem contemporânea, talvez em decorrência do abandono da democracia direta. O primeiro e mais comum, ‘*-isos*’, indica o que é igual em número, força ou partes. “Parece provável [...] que se referia à equidade distributiva a respeito de acesso, no sentido de ‘direito de fazer uso de’” (Ober, 2007). Ressurge no princípio da igualdade perante a lei, não devendo ser feita nenhuma distinção entre pessoas que se encontrem na mesma situação: *isonomia*. Também da democracia grega é a

<sup>97</sup> Do latim *aequus* (origem desconhecida), de variada significação: idêntico, “unido, plano, horizontal; igual; justo, imparcial; vantajoso, como termo militar, em referência a um terreno, uma posição”. Houaiss (2009), para essa etimologia e aquelas em que não houver indicação.

<sup>98</sup> Entre as mais conhecidas ou importantes para o pensamento democrático destacam-se: adequar, equação, equânime, equidade, equiparar, equitativo, equivaler, igual, igualitário; iníquo, iniquidade e outros compostos, como desigual, desigualdade, inadequação.

<sup>99</sup> Além de *ίσος*, *ισάξιος*, *ομότιμος*, *όμοιος* (igual), tem-se, v.g., *ισότητα* (igualdade), *ισοδυναμώ* (equivaler), *εξίσωση* (equalização, igualação), *ισοφαρίζω*, *ισούμαι με*, *κάνω* (equiparar, ser igual a, homogeneizar), *το κανονικό επίπεδο*, *το σάνταπρ* (equidade, equivalência, igualdade, paridade), *ίδιος*, *παρόμοιος* (mesmo, semelhante). Por fim, existe em nosso idioma a negação de ‘*iso-*’, ‘*anis(o)-*’, como em *ανισότητα* (desigualdade).

*isegoria*<sup>100</sup>, a igualdade do direito de manifestação nas assembleias. Outra máxima era a *isopsephia* – igualdade de voto, ou ‘uma pessoa, um voto’, hoje em dia vista como situação de empate nos votos. A isonomia abarcaria tanto a *isegoria* quanto a *isopsephia*. Importante observar o caráter discursivo da *isegoria*:

‘A *isegoria* não era para todos, mas para aqueles que desejavam exercer seus direitos políticos [e tinham] igual oportunidade de demonstrar seu mérito’. A igualdade era um ponto de partida e não significava que ‘todos eram essencialmente iguais’ (Urbinati, 2002, p. 93)<sup>101</sup>.

Havia ainda a *isomoiria*<sup>102</sup>, o quinhão igual, compartilhamento, proporção, equilíbrio justo. Na era moderna, adaptou-se *isocracia*<sup>103</sup> – igualdade de poder, como garantia equitativa de participação, isto é, acesso igualitário às funções de governo. Nas várias acepções acima há entrelaçamento vocabular: igual<sup>104</sup>, idêntico, similar, semelhante, o

<sup>100</sup> Exceto isonomia, os outros não se usam em português. A ABL grafa *isogoria*; em grego, *ισογορία*. O prefixo estava presente em *ισότητα* (igualdade), conforme citado na nota anterior.

<sup>101</sup> Aspas simples na citação referem-se a Hansen, The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal, in Urbinati, que cita trecho similar de Hansen em The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, em Urbinati (2014, p. 247).

<sup>102</sup> Às vezes atribuído a Sólon (Ober, 2007), o termo passa ao domínio ético em Platão (*Philebus*), ligado à noção de meio – *mésou*, *mesótês*. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata do equilíbrio (*mésou*) das emoções (Peters, 1983).

<sup>103</sup> “Isocracia não se refere a um grupo de pessoas, mas a uma abstração, ‘igualdade’” (Ober, 2007). O termo reaparece somente em 1796, quando Robert Southey critica o anarquista William Goodwin como pregador do ‘ateísmo e da *isocracia*’. Hoje há um uso renovado em oposição à forma democrática de governo. Disponível em <<http://isocracy.org/>>. Acesso em 05/06/2015. Deriva desse a *pantisocracia* (*pant(o)*+ *isocracia*), sistema utópico em que cada membro participa igualmente do governo.

<sup>104</sup> Outros dois morfemas são muito próximos: *hómoios*, que em português produz o antepositivo ‘*homeo-*’, exprime o ser semelhante, o compartilhamento de uma mesma natureza, e suscitou baixo número de palavras em nosso idioma. Embora esse segundo étimo alusivo à igualdade esteja presente na *Política* de Aristóteles, por exemplo, é seguidamente traduzido como se fosse o terceiro, *homós*, também com o significado de semelhante, porém enfatizando o ser igual. Em português, poucas são as palavras relevantes para o discurso político derivadas diretamente dessas raízes gregas, das quais vale destacar *homogeneidade*, que para Schmitt distingue um povo. *Homogêneo* indica os que são da mesma raça, da mesma espécie, semelhantes. Essa noção é basilar para o conceito schmittiano do político, que se define pela igualdade que há entre amigos, em oposição ao inimigo. É necessário “eliminar ou aniquilar o heterogêneo” (Schmitt, 1996, p. 10). O quarto étimo, quase ignorado, é ‘*homal(o)-*’, de *homalós* – liso, de superfície igual, semelhante – muito raro em português. Entretanto, aparece como pospositivo em *anômalo*: desigual, maldisposto, desequilibrado, mal-arranjado. Anomalia é o que se opõe à regularidade.

mesmo<sup>105</sup>. As diferenciações pelas quais os idiomas modernos passaram escondem as conexões entre termos do vocabulário cotidiano. ‘Idêntico’ provém do latim escolástico<sup>106</sup> e significa semelhante, que descende do sânscrito ‘sama-’ ou ‘samah-’<sup>107</sup>. Desse último origina-se *ensemble*: conjunto, elementos constituintes inter-relacionados, totalidade dos membros de um todo. É pelo francês *assembler* (reunir) que se forma o termo assembleia. Por tortuoso que seja o percurso, não surpreende o resultado, quer dizer, que se busque *reunir os semelhantes para deliberar*. Inesperado é que isto deva ser um encontro de *irmãos*, que compartilhem a ascendência, que são *pitṛ-samah* – “como seu pai”. Com representação política, pessoas semelhantes são as da classe política, o que afronta a *igualdade política* geral.

O que é *posto em relação* pela igualdade, identidade, similaridade ou semelhança? É-se igual porque se é igual, por uma crença religiosa comum, uma formação nacional ancestral, ou uma explicação preceitual secular genérica, seja essa biológica ou moral? De que adianta a esse truismo sem altruísmo adicionarem-se direitos, como na afirmação de que *todas as pessoas têm igual direito à liberdade*? Seria bem diferente dizer: *todas as pessoas têm condições políticas de liberdade iguais*, *todas têm possibilidades iguais* para sua liberdade. Antepor a palavra igualdade à atribuição de direitos faz do ser igual mera postulação sem concretude. *Constituir a igualdade por meio de uma prática política é o que a torna real*. Quando apenas se afirma *o mesmo*, engendra-se um vazio explicativo e recai-se, literalmente, em inútil tautologia.

Não se almeja a drástica alternativa bradada por uma fração dos revolucionários franceses, mas ela sinaliza antagonismos que não devem ser ignorados, enfrentamentos que emergem da *desigualdade política factual*. Clamar por *Fraternité ou la mort* evidencia que a igualdade não é só direito individual, mas *prática construída coletivamente*. Pode-se

<sup>105</sup> Em grego, *τὸ αὐτό* (*tò autó*), que em português gera o antepositivo ‘*taut(o)-*’, conexo com ‘*hom(o)-*’, ‘*ips(i/o)-*’ e ‘*is(o)-*’. Daí *tautologia*: redundância, pleonasmo.

<sup>106</sup> Do latim escolástico *identicus*, formado do latim clássico *idem* – o mesmo; é expresso com o elemento ‘*ident-*’; relaciona-se ao grego *adelphós*, irmão. Também ‘similar’ remete ao homogêneo, àquilo que é mais ou menos da mesma natureza, análogo, equivalente, semelhante.

<sup>107</sup> Novamente: “equilíbrio, igual, igualdade, neutralidade, semelhança, inalterado, o mesmo”. São muitas as variantes de significado, ‘*sama/samah*’ é um elemento de composição bastante usado. Assim, por exemplo, *ātma-samāḥ*: semelhante ao seu próprio modelo. A raiz difundiu-se em muitos idiomas de vários subtroncos do indo-europeu: grego *homós/hómoios/homalós*; latim *similis/simul*; inglês *same*; gótico *sama*; protogermânico ‘*-samon*’; germânico *zusammen*; lituano *similis*; antigo francês (anterior às *langues d’oïl*) *semble*. Disponível em <<http://sanskritdictionary.org/samah>>. Acesso em 05/06/2015.

imaginar alguém usar o igual direito à liberdade ao viver completamente livre das outras pessoas, numa ilha, *isolada*. Mas isto não tornaria essa pessoa igual a todas as demais, pelo contrário. Em parte, seria uma pessoa igual só a si mesma. Ademais, a menos que houvesse uma ilha disponível para cada ser humano, esse direito à liberdade seria irreal. Não estou preocupado em criticar agora as implicações materiais<sup>108</sup> diretas do exemplo. Miro no caráter político implícito na ideia de que a igualdade é universal incondicionado, que se une a qualquer direito<sup>109</sup>, o que é um erro. A *igualdade política* resulta de uma série de realizações particulares semelhantes obtidas por *articulação* política, grupos que organizam *demandas sociais* para ter capacidade de realizá-las, ao alcançar o *poder*, a hegemonia. Levar em conta só a forma faz da igualdade uma possibilidade sem os meios para realizá-la. A noção de fraternidade por si não produz igualdade. Mas ela denota cidadania não atomizada, vontade de ação conjunta, e pode ganhar substância com a prática da *horizontalidade* na esfera pública. No Estado moderno talvez “não se tenha pensado suficientemente acerca de solidariedade e confiança [...] E então as redes por meio das quais a civilidade é produzida e reproduzida foram negligenciadas” (Walzer, 1992, p. 90).

A democracia depende da inclusão igualitária criadora do *dêmos*, por meio de uma *igualdade política substantiva* não essencialista. O tema relaciona-se ao pluralismo agonístico de Mouffe, mas vai além. Acompanho a ideia dela de que a reunião plural requer o entendimento mútuo e a modificação das identidades prévias, de maneira que estas encontrem suas *equivalências*. Também concordo com ela em que do confronto dos diversos *discursos* produz-se tanto uma nova e maior identificação coletiva quanto o limite *político* que determina os desiguais e as exclusões *momentâneas*. Mas Mouffe não indica como se dá o enfrentamento social: sua proposta parece quase conivente com o neoliberalismo, condiciona a luta política ao jogo partidário e eleitoral desde há muito instituído para impedir o *povo* de chegar ao *poder*. Não vejo como por esse caminho será possível romper o isolamento que as elites impõem a quem está segregado – milhões de pessoas prisioneiras do *apartheid social brasileiro*, que não são sujeitos da política, e muito raramente tornam-se objeto dela.

---

<sup>108</sup> “No que tange ao direito, *o que e quanto* eu possuo é, portanto, puramente contingente” (Hegel, 1996, p. 80).

<sup>109</sup> “*Igualdade* é a identidade abstrata do intelecto [...]” (Hegel, 1996, p. 80). A abstração é apenas uma etapa.

### 3.2. Igualdade política delimitada

Lutar pela igualdade  
sempre que as diferenças nos discriminem;  
lutar pelas diferenças  
sempre que a igualdade nos descaracterize.

**Boaventura de Souza Santos**

Retomo a questão sobre *quem são os iguais* que formam o povo, conceito que não se refere à totalidade da população. Analiso o princípio da *igualdade política delimitada*, enunciado ao examinar a *democracia radical agonística* de Mouffe, a cisão conflituosa entre ‘nós’ e ‘eles’ em razão de articulações contingentes. Sustento que a maioria governar não constitui tirania. Depois mostro que a representação afasta o povo do poder, e reduz a *diversidade* a uma ou mais pessoas, um consentimento sem compromisso recíproco, como em Hobbes, embora revogável. Recusar poder à articulação hegemônica é negar a democracia. Concluo disputando com Kelsen o fundamento do princípio da maioria, o qual defendo com base em saber *quem são os iguais* em maior número, isto é, qual a *igualdade política delimitada* majoritária. Isso não fere direitos fundamentais individuais, pois se mantém a *igualdade política efetiva*.

A *igualdade política delimitada* define o campo do *político* na medida em que é tanto inclusiva quanto exclusiva. Não existe *igualdade política* geral, exceto como condições iguais de *participação política*. O que designaria a *igualdade política* que se referisse à totalidade? Que as pessoas têm *idênticos* interesses? Se assim fosse, haveria só a questão do *bem comum* universal, ou se negaria a política como meio de resolver diferenças sobre a administração da coletividade. Admitir a delimitação da *igualdade política* é posicionar-se de um lado ou de outro de um limite contingente e mutável. Recusar a configuração restritiva que a *igualdade política* requer, dissolvendo tal palavra com uma aplicação abrangente e homogeneizadora – “somos todos iguais” – confunde o que se deve explicar. Não há contradição em delimitar quem participa de certo posicionamento, pois é intento assumidamente *político*, logo, parcial. Tal interpretação aponta uma decisão. No sentido *político*, os iguais desenham um corte social na população, configuram o *povo* num dado *momento*, mostrando quem forma o ‘nós’ (*We the People*<sup>110</sup>) e quem, ao discordar das vontades coletivas majoritárias que se *articulam*,

<sup>110</sup> Esse ‘*We*’ não se refere à totalidade: conforme disse antes, a democracia nos EUA visava excluir o *povo do poder* e favorecer as elites. Então, não basta dizer ‘Nós’.

são ‘eles’, *elementos* estranhos com interesses conflitantes. Isso não significa em nenhum sentido excluir ‘eles’ da *igualdade de direitos políticos*. Assim como é necessário delimitar o uso da expressão *igualdade política* para evitar a significação vaga em demasia, na qual todas as pessoas desejariam idênticas ações governamentais, também se deve evitar a extensão excessiva do escopo da igualdade. É o que sucede quando se igualam fatores econômicos, culturais *etc.*, e o *político*, com a homogeneização total que invade a esfera individual, meta dos totalitarismos, que não tem relação com a divisão oriunda da *igualdade política delimitada*.

Ao apresentar o pensamento de Mouffe eu assumi como princípio que delimitar *quem são os iguais* é o modo adequado de criar o *dêmos* e o *krátos*, de produzir uma *democracia apresentativa* que tenha por fundamento a *igualdade política*. Como indiquei lá<sup>111</sup>, volto à questão do *poder* que possui o *povo* que se forma ao delimitar a *igualdade política* (a segunda consequência que extrai de tal princípio), pela qual se dá autoridade à vontade da maioria formada. Como pensar de maneira diferente? Sei que acusarão de tirania da maioria, já debati tal questão. Não vejo atentado à democracia nem aos direitos das demais pessoas, há ressalva explícita sobre isso (na primeira consequência do princípio). Se o modelo democrático visa garantir que a maioria governe, o que há de errado? A minoria não governar nem oprimir a maioria é efeito justo, reverte o quase permanente domínio oligárquico. Delimitar a *igualdade política* é um passo contingente, o equilíbrio de forças é um jogo aberto a mudanças, por meio de novas *articulações* e *cadeias de equivalência*. A *democracia moderna* foge da ágora, repele a *multidão*, afasta o povo pelo artifício da representação. Reduz as *massas populares* a poucas pessoas que representam a totalidade, como faz Hobbes (1979, p. 98):

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a

---

<sup>111</sup> Ver seção 1.5, item *b*. Ai também comecei o exame da quarta meta da tese, que segue aqui: “redefinir a noção de *igualdade política* como indicadora da vontade majoritária do *povo*”.

única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão.

O poder na *democracia contemporânea* tem limites, mas ainda busca sintetizar a multidão com a representação, método que lembra a interpretação de Hobbes por Skinner (2010, p. 175), sobre a *liberdade republicana*: “tão logo um indivíduo ou uma assembleia é autorizada a exercer o poder soberano, tudo que o soberano quer e ordena a seguir conta como a vontade de todos”, com certas ressalvas. Não se expulsa ou destrói quem discorda da maioria<sup>112</sup>. Assim, não há a presunção de uma vontade única, daí a minoria ter representação. Existem limites constitucionais, e a maioria decide quais políticas pôr em prática, não uma ou poucas, como gostaria Hobbes.

Além da *igualdade política* há outro pilar na democracia, o *poder do povo*. Supor que a maioria não tem direito ao exercício do poder, devido ao risco de tirania, leva a duas alternativas: (a) a democracia é inviável; ou (b) a democracia é farsa para dominar o *povo*. Haveria outra opção, um terceiro excluído que ignoro? O efeito seria diverso com uma *igualdade política* genérica, não *delimitada*? Sim, mas aí se ocupa o campo *político* apenas com discursos voltados à dominação, prometendo o que será recusado, a democracia como *poder popular*.

Contesto o fundamento de Kelsen para o princípio da maioria: “Se nem todos os indivíduos são livres, pelo menos o seu maior número o é, o que vale dizer que há necessidade de uma ordem social que contrarie o menor número deles” (Kelsen, 2000, p. 31-2). Quando se tomam pessoas individualmente, as razões por ele oferecidas fazem sentido. Porém, ao considerar a *igualdade política delimitada*, do modo que defendo, percebe-se ser correto assentar o direito da maioria ao governo no princípio da igualdade. Pois não se trata de contar quantas pessoas podem ser livres, uma vez que todas devem ser livres, qualquer que seja a vontade majoritária. A questão que nunca é unânime e obriga a que se aceite a decisão do maior número como suficiente é a de conhecer a vontade do maior número. Contudo, exatamente porque há uma cisão que impede a unanimidade, deve-se levar em conta onde está o grupo cuja *igualdade política* ultrapassa os demais. A falácia de Kelsen está em usar um raciocínio correto onde ele não é pertinente. Ele tem razão em dizer que se todas as pessoas são iguais, duas pessoas (ou quantas se quiser) não serão mais iguais do que uma única. Mas a

---

<sup>112</sup> Ao contrário do que deseja quem brada: “Vai pra Cuba”.

questão em pauta não é essa. Relevante aqui é terem as duas pessoas (ou a maioria das pessoas) uma *igualdade política delimitada*, que diverge da outra pessoa (ou grupo minoritário). Nesse caso, computa-se o campo político que está em maior número, com base na *igualdade política* que compartilham. Há maior quantidade num prato da balança do que no outro, assinalando o maior peso eleitoral de uma *articulação política*.

Outra leitura acerca de ser livre no enunciado de Kelsen é possível, sem dúvida. Talvez haja o sentido de não restrição à liberdade da maioria, visto que essa se submete somente às leis que ela mesma fez. Não penso que tal interpretação seja proveitosa, pois resultam daí duas novas dificuldades. Primeiramente, não sendo a unidade de análise de Kelsen o *grupo*, mas o *indivíduo*, a maioria não será sempre a mesma. Supõe-se que pessoas entram e saem da força majoritária, de tal modo que sempre existirá na maioria uma parcela renovada obedecendo às leis feitas por outros, anteriormente. Logo, não são livres. Acresça-se que as pessoas que desistiram de compor a maioria, com a qual eram livres, ao passar para a minoria acatam as leis da nova maioria, e não mais são livres. Somem-se a esses dois grupos que trocaram de posição os que permaneceram na situação de minoria e, de acordo com a intensidade da variação, o número total de pessoas não livres talvez ultrapasse o de livres, em muitas ocasiões. Esse efeito seria anulado se a cada eleição a Constituição e as leis fossem reescritas, algo insensato, pois paralisaria o governo, e tanto a maioria quanto a minoria deixariam de ser livres, virando reféns das urnas. O segundo obstáculo provém da tentativa de negar o primeiro, afirmando que a maioria é sempre a mesma. Então, realmente, teria sido implantada a ditadura da maioria.

Em tese, ninguém deixa de ser livre em função de eleições, pois a proteção dos direitos e liberdades fundamentais não deve depender da vontade de quem está em maioria. O que se conta, portanto, é o maior número de iguais, e não a maior igualdade de uns frente à de outros, um contrassenso ardiloso.

### **3.3. Multidões, massas populares e massas monetárias**

A cada vez que caem cercas somos obrigados  
a olhar o tamanho das desigualdades.

O tamanho da opulência e da miséria, o tamanho da fartura e da fome.

**Hamilton Pereira,**

*Um homem, uma mulher, uma bandeira.*

Analiso agora o conflito entre *vontades individuais e coletivas*, de *peças reais e fictícias*. Situo o tema, e resenho objeções com as quais se desqualificaram as *massas populares*, uma descrição negativa, que conduz à inaptidão do povo reunido como fundamento democrático, embora na origem a democracia seja *multidão reunida para decidir*. Depois apoio às *multidões* como manifestações do *poder popular*, mesmo em protestos. É etapa positiva de *legitimação da organização social independente do Estado*. Atos *coletivos* são indispensáveis à vida política, envolvem repensar a democracia para enfrentar o domínio econômico sobre o sociopolítico. A seguir, contraste o repúdio às *massas populares* com o acolhimento servil às *massas monetárias*, isto é, a repressão de *peças físicas* em confronto com *peças jurídicas*.

A depreciação das *massas populares* ganha impulso em 1895, num livreto de Gustave Le Bon sobre a mente popular<sup>113</sup>. É sintomático que ataques à *multidão* reapareçam na modernidade, após os ricos perderem a exclusividade no direito de votar e se candidatar como representantes políticos. Trabalhadores pobres lutaram pela *cidadania ativa*<sup>114</sup>. Quando a exclusão formal tornou-se insustentável, acentuou-se a desvalorização moral e intelectual dos desfavorecidos. Tal hipótese não é essencial, talvez haja correlação coincidente, mas onde o *poder* está em jogo eventos concomitantes inspiram atenção. Ainda que a suposição esteja errada, a partir daí privilegiados colhem benefícios dessa inter-relação<sup>115</sup>.

Desde então as *multidões* foram desqualificadas por autores como Freud, em *Psicologia de grupo e a análise do ego*, e Ortega y Gasset, em *La rebelión de las masas*. A ideia de *massas populares* incapazes de expressar *vontades coletivas coerentes e organizadas* é martelada no imaginário social, sustentando que aglomerações produzem desordem e não merecem ser ouvidas politicamente. Não há porque negar que a *multidão* pode ser assustadora, em especial, quando furiosa. Mas focar nos aspectos negativos da ação coletiva, sem sequer examinar as razões da insatisfação do povo, parece estratégia oportunista direcionada à

<sup>113</sup> O livro citado é *The crowd: a study of the popular mind*.

<sup>114</sup> A Constituição Francesa de 1791 fala em 'homens ativos' para excluir mulheres, pobres, dependentes de emprego e menores de 25 anos. A noção ressurgiu em Kant (2011, p. 179-182), como visto antes. É ideia já presente na Guerra Civil Inglesa. Contra reivindicações do Exército Revolucionário e dos *Levellers*, Henry Ireton respondeu: "aqueles que devem escolher os legisladores devem ser homens livres da dependência de outros" (Wolin, 2010, p. 252).

<sup>115</sup> É praticamente impossível provar que um fato levou ao outro. Lanço a questão de modo especulativo: indico a conexão, porém evitando incidir numa afirmação categórica e falaciosa, do tipo *post hoc ergo propter hoc* (depois disso, logo causado por isso).

recusa de expressões massivas das vontades populares. Rejeitam-se assim manifestações políticas objetivas das *massas*, mesmo as justas e pacíficas. Buscam-se desarticular os grandes grupos e isolar pessoas dos núcleos a que pertencem, ou nos quais têm maior afinidade. Obtêm-se *mônadas políticas*, reagrupáveis em partidos políticos, concebidos como instrumentos unificadores da democracia representativa.

Há vantagens quanto à autonomia quando cada pessoa conquista voz própria, livre de mecanismos sociais opressivos, como a tutela machista nas famílias, a dominação econômica decorrente de vínculos trabalhistas, ou a pura coerção. O preceito democrático ‘uma cabeça, um voto’, quando implantado por meio do pleito universal e secreto, visa evitar interferências indevidas nas escolhas individuais. Tal benefício ocorre apenas em tese. Na prática, ninguém expressa suas vontades com toda essa liberdade. Tem-se uma lista predefinida de candidaturas, que se vinculam aos interesses partidários, ou melhor, ao desejo de quem os financia<sup>116</sup>. Viu-se que partidos políticos são organizações oligárquicas. Em vez do *poder popular* prometido pela democracia existe *dominação elitista* dissimulada pela intermediação das eleições<sup>117</sup>. Enfeita-se a servidão arcaica com urnas que são gaiolas douradas, em versões com o nome de *graus de democracia*, eufemismo para a ausência de *igualdade política* e de *poder popular*.

Antes de avançar, alguns esclarecimentos. Simpatizo com ideias de Hardt e Negri, em *Multidão*. Contudo, faço outro uso da palavra *multidão*<sup>118</sup>, e com fim oposto: recuso a postura de êxodo, o abandono das instituições como “nova possibilidade de fazer política” (Hardt; Negri, 2005, p. 421). A teoria deles soa como teleologia irenista,

---

<sup>116</sup> Apontei problemas dos partidos políticos na seção 1.4, item *a*. O poder econômico age mesmo com financiamento público das campanhas, porém a fonte comum de recursos atenua o peso do dinheiro. Mas antes e após a eleição corporações atuam fortemente, e garantem que pessoas servis concorram (em vários partidos). Depois, com *lobbies*, oficiais ou não, defendem interesses. Costuma faltar o *lobby* do povo. Ver Fleck & Michel-Muniz (2017, p. 141-2). E ainda: <https://br.sputniknews.com/europa/201711059762955-soros-europa-parlamento-ligacoes-financiamento/>. Acesso em 17/11/17.

<sup>117</sup> “[...] a representação não é mais uma estrutura ideal porque ela funciona pelo pressuposto de que parte do grupo terá interesses idênticos e cria uma situação na qual somente esses interesses *compartilhados* são expressos” (Maecckelbergh, 2009, p. 177).

<sup>118</sup> “A multidão [...] é múltipla, [...] com [...] inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares. [...] A multidão é multicolorida. [...] Desse modo, o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente” (Hardt; Negri 2005, 12-13).

distante da vivência das práticas de rua presentes nas referências das quais me sirvo. Penso que é preciso lutar para transformar as instituições – incluindo a representação política – e inverter as hierarquias do *poder*. Embora visões negativas precedam traços positivos das *multidões*, não pretendo quadro maniqueísta em nenhum sentido. A contraposição visa recuperar a legitimidade da ação coletiva, para a qual falta espaço na ordem democrática. Há *multidões* variadas, a análise não é essencialista quanto ao que é em si bom ou mau na ação das *massas*, quem faz isso são detratores das manifestações populares, apreciando as que controlam e repelindo as arreadias. Defender os direitos políticos das multidões não é confiar na *espontaneidade revolucionária* (Guérin, 1971), se essa significar a dispensa do ativismo social presente na organização das *massas populares*. No mínimo, para que se possa decidir em conjunto será necessário ter aprendido a usar mecanismos deliberativos típicos das ruas e assembleias abertas. Essa ignorância é simples de remediar. Evidente que há sempre pessoas mais experimentadas encabeçando tais processos, sem daí resultar a tutela das manifestações ou liderança fixa. Existem múltiplas maneiras de chamar atos públicos sem se associar a partidos políticos. Embora convocações costumem partir de coletivos militantes com pautas pré-elaboradas, isto é, de gente já organizada, isso não significa a minoria controlar a *multidão*. O sucesso ou fracasso dos protestos depende muito da abrangência e pertinência do tema que embasa os chamados às *massas*, e quase nada da eventual proeminência de quem os inicia, sem querer negar o impacto de figuras carismáticas. Mas antecipo distinções cuja compreensão depende da exposição<sup>119</sup>.

\*

a) O termo inglês *crowd* traduz-se como *massa popular* ou *multidão*. Distingo tais expressões, talvez artificialmente, mas auxilia na análise política e filosófica. Uso *massas populares*, ou apenas *massas*, de modo abrangente, genérico, sem nomear agrupamentos específicos. Na visão das elites *massas populares* formam o populacho em geral, sujeito da temida e inexistente oclocracia. Uso *multidões* para grupos reunidos de fato, fisicamente. Com *multidões* tenho em vista o povo congregado por alguma razão. *Turba* é outra maneira de falar de

---

<sup>119</sup> Debati essas ideias no 1º Encontro do Grupo de Estudos Democráticos (GED), em Campo Grande-MS, na UFMS (2018). Sou grato a Jorge Álvarez Yaguez (Universidad Complutense de Madrid), Yara Frateschi (UNICAMP), Amaro Fleck (UFLA), Marta Nunes da Costa (UFMS) e Helena Esser dos Reis (UFG), aqui nomeadas pela ordem das intervenções.

ajuntamentos populares, que reservo para as *multidões descontroladas*, em desordem potencialmente violenta, das quais não me ocupo aqui.

Há variantes do conceito de *massas populares*, mas prevalecem amplamente significados negativos. Ortega y Gasset (1983, p. 42) aplica a noção até a indivíduos isolados, como forma de rebaixar a capacidade pessoal: “Massa é todo aquele que não valoriza a si mesmo”. Ainda que Gasset não associe isso às classes socioeconômicas, o desprezo liga-se ao estrato social: “as [classes] inferiores estão normalmente constituídas por indivíduos sem qualidade” (ibidem). Ele descreve o “homem novo” gerado pelos avanços técnicos do século XIX como ser fechado em si mesmo e autoindulgente com sua mediocridade, membro das “massas que são incapazes de se deixar dirigir”, as quais ele espera que tenham a “boa vontade de aceitar [...] a direção de minorias superiores” (idem, p. 80). Bem poderia reivindicar um rei-filósofo, retroceder e juntar-se a Platão contra o governo do povo, em vez de falar no progresso humano.

Não por acaso, a desvalorização das *massas populares* voltou a ser empreendida quando se expandiu a ideia de autogoverno. Conquanto o anseio democrático ressurgiu mutilado pela representação política, a gradativa ampliação do direito de voto ameaçava o controle das decisões políticas, reduto das camadas privilegiadas. Assim, novamente foi preciso transformar o adversário em espantalho, de maneira similar ao ocorrido quando a reforma de Clístenes tornou a democracia grega mais inclusiva. Questão relevante é saber a quem se deseja assustar. Se as *massas populares* são incapazes de discernimento, como sustentam tais discursos, a quem se dirigem os autores que se opõem às multidões? Seriam meras justificativas para a violência repressiva? Escrevem-se textos filosóficos em razão de problemas que emergem, para oferecer soluções<sup>120</sup>. Mas nisso unem invectivas à oposição às *massas populares*, cada autor pretende ser Maquiavel, ensinando os príncipes das urnas: “Conhecer a arte de impressionar a imaginação das massas é saber ao mesmo tempo a arte de governá-las” (Le Bon, 2016, p. 37).

A primeira objeção às *massas populares* deriva da confusão intencional entre dificuldades que o *povo* tem de aprender, devido à pouca educação que lhe foi dada, e o potencial universal de aprendizado de qualquer ser humano. Julgam-se as *massas* a partir das *oportunidades que lhes foram negadas*, para postular a irreversibilidade de deficiências cognitivas, não apenas nas gerações existentes, mas também das *massas populares* não nascidas, pois o conceito não é temporalmente restrito, e

<sup>120</sup> O que eu aqui faço não foge dessa compreensão, apenas advogo em sentido oposto.

o efeito atual danifica o futuro. “As referências a certo determinismo sociológico antiquado, quer seja baseado na casta, na classe, ou na etnia, são predominantes nas conversas envolvendo os pobres” (Banerjee; Duflo, 2012, p. 128). Misturam-se provações do aprendizado complexo, que atingem todas as pessoas, com incapacidade para entender assuntos do dia a dia. “Ideias, sendo acessíveis às massas somente após terem assumido uma forma muito simples, devem frequentemente ser submetidas às mais extremas transformações para se tornarem populares” (Le Bon, 2016, p. 31). O sentido é a necessidade de rebaixar as ideias “ao nível da inteligência das massas” (ibidem). O desrespeito refere-se ao ato de ensinar, tarefa com múltiplas gradações. Ninguém chega a graus superiores de aprendizado sozinho. Por isso vigia-se a ‘escada para o paraíso’ do saber. Cargos bem remunerados, garantidores de ascensão social, como os da magistratura ou Ministério Público no Brasil, requerem diplomas universitários, embora na prática os títulos acadêmicos sejam pouco representativos de conhecimento real, como se constatou quando golpistas togados resolveram ‘ir além das sandálias’.

O acesso privilegiado da classe média à universidade faz com que ela se submeta ao projeto de dominação da elite, iludindo-se com a ideia de que suas filhas e filhos terão oportunidades iguais às das famílias ricas. Daí a revolta da classe média brasileira com a política de cotas e bolsas universitárias: viu um espaço que considerava cativo ser tomado por gente negra e por pobres, reduzindo vagas que ela julgava suas por mérito; pior ainda, não tolerou o nivelamento com o universo da camada onde contratava serviços, jovens historicamente excluídos que agora galgavam degraus culturais e simbólicos. A ilusão reside ainda em não perceber que a classe dominante usa a academia como filtro restritivo, para preencher pouquíssimas vagas somente com os melhores cérebros, que serão bem pagos se aceitarem servir sem contestar a opressão.

Ao privatizar a educação o modelo neoliberal ganha triplamente: (1) rebaixa a formação geral do *povo*, facilitando o engano pela grande mídia e farsas eleitorais ligadas à opressão política; (2) ao se apropriar desse *bem coletivo* a minoria amplia suas posses, lucra com a conversão de *direito social básico* em negócio privado<sup>121</sup> (Wolin, 2010, p. 213); (3) reservam-se os privilégios associados ao ensino em escolas de elite à

---

<sup>121</sup> “A privatização da educação não significa uma transferência abstrata do público para o privado, mas uma tomada dos meios de remodelar as mentes das gerações vindouras, talvez para combinar educação popular e cultura midiática de modo a melhor gerenciar a democracia” (Wolin, 2010, p. 213).

casta dominante<sup>122</sup>, uma circularidade viciosa, que despreza o saber deficiente das *massas desfavorecidas*. Assim, não só a riqueza, mas “o capital cultural incorporado das gerações anteriores” (Bourdieu, 2015, p. 70) assegura pontos de partida privilegiados<sup>123</sup> e “formas *denegadas* de eliminação” (idem, p. 148), que embasam falácias meritocráticas<sup>124</sup>.

Outra crítica às *massas populares* é motivações inconscientes determinarem suas ações, despertando instintos primitivos. Le Bon (2016, p. 8) afirma que “pelo mero fato de participar de uma multidão organizada um homem desce vários degraus na escada da civilização”. Nesse terreno fértil para especulações, Freud (1976, p. 95-105) debate o ensaio de Le Bon, julgando-o brilhante. Para ambos as *massas* geram efeito hipnótico nas pessoas, devido à força coletiva, ao anonimato, e à influência contagiante da *multidão* sobre indivíduos, como resultado da sugestibilidade. Freud (idem, p. 155) propõe que a “forma primitiva da sociedade humana era uma horda governada despoticamente por um macho poderoso”. Tal descrição soa mais adequada às monarquias absolutas, devido aos estudos de Clastres (2013; 2014) sobre a ausência desse poder entre povos primitivos sul-americanos. Para Freud (1976, p. 161) “[o] líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência”.

Uma distinção é essencial: Freud “esforça-se para provar que a composição social das massas não possui importância para o fenômeno de sua psicologia” (Lukács, 2009, p. 221), ao contrário dos elitistas Le Bon e Ortega y Gasset. Porém, “ao evitar a subestimação das massas, Freud cai na igualmente limitante superestimação dos líderes” (idem, p. 221-2). Decerto ele pressentia na matança de dezenas de milhares de judeus entre 1918 e 1920 (os Pogroms na Rússia e na Polônia) a submissão massiva de toda a nação à fúria nazifascista, e não só das camadas populares. Assim, *massas* não são necessariamente os pobres. A possibilidade de alguém ter ascendência sobre a *multidão*, dominá-la sem que pessoas percebam o que fazem, até com uma palavra de ordem ensandecida, não deve ser descartada. Porém, pressupor e descrever tal

---

<sup>122</sup> A ligação entre casta e classe, ou como diz Derber (2016, p. 92-93), as “classes de castas”, o “entrelaçamento de casta e classe”, decorre da riqueza acumulada e transmitida por herança. A esse respeito, ver o quinto capítulo de Derber (2016), *Castas e classes*.

<sup>123</sup> Sobre o *capital cultural* e as três formas em que se apresenta, ver Bourdieu (1999, p. 71-79).

<sup>124</sup> “A ideologia da ‘meritocracia’ [...] transforma constantemente privilégio social em ‘talento individual’” (Souza, 2015, p. 197). “O ‘esquecimento’ do social no individual é o que permite a celebração do mérito individual [...]” (Souza, 2016, p. 52).

comportamento como necessário, valendo-se de efeitos psicológicos para sustentar a predestinação das *massas* à irreflexão, equivale a negar às pessoas o arbítrio sobre seus atos quando se aglomeram, e no limite, é *condená-las a não se manifestarem coletivamente*.

Tais interpretações uniformizam as *multidões*, como se todas degenerassem no descontrole de *turbas*. Mas o modo de agir das *massas* depende do que as une, como aponta Canetti em *Crowds and power*, descrevendo fatores agregativos usuais e traços positivos. “O homem tende a evitar contato físico com qualquer estranho”, diz Canetti (1984, p. 15), incomoda-se até com toques involuntários em locais públicos: “Somente em uma multidão um homem pode libertar-se do medo de ser tocado. [...] Idealmente, todos são iguais nela; nenhuma distinção conta, nem mesmo as de sexo”. E nesse caso, pensa ele, quanto mais densa a *multidão* maior a sensação de segurança. Daí o conforto trazido pelas *multidões* domadas pelas instituições, que Canetti chama de *multidões fechadas*. Cultos em igrejas convertem o impulso de aglomeração tendente ao êxtase coletivo, presente nas antigas práticas pagãs, em eventos regrados, até quanto à duração. Mas é o contato que se busca, diz Canetti (idem, p. 21), mais que o próprio sermão. O ritual visa “capturar a multidão”, dar-lhe “algo como uma experiência domesticada de si mesma”. Prefiro, portanto, falar em *multidões domesticadas*. O que perturba o Estado são as *massas populares* que *recusam os mecanismos institucionais de contenção* que não as contemplam, incluindo os úteis à ritualização de amplos contatos coletivos. *Multidões* representam o “que a sociedade *homogênea* é incapaz de assimilar” (Laclau, 2007, p. 155). Dispersá-las requer cuidar das suas demandas, não usar força policial<sup>125</sup>, nota Canetti (idem, p. 23). Se não há “dicotomia no espectro político local pelo aparecimento de uma cadeia de equivalência de demandas não atendidas”, que “transforma *petições* em *reclamações*”, não se formam *multidões* para protestar e reivindicar (Laclau, 2007, p. 74).

Em vez do olhar negativo de Le Bon, Freud e Gasset, Canetti (1984, p. 29) lista quatro atributos das *multidões*: (1) “A multidão sempre quer crescer”; (2) “Dentro da multidão há igualdade”; (3) “A multidão ama a densidade”; (4) “A multidão precisa de uma direção”. Só esse último aspecto pode, embora não necessariamente, encaixar-se

<sup>125</sup> “[...] nós podemos re-conhecer a polícia como uma força para o controle da expressão popular, em vez de simplesmente como ‘o braço da lei’ dedicado à proteção da vida e da propriedade” (Wolin, 2010, p. 214). Wolin divide o vocábulo *re-cognize* para enfatizar o ato de conhecer de novo algo antes conhecido com outra forma ou função, por isso manteve a separação ao traduzir.

na noção de inconsciência das *massas*. Isso ocorrerá se a *multidão* não souber por que se reuniu, ou se tiver perdido o rumo: “Uma direção é essencial para a multidão continuar a existir. Seu medo constante de desintegração significa que ela aceitará *qualquer* objetivo. Uma multidão só existe enquanto tem um objetivo não alcançado” (ibidem). Combinando esses atributos Canetti elabora ampla classificação das *multidões*, que não cabe resenhar aqui. Cito apenas uma dessas categorias, a *multidão rítmica*, que envolve os atributos da *igualdade* e *densidade*, ilustrada por um ritual dos maoris, a *haka*, uma dança usada quando esse povo “sente uma necessidade de ser uma multidão, ou de aparecer como um frente aos outros” (idem, p. 30-34). Não há “sede de obediência” a nenhum “pai primevo”. Ao contrário, talvez indique que se formam *multidões* para enfrentar governos despóticos, *para o povo mostrar unidade e força contra a opressão*.

Cabe ressaltar que muito do que as elites fazem segue igualmente móveis inconscientes, ninguém escapa disso. É verdade que quando as pessoas privilegiadas atuam em grupo, em nome de seus interesses de classe, como a ganância, por exemplo, têm consciência de que buscam maiores ganhos, querem acumular capital, mais e mais. Mas o quanto tais pessoas são movidas por fatores externos, comandando suas ações sem elas controlarem, fazendo com que *ajam coletivamente de maneira destrutiva*, é algo que merece investigação. Não se trata de recriar figuras românticas do tipo rico infeliz, ou sugerir uma falsa consciência de rentista, mas de denunciar como abusiva a exigência das *massas excluídas* saberem em última instância o que as move, como se fome e doença não bastassem ou devessem esperar por fundamento esclarecido. “Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve” (Reich 1988, p. 38). A citação da *Psicologia de massas do fascismo* ajuda a antecipar uma objeção. Pode-se replicar que as *massas populares* são tão inconscientes e inconsequentes que por meio delas o fascismo fez milhões de vítimas. Penso em duas respostas em relação à dominação fascista. Primeiro, quando as coisas saem erradas põe-se a culpa nas *massas*, esquecendo que *o fascismo foi um produto do capitalismo e de uma democracia ausente* – controlada pelas elites. Por isso a indagação de Reich (1988, p. 39): “Não seria mais pertinente perguntar o que está acontecendo com as massas, que as impede de poder reconhecer a função do fascismo?”

O problema da *passividade das massas* difere do que *multidões ativas* fazem. Lendo Marx e Engels, Reich (1988, p. 40) aponta a causa do fascismo na dominação ideológica, que “transforma concretamente as estruturas das massas trabalhadoras, para servir o imperialismo. Dizer que as catástrofes sociais são provocadas por uma ‘psicose de guerra’ ou pelo ‘embotamento das massas’ é jogar palavras fora”. Marx e Engels (2007, p. 43-49) mostraram que a ideologia induz à submissão, impede os indivíduos de conhecerem as condições reais das suas vidas (em paralelo com a alienação) e, neste sentido, tem *ação normativa*, molda comportamentos. Os ovos da serpente voltaram a ser chocados, não por acaso, após o capital afundar o mundo em nova crise em 2008. “As massas humanas que agora são incapazes de liberdade têm de conquistar o poder social para então serem capazes de ser livres e de estabelecer a liberdade” (Reich, 1988, p. 265). Daí a segunda resposta ao risco visível das massas fascistas: *com o fascismo não se conversa, combate-se*. Ele é “a influência secular acumulada de todas as instituições autoritárias e irracionais sobre o homem contemporâneo. O fascismo não criou essa situação a partir do nada: limitou-se a explorar e aperfeiçoar as antigas condições usadas para suprimir a liberdade” (Reich, 1988, p. 266). A responsabilidade das *multidões* provém do seu silêncio passivo, não do engajamento consciente, por exemplo, como sucede desde 2015 no Brasil na luta contra abusos autoritários da elite que não soube perder a eleição. Sem levante popular não se derrubarão antidemocratas sempre de prontidão: mídias da desinformação, congressistas venais, a casta togada golpista e o empresariado rentista, usurpadores que amparam um fantoche ilegítimo na presidência do país na ditadura atual. Ou os *movimentos sociais* tomam as ruas ou grupos fascistas o farão, pregando ódio e intolerância, como se viu recentemente. É possível distinguir os dois tipos de multidão, sem ser essencialista ou faccioso? Bem, de um lado está quem defende inclusão social; do outro, quem quer a exclusão.

\*

**b)** Há múltiplas maneiras de conceber tanto a formação quanto a atuação das *multidões*. Viram-se acima duas delas. De um lado, grupos que por deficiências cognitivas ou *sugestionabilidade*, ou ambas, deixam-se conduzir cegamente, podendo agir contra seus interesses, ou descambar na violência cega. Doutra parte, há *multidões domesticadas*, cujos modelos são as concentrações em cultos, exércitos disciplinados,

torcidas em estádios<sup>126</sup> etc. Note-se que a *ignorância* do primeiro tipo vira qualidade no caso seguinte, quando ocorre a *domesticação*: o estímulo do anonimato, condenável na *multidão inconsciente*, ganha valor instrumental quando o Estado promove guerras e usa *soldados anônimos* para trucidar *pessoas desconhecidas*. Multidões de fiéis que esbravejam contra o aborto, em nome do direito à vida, sentenciam que bandido bom é bandido morto. A religião que hipnotiza, socialmente aceita por ser útil à dominação política, persegue e mata com estupidez, inconsciência apoiada em seres do outro mundo. Há *multidões* diversas. Interessam-me as formadas por carências sociais do mundo real: *têm consciência das razões políticas que as unem*. Julgo que por existir esse tipo é que as elites desqualificam as *multidões*. A ideia de que *multidões* “podem ser manipuladas por uma facção ou orador poderoso”, também vale para “qualquer instituição democrática, seja ela uma grande assembleia ou um pequeno comitê”, diz Bookchin (2015, p. 55).

Existem cada vez mais *multidões* com *horizontalidade*. Não possuem liderança individualizada por recusarem hierarquias e chefias. Decisões são tomadas em assembleias no meio da *multidão*, e qualquer pessoa pode defender sua opinião. Métodos de organização descritos por Maeckelbergh (2009), Bookchin (2015), Sitrin & Azzellini (2014) e Graeber (2015), por exemplo, apontam para protestos com alto nível de consciência acerca dos objetivos, e ação conjunta sem decisões verticais. Não há nada parecido com o ‘pai primevo’ impondo sua voz à *multidão*, mas um “tipo de democracia direta sem líderes [...], um grupo de pessoas que realmente ouvem umas às outras e chegam a uma decisão inteligente coletivamente sem que ela tenha sido imposta a ninguém de nenhuma maneira” (Graeber, 2015, p. 42). Preparam-se *mobilizações*<sup>127</sup> de modo descentralizado, com planejamento em rede, além da afinidade usual dos pequenos grupos. Não há desordem ou inconsciência no agir: “O grande tamanho dessas mobilizações e a constituição temporária de curta duração levam também à diminuição da importância da amizade e

<sup>126</sup> Nem sempre torcidas agem como esperado, por isso agora há leis lei duras contra torcedores agressivos, e alguns regulamentos punem também a equipe cuja torcida provocou o tumulto. De todo modo, eventos esportivos são normalmente a ritualização sem mortes de um confronto de adversários, reunindo *multidões* que não se devem enfrentar diretamente. Sobre a violência das torcidas de futebol, por exemplo, ver Buford (1992).

<sup>127</sup> *Mobilização* origina-se de *mobile*, de onde provém o termo inglês *mob*, neologismo criado pela classe dominante inglesa no início do século XVIII para descrever a classe trabalhadora, como abreviação do latim *mobile vulgus*, multidão inconstante (Linebaugh, 2006, p. 38). *Mob* era classe social baixa, “um verdadeiro Quarto Estado da sociedade, depois do Rei, dos Lordes e dos Comuns” (Maier, 1972, p. 19). A desqualificação de movimentos populares é antiga.

confiança pessoal, e um aumento na importância de ter objetivos de ação comuns e de querer empregar as mesmas táticas de ação” (Maeckelbergh, 2009, p. 44). Reunida na *luta por direitos, a multidão é freio e contrapeso ao Estado*, e autora do poder<sup>128</sup>. *Multidões* expressam vontades populares. Maeckelbergh (2009, p. 88-90) e Graeber (2015, p. 42-3) falam em “política prefigurativa”: a ordem social que se busca construir em conjunto deve desde o início estar presente na organização da luta contra a opressão, para não reproduzir a dominação vigente. Há manifestações nas quais se têm que deliberar, por exemplo, ante uma barreira policial, optar por enfrentar ou recuar. Então, forma-se um núcleo em meio à *multidão* onde se defendem alternativas. Quando não há microfone, isso é feito pausadamente, para ser repetido e amplificado pelas vozes próximas até chegar a quem está mais distante, e só depois se põem em votação as propostas (Sitrin; Azzellini, 2014, p. 159). De novo, nada parecido com inconsciência ou imposição de líderes.

Há numerosas situações que não deixam dúvida acerca da legalidade, e mais importante, da legitimidade desse tipo de *multidão*: movimento *Occupy* (“nós somos os 99%”), “*Que se vayan todos!*” (Argentina), *Plaza del Sol* (Espanha), *Syntagma Plateia* (Atenas), *Tahrir Square* (Cairo) etc. Afinal, se o espaço é público, quem melhor do que o povo para ocupá-lo? Tais modos de formular exigências fazem “parte da reivindicação por democracia real”. Se governos promovem encontros em hotéis caríssimos para tratar dos negócios, ignorando necessidades básicas das populações, “[a] resposta é reunir-se nas praças públicas” (Sitrin; Azzellini, 2014, p. 2-9). Nesse sentido, os choques e incêndios nas ruas de Hamburgo em julho de 2017, durante a cúpula do G20, são um aviso. Sim, *multidões* podem atacar propriedades se são impedidas de participar dos fóruns que lhes dizem respeito, se tentaram de outras formas e as demandas nunca foram ouvidas. *Sempre é hora de protestar contra a opressão*. A elite reclama de danos materiais, mas segue ceifando vidas. Emiliano Zapata teria resumido o direito popular: “se não há justiça para o povo, que não haja paz para o governo”.

\*

c) O levante contra o G20 em Hamburgo serve como símbolo dos enfrentamentos anteriores e estímulo às lutas que virão. Considerá-lo legítimo é apologia da violência? Não! Recorde-se que manifestantes não feriram pessoas, quem agrediu humanos foram policiais, a violência

---

<sup>128</sup> *Autora* que não renuncia ao poder, como no artifício de Hobbes, só delega temporariamente.

do Estado protetor da propriedade privada. A *multidão* destruiu objetos, não vidas. Não havia descontrole na *massa*, sua ferocidade tinha metas. As ações demandaram meses de organização por vários grupos ativistas, coordenadamente. Não houve submissão à sugestão súbita de ninguém, nem falta de informação. Milhares de *pessoas físicas* combinaram de se reunir para demonstrar que recusam os abusos dos donos da riqueza. O que me interessa está além da crítica rasa ao capital. Foco em *duas espécies de coletivos: democráticos e capitalistas*. Não exponho aqui ideias que Wood apresenta em *Democracy against capitalism*, mas minha interpretação pontual desse embate – *massas populares* contra *massas monetárias*. Para tanto, cito um fragmento que situa a discussão:

Sugeri ao longo deste livro que o mercado capitalista é um espaço político e econômico, um terreno não simplesmente de liberdade e escolha, mas de dominação e coerção. Agora quero sugerir que a democracia precisa ser reconcebida não só como categoria política, mas também econômica. O que quero dizer não é apenas ‘democracia econômica’ como maior igualdade de distribuição. Eu tenho em mente a democracia como um regulador econômico, o *mecanismo diretivo* da economia (Wood, 2016, p. 290).

A revolta das *massas populares* é contra as *pessoas jurídicas*, contra as *massas monetárias* que fazem da democracia o que bem entendem. A aglomeração popular *ocasional* para ação direta, fora da representação política, é sempre vilipendiada. Espera-se que o povo entregue nas urnas a solução dos seus problemas às oligarquias partidárias, e se aquiete em silêncio submisso até a eleição seguinte. “Reduzindo a autonomia à decisão individual nós destruímos a liberdade de ação que temos como uma multidão” (Dean, 2016, p. 4). “A multidão força a possibilidade da intromissão do povo na política” (idem, p. 8). O sistema eleitoral partidário é embuste que primeiro remove as pessoas dos grupos em que têm laços estabelecidos e interesses compartilhados, e então obriga a optar individualmente entre associações artificialmente construídas – os *partidos políticos*. “A determinação do capitalismo para individualizar é a mais poderosa arma do seu arsenal”. Reitero: “O modelo individual não está sob ameaça. Ele é a ameaça” (Dean, 2016, p. 56-7).

Com Hobbes, Locke e outros, o liberalismo elogia o indivíduo separado, o sujeito da propriedade privada e da liberdade (Dean, 2016,

74-80), dono de si e do que é capaz de fazer, sem considerar os vínculos sociais (Macpherson, 2005). Mas não havia propriedades nem liberdade real para a maioria. Grandes proprietários desrespeitam as três restrições impostas por Locke, que validam a posse: não deixam o suficiente para outras pessoas, provocam deterioração, e não trabalham. Quanto a esse aspecto Locke (1978, p. 45-7) confirma que as terras roubadas eram *comunais*, e só do cultivo provinha o direito à colheita: “Pelo trabalho, por assim dizer, separa-a do *comum*” (grifo meu).

Em condição oposta à das multidões, a *permanente* associação de *pessoas jurídicas* atuando contra o povo, além de não ser reprimida, é exaltada como bom funcionamento do *livre mercado*. Algo está muito errado quando *pessoas fictícias (jurídicas)* gerindo *capitais fictícios*<sup>129</sup> – como Marx nomeou o capital monetário especulativo<sup>130</sup> – têm mais direitos do que *pessoas reais (físicas)*. “Se o capital investisse todo o dinheiro na apropriação e nenhum na produção real, então o capitalismo não serviria mais para este mundo”, sentencia Harvey (2013a, p. 356).

Está-se muito próximo disso, mostrou Piketty (2009), a riqueza cada vez mais concentrada e multiplicada pela ciranda financeira, ao mesmo tempo em que a pobreza cresce em consequência das crises do capital rentista. Enquanto 900 milhões de *pessoas reais* passam fome, e uma em cada três sofre desnutrição crônica, o 1% riquíssimo reúne seu *capital fictício* em *massas monetárias*, impondo *controle global* por atuarem como *massa*, não como *pessoas jurídicas* isoladas. *Pessoas jurídicas* não deveriam participar de eleições, nem nelas interferir, mas no mundo inteiro fazem isso. Além da intromissão ilícita, o poder das fortunas sobre as autoridades – com a representação política distorcida – faculta ao capital usar a polícia para silenciar o povo, o sujeito legítimo da democracia. Aí some o desprezo pela ineficácia do Estado e do setor público. Para atacar protestos populares o Estado é perfeito. Então, a máxima de Reagan que Pinzani (2016b, p. 124) cita comentando o cenário neoliberal contrário aos direitos sociais – “o governo não é a

<sup>129</sup> “O emprestador, no entanto, detém uma folha de papel cujo valor é apoiado por uma mercadoria não vendida. Essa folha de papel pode ser caracterizada como *valor fictício* [...]. Se as folhas de papel [...] começam a circular como *dinheiro creditício*, então é valor fictício que está circulando. Assim, abre-se uma lacuna entre os dinheiros de crédito [...] e os dinheiros ‘reais’ diretamente ligados a uma mercadoria-dinheiro. Se esse dinheiro creditício é emprestado como capital, ele se torna capital fictício” (Harvey, 2013a, p. 354).

<sup>130</sup> *O capital*, volume III (Marx, 2017a, p. 359-81) [capítulos XIX e XX]. Consultar ainda comentários de Harvey (2013a, p. 353-7), por exemplo: “O capital monetário é investido na apropriação futura. Por isso, desde o início, o capital monetário avançado tem de ser encarado como capital fictício porque ele não é apoiado pela garantia de nenhuma empresa”.

solução dos nossos problemas, o governo é o problema” – torna-se correta ao mudar de boca: ela é coerente nas gargantas das pessoas que lutam contra a opressão e apanham de funcionários públicos pagos com o dinheiro do povo, mas que servem aos ricos.

Para garantir lucros não importa a devastação, não só material, mas de milhões de vidas: 9 milhões de *peças reais* morrem de fome todo ano. Em 2013, 161 milhões de crianças abaixo de cinco anos tinham retardo no desenvolvimento devido à subnutrição. Mulheres são 60% das afetadas pela fome, sofrem mais pelo domínio social patriarcal<sup>131</sup>. Sobra comida, há desperdício de alimentos e destruição por razões financeiras<sup>132</sup>. Cerca de “75% das *peças pobres do mundo cultivam seu próprio alimento*”: falta-lhes terra, apoio do governo, ajuda nos desastres naturais e mudanças climáticas causados em grande parte pelo modelo capitalista de exploração destrutiva da natureza.

Corporações gigantes não competem entre si, coligaram-se para mandar no mundo, sobrepondo-se a Estados e governos e, portanto, aos povos iludidos com discursos democráticos<sup>133</sup>. As *massas monetárias – multidão do dinheiro de peças físicas* extremamente ricas – exercem a *cidadania ativa*: dominam a política, controlam representantes políticos e negociam acordos judiciais e a impunidade. Mascaradas como *personalidades jurídicas*, agrupadas na defesa dos seus interesses, elas regem o sistema da dívida e não toleram as *massas populares*. Quando essas protestam contra a *cidadania passiva* na qual se encontram aprisionadas, aquelas recorrem à polícia<sup>134</sup> para reprimir as *multidões* formadas pelas peças físicas: a gente real, pobre, *desfavorecida*.

<sup>131</sup> Disponível em <<https://borgenproject.org/15-world-hunger-statistics/>>. Ver também: <<https://www.worldhunger.org/2015-world-hunger-and-poverty-facts-and-statistics/>>. E ainda: <<http://www.thp.org/knowledge-center/know-your-world-facts-about-hunger-poverty/>>. Há muitas fontes, indico mais uma: <<http://www1.wfp.org/zero-hunger>>. Acesso em 04/11/2017.

<sup>132</sup> “A disponibilidade de alimento *per capita* por dia passou de 2220 kcal na década de 1960 para 2790 kcal *per capita* por dia em 2006”. Disponível em <<https://borgenproject.org/15-world-hunger-statistics/>>. Acesso em 04/11/2017.

<sup>133</sup> O mercado implantou a “competição entre sistemas normativos” (Supiot, 2012, p. 52). Após destruir direitos sociais, o mercado passou a jogar nações umas contra as outras, forçando todas a rebaixar as proteções dadas ao trabalho. O país que não ajustasse sua legislação trabalhista, fiscal, ambiental, previdenciária *etc.* às exigências do capital (ibidem) veria o desemprego crescer, receitas caírem, a economia encolher *etc.*, conjunto de males que anula as chances de reeleição de políticos, podendo até resultar em revoltas populares. Para renovar seus mandatos, eles priorizam interesses das elites, já que essas controlam a imprensa e os recursos financeiros necessários às campanhas eleitorais. A imprensa, então, insiste que não há outro jeito.

<sup>134</sup> “Assim, embora os policiais, individualmente, façam parte dos 99%, como instituição são o suporte mais básico para toda a estrutura de autoridade institucional que torna possível a riqueza e o poder do 1%” (Graeber, 2015, p. 241).

#### 4. Horizontalidade

Quando você está acostumado com o privilégio,  
a igualdade parece opressão.

Anônimo

Iniciei o segundo capítulo falando nos três ideais da Revolução Francesa. Como já debati a *liberdade* e a *igualdade*, era de esperar que agora eu tratasse da *fraternidade*. De certo modo, farei exatamente isso, mas com outro nome: *horizontalidade*. Assim, interpreto politicamente a ideia, para que deixe de ser apenas uma boa intenção sempre dependente de corações *gentis*. Recorro à *horizontalidade* – dar às pessoas o mesmo tratamento, de forma bem resumida – como método que iguala as possibilidades dadas às pessoas. Afinal, entre irmãs e irmãos não se deseja o domínio de ninguém. Penso que a ausência dos valores ligados à *fraternidade* desequilibra os demais ideais, e acaba prevalecendo a *liberdade política* de pouca gente, que não tem interesse na *igualdade política* de todas as pessoas. Nas democracias existentes a *fraternidade* surge em campanhas natalinas de auxílio aos pobres, como acontece no Brasil: de repente o país lembra que abandonou milhões de pessoas no *apartheid social*, fingindo envolver-se com elas. Para guardar distância dessa visão de benemerência – em que o favor voluntário substitui a obrigação de políticas públicas – prefiro usar o termo *horizontalidade*. Uma democracia horizontal exige *igualdade política efetiva*, não só formalismos constitucionais. Analiso o conceito em quatro partes.

Na seção inicial discuto *pobreza, exclusão social e destruição ambiental*, e consequências da organização sociopolítica hierárquica, na qual o poder econômico tende a dominar, usando o *comum* em proveito próprio, e lesando o interesse da maioria. Parto de abusos das grandes corporações ligados a previsíveis desastres ambientais, e indico questões acerca do meio ambiente associadas à injustiça social. O tema é útil como exemplo, no seu lugar caberia o debate sobre a destruição de outros direitos sociais, como saúde ou educação pública. Com base no fato de maioria não ter influência no poder e dele não receber favores, penso as assembleias horizontais como criadoras de espaços de inclusão e meios de promoção das lutas populares. Nivelar oportunidades de expressão política recorrendo à horizontalidade é abrir caminho para um tratamento equivalente ao que ocorre entre irmãs e irmãos, onde não há poder de mando ou desigualdades preestabelecidas. Não se apela a uma fraternidade vazia e formal, em vez disso tentam-se aproximações. Em

direção oposta, quem discrimina quer fixar situações sociais privilegiadas, e impedir reduções na distância que garante o gozo e a exclusividade das posições de poder. O fascismo ressurgido é modo extremo de demarcar territórios, visando eliminar de vez quem antes foi excluído. Concluo mostrando a destruição ambiental como inerente à dominação econômica da democracia capitalista. Exemplifico prejuízos impostos às vidas miseráveis devido à desigualdade política, enquanto pessoas enriquecem impunemente com a destruição ambiental. Os casos relatados não contestam a teoria com os defeitos da sua realização. Eles exibem a efetividade dos princípios normativos que afastam o povo do poder e propiciam a apropriação privada do que deveria ser público.

Na segunda seção as questões são sobre *desigualdades e justiça social*. Violências anti-igualitárias como a escravidão que concentrou a riqueza em mãos finas e alvas, ou a desigualdade da *cidadania passiva*, perpetuam-se no círculo vicioso da exclusão social de quem descende de pessoas que no passado sofreram crimes e abusos. Contesto a *liberdade negativa* de Berlin, mostrando que ela serve à proteção de vantagens exclusivas. Respeitar a liberdade pessoal não implica obrigação de não agir para reparar desigualdades oriundas de ganhos diretos ou indiretos da apropriação elitista do aparelho estatal. Berlin distorce o conteúdo universal da liberdade incluindo nela o que não passa de privilégio particular. Defendo o recurso a ações afirmativas como forma de *justiça social* que reequilibra desigualdades sociopolíticas, levando o Estado a favorecer gente excluída, como quem está no *apartheid social*, para que também desfrutem da liberdade reservada às classes superiores. Isso significa *liberdade ativa*, como postula Breyer, com requisitos materiais que convertem o direito formal vazio em possibilidade universal.

A seguir, proponho *um esboço normativo*, com o qual sistematizo ideias sobre a construção de uma *democracia descentralizada*, que serve para mostrar como pode operar a *democracia apresentativa*. Pensar o modelo não é supor que o mundo a ele se ajuste por decisão coletiva, como se o controle da economia sobre a política e a exclusão social fossem desaparecer subitamente. Talvez ele jamais seja viável. A utopia articula alternativas à democracia representativa, cuja falta de liberdade e igualdade política mostra-se permanente. A *horizontalidade* fornece substância ao ideal normativo da igualdade, é ponto de partida para a *igualdade política* deixar de ser somente formal. Os outros preceitos devem respeitar a base igualitária do *poder popular*, construído a partir de baixo, o que inverte a pirâmide de poder. Reúno métodos

democráticos de movimentos sociais contrários à representação política atual. Examinar a conexão de elementos dispersos nas várias lutas ajuda a recombinar e talvez ampliar o uso das práticas não hierárquicas de associação política. Modelos ideais são úteis para enfrentar dificuldades de teorias existentes, mas não devem ignorar limitações do mundo real. Ao fazer escolhas objeções são inevitáveis. Debato as que me parecem mais relevantes, incluindo conflitos com as regras do capitalismo.

Na seção final volto à ideia de *democracia* como *poder popular*, de que *democracia é uma forma de luta*, na qual pessoas se apresentam para exigir igualdade política e construir juntas soluções políticas para problemas sociais. Analiso conceitos centrais das lutas de movimentos da alterglobalização, com foco *realista e pragmático*, revendo noções do modelo utópico, para analisar como têm sido empregadas em defesa do *comum* e contra opressões de governos colonizados pelos interesses do capital. Examinio ainda como grupos ativistas interagem com partidos políticos. A *prefiguração* – entendida de modo amplo como lutar pela *igualdade política* de modo igualitário – orienta a investigação.

#### 4.1. Pobreza, exclusão social e destruição ambiental

O capital nasce escorrendo sangue e lama  
por todos os poros, da cabeça aos pés.

**Karl Marx**, *O capital*.

Começo investigando como a *horizontalidade* nas práticas de associação política pode favorecer quem foi aprisionado no *apartheid social brasileiro*, e ao mesmo tempo contrapor-se ao capital. Destaco a questão ecológica por ela ter difundido um lema que se deveria aplicar às causas sociais: pensar globalmente, agir localmente. Existe uma dupla tarefa a ser realizada: incluir quem é barrado pela pobreza, e limitar a riqueza predatória. Faço dos danos ao ambiente apenas caso modelar: ajustando o discurso, é possível repensar a destruição da educação, saúde, moradia, alimentação *etc.* Há certo oportunismo da minha parte em tomar como exemplo ameaças às florestas, o risco de extinção de espécies animais, ou a poluição das águas, como no soterramento impune do povoado de Bento Rodrigues por rejeitos tóxicos de mineradoras bilionárias, no município de Mariana, em Minas Gerais. Assassinarão dezenove pessoas com a economia na barragem rompida, pensando em aumentar lucros, e assim mataram também o Rio Doce e

parte do litoral onde ele desemboca<sup>135</sup>. O domínio dos ricos sobre a justiça é conta paga pelos pobres e pela sociedade. Muita gente desse planeta já se deu conta do que significa à ruína dele. Conforme indiquei antes em epígrafe com Caparrós, “a ecologia é a mais igualitária das ameaças – e por isso conquistou tanto apoio –, a fome é o contrário: a mais classista das ameaças”. Não adianta só deter os estragos ambientais, enquanto se vira o rosto à miséria, pois ambos têm a mesma causa, um modelo econômico onipotente. Então, as duas tarefas acima referidas, incluir na política pessoas presas à pobreza, e frear a ação da riqueza, podem e devem caminhar em paralelo, senão juntas. À medida que mais gente excluída passar a ter voz ativa, maior será a contenção imposta a quem abusa do poder econômico para gerir a democracia em proveito próprio.

Estudos mostram que a destruição ambiental atinge diretamente pessoas miseráveis, sendo óbvio que elas não dispõem de recursos para remediar o impacto sobre as suas vidas<sup>136</sup>, ao contrário de quem pode migrar para qualquer lugar e morar onde quiser. Para impedir atividades lesivas e obrigar empresas a sanar danos é necessário reunir força política. Isso requer a disseminação de informações, dando às instâncias políticas de base também o papel de contribuir na formação da opinião pública, com independência das mídias comerciais. Como dito antes, um dos males do modelo representativo vigente é privar o povo do caráter formativo dos processos deliberativos. Em vez de martelar que a *ralé brasileira* não tem capacidade de compreensão, deve-se usar o que é público – as instituições políticas locais – de modo a reduzir tal déficit. Afastar as pessoas de quem teoricamente deve representá-las, inclusive

---

<sup>135</sup> O rompimento da barragem e a enxurrada de lama tóxica aconteceram em 05/11/2015. As empresas responsáveis são a Samarco e as suas controladoras, a anglo-australiana BHP Billiton e a brasileira Vale, antiga Vale do Rio Doce, criminosamente roubada ao povo brasileiro, ao *comum*, e entregue ao capital privado no governo de Fernando Henrique Cardoso: “Em 2007, teve ganhos de R\$ 13,4 bilhões, mais de 4 vezes o valor pelo qual foi vendida”. Ver: <<http://www.sasp.org.br/homologacoes/60-a-privatizacao-da-vale-dez-anos-depois.html>>. Para imagens da enxurrada, ver aqui: <[https://www.youtube.com/watch?v=XD\\_8y3VweZc](https://www.youtube.com/watch?v=XD_8y3VweZc)>. Um resumo: <[https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/10/29/interna\\_gerais,912436/bento-rodrigues-e-hoje-um-cemiterio-de-casas-abandonadas.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/10/29/interna_gerais,912436/bento-rodrigues-e-hoje-um-cemiterio-de-casas-abandonadas.shtml)>. Afora a destruição imediata, há o dano de longa duração: “Além do Rio Doce, águas subterrâneas da bacia também estão contaminadas” Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-04/alem-do-rio-doce-aguas-subterrneas-da-bacia-tambem-estao-contaminadas>>. Acessos em 15/08/18.

<sup>136</sup> “[...] o problema da mudança climática não é uma questão objetivamente ambiental ou física da natureza, dissociado do ser humano, é um problema ético e político. A fome, a pobreza e a destruição afetam diretamente as populações mais vulneráveis do mundo”. Ver: *El cambio climático y el poder de las corporaciones*. Acesso em 05/06/2018. Disponível em: <<http://virginiaboltan.com.ar/editorial/cambio-climatico-poder-las-corporaciones/>>.

criando barreiras com vidros blindados nos parlamentos municipais, revela que tais representantes querem distância do povo, para servir a outros interesses. Enfrenta-se a hierarquia autoritária do poder abrindo locais de *participação ativa* à gente esquecida no *apartheid*, assembleias horizontais independentes das instituições governamentais.

Enquanto tais grupos agirem de maneira isolada, continuarão desatendidos e reprimidos pelo aparato policial, mas unidos em redes serão capazes de confrontar o descaso do Estado. Voltando a Laclau, *demandas sociais* articuladas fortalecem umas às outras, convertem-se em *demandas populares*. Sem construir a luta de baixo para cima, as exigências de cuidado ecológico, e todas as demais, serão esperança vã. O objetivo é a *democracia apresentativa*, na qual se reúnem pessoas para barrar negócios danosos ao ambiente e ao povo, lembrando que se aplica igual raciocínio à saúde, educação, produção de alimentos *etc.*

Aqui saliento distinção importante, que será detalhada em seções subsequentes, mas esclareço desde já para não parecer que sonho com paraísos utópicos. A *horizontalidade* abre espaço ao *ideal normativo* da *igualdade política*. Pode-se ver só a utopia, e não o caminho feito com regras e métodos com que se quer viver, a *prefiguração*, noção à qual voltarei. Mas a *horizontalidade* é também meio *pragmático e realista* de *resistência e poder popular*, já em uso no mundo. Ideais dependem de luta. A passividade do povo oprimido nutre o desrespeito que a minoria mostra abertamente pelas necessidades coletivas da maioria.

Porém, quem promove *assembleias horizontais*? Por certo, gente excluída raramente terá condições de iniciar tais encontros, pois está fora do mundo dos direitos e sem meios materiais. A ideia de favorecer pessoas presas no *apartheid social* sugere contradição, aparenta ser ação não horizontal, paternalista. Não se trata disso, mas lembro: ricos são os favorecidos pelo Estado, pobres é que formam *massas desfavorecidas*, como enfatizei várias vezes. Penso a *horizontalidade em favor* da gente excluída de duas maneiras. Por ser modelo político não hierárquico, no qual opiniões têm igual direito à voz, há sempre abertura à participação de qualquer pessoa. Daí os assentos em círculo, disposição igualitária, em vez do auditório em que uma pessoa precisa ir à frente para falar às demais, o que intimida, em especial gente nunca valorizada socialmente. A separação entre palco e plateia simboliza a autoridade de quem fala.

Quanto ao segundo favorecimento à *ralé brasileira*, penso que se divide em dois aspectos. De um lado, quem busca a *horizontalidade* não deseja uma sociedade que exclua, na qual uma parte manda na outra. Ao

contrário, é o que se combate. Nesse sentido, os movimentos sociais tendem a desenvolver ações inclusivas, atraindo setores desfavorecidos, mas com resultados insatisfatórios, como se constata pela composição das assembleias. Necessitam-se novas posturas de aproximação e inclusão, de pautas políticas para ampliar a luta. Favorecer é pensar em formas de ir em direção às pessoas desprezadas, invisibilizadas pelo *apartheid social*. Já que apenas um lado consegue participar e aprendeu a se organizar, deve ser ele a romper a distância, não como vanguarda de nada, mas por dispor das ferramentas para derrubar muros sociais. O outro aspecto é o próprio interesse estratégico em trazer quem está fora da cidadania para participar da luta, lado a lado. Isso não é agir de modo hierárquico, mas buscar irmãs e irmãos com fraternidade<sup>137</sup>, juntar-se numa luta *comum* pelo *comum*, atitude diferente de fingir consciência social sem melhorar os salários indignos da doméstica, porteiro *etc.*

Digo irmãs e irmãos sem pieguice ou cristianismo de ocasião, baseado no nivelamento de tal relação, onde se compartilha o *comum*. A Constituição Federal diz visar “a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social”. Se fantasia, não é com leis. Recordem-se os direitos fundamentais de terceira geração, associados à fraternidade e solidariedade: direito à autodeterminação dos povos, desenvolvimento e meio ambiente, que são comunitários (Storck, 2014). Talvez o que cause perplexidade aqui seja propor um comportamento político que contraria a segregação social, desafiando o costume da superioridade presente até entre o eleitorado de esquerda, como se viu com Souza, predominante na classe alta e em setores medianos, transformando em párias a *ralé brasileira*. Por que alguém iria querer uma assembleia horizontal com *subgente*? O normal é tratar pessoas do *apartheid social* como intrusas (*outsiders*). O termo inglês lembra as “relações estabelecidos-outsiders”, da obra de Elias e Scotson (2000, p. 30-35). Eles discutem o que sucede quando intrusos se instalam onde existe uma vizinhança formada. Na passagem em foco, falam de grupos “submetidos a alguma forma de segregação hereditária, rigidamente aplicada”:

[Há] provas cada vez maiores de que crescer como membro de um grupo outsider estigmatizado pode resultar em déficits intelectuais e afetivos específicos. [... Tais] aspectos não se devem às

---

<sup>137</sup> Lembre-se na seção 3.1, *Significados gerais da igualdade*, a origem do termo assembleia: *reunir os semelhantes para deliberar*, como um encontro de *irmãos*.

diferenças raciais ou étnicas em si, mas ao fato de um dos grupos ser estabelecido, dotado de recursos superiores de poder, enquanto o outro é um grupo outsider, imensamente inferior em termos do seu diferencial de poder e contra o qual o grupo estabelecido pode cerrar fileiras (ibidem).

Esse diagnóstico ajusta-se ao que ocorre no *apartheid* do Brasil, retrata com fidelidade os processos em operação na *construção social da subcidadania*, como Souza descreve a exclusão social aqui praticada. Ele segue Florestan Fernandes em diversos pontos, porém discorda de fundar a segregação social brasileira no racismo, em tom semelhante ao de Elias e Scotson: a origem da exclusão “não é ‘meramente a cor da pele’”, embora isso agrave o preconceito. O “núcleo do problema é a combinação de abandono e inadaptção. [...] Ora, é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte a ‘causa’ óbvia de sua inadaptção” (Souza, 2006, p. 158-63).

Eis porque falar em fraternidade, em aproximação entre iguais. Acolher é atitude oposta a abandonar. O que foi feito ativamente deve ser ativamente desfeito. Redefinir o que é *ser gente*, como pede Souza, mas com resposta *política*, prática, direcionada à *participação política*. Não é por estar arraigada no trato social a noção de *subgente* que surpreende propor assembleias democráticas inclusivas, sem distinções? Concebo a *democracia como agregação progressiva de bases populares locais*, nas quais se apresentam pessoas que interagem em busca de soluções coletivas, uma forma de *poder popular* que legitima o governo. “Uma democracia como ruptura com os jogos de opressão, dominação e exploração seria a antecipação de um sonho”, diz Tiburi (2016, p. 31). Ou é mais democrático esperar que representantes políticos resolvam os problemas, até o próximo golpe de Estado destruir conquistas mínimas? Como observei antes, ninguém é tão otimista que sonhe em ver os donos da riqueza sentados lado a lado com os miseráveis. Não se trata de sonhar, e sim de construir, reconhecer onde estão as pessoas que têm interesses comuns. Otimismo seria a classe média ignorar que o *preariado* é destino mais certo do que se erguer ao pedestal dos ricos, do qual muita gente não tira os olhos. É bom “cultivar nosso jardim” com autonomia, mas seguir o conselho de Voltaire sem a empáfia de criar divisões para se sentir superior a pobres.

A filosofia moderna em geral exige qualificação especial para o trabalho político, são raros os que discordam. Sendo machos brancos e

ricos, não é coincidência que ser mulher, pobre ou de pele escura tenha servido à desclassificação. A discriminação do *apartheid social* talvez expresse a continuidade dessa ideia em sentido extremo: a sociedade trata as pessoas segregadas como desqualificadas para tudo. Outra vez Elias e Scotson ligam-se a Souza, dando nomes distintos a componente ideológico de efeito idêntico. Elias e Scotson (2000, p. 32) nomeiam o negativo, o “ato ideológico de evitação”, que encontra subterfúgios por meio de um “aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência)”. Souza (2006, p. 168-9) usa a noção de “ideologia do desempenho”, de Kreckel, índice positivo dessa constelação de elementos da dominação, baseada “na ‘triade meritocrática’ que envolve qualificação, posição e salário”, os quais compõem “um ‘pano de fundo consensual’ [...] acerca do valor diferencial dos seres humanos, de tal modo que possa existir uma efetiva – ainda que subliminarmente produzida – legitimação da desigualdade”. Mudam as denominações, mas o resultado é o mesmo, a divisão social em dois grupos, um com cidadania efetiva, outro no *apartheid social*. Quem pertence ao grupo incluído no usufruto dos direitos possui “recursos de poder muito maiores que os do outro [, o que] permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos do poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os a uma posição de outsiders” (Elias; Scotson, *ibidem*).

O exclusivismo no Brasil perdeu o caráter dissimulado, em geral inerente à ideologia, para se converter em ferramenta ideológica, que assume e propõe sem pudor comportamentos fascistas. Em vez de esconder a discriminação, passaram-se abertamente aos mais absurdos elogios da meritocracia, com uma campanha midiática tão intensa que convenceu até boa parte da classe baixa, que tem pouco mérito, segundo os padrões difundidos. Ódio e desinformação não deixam ver que tal discurso indiretamente aponta os pobres como causa da sua pobreza.

Nota-se em Tiburi a rejeição ao reino despótico do capital. Há em *Como conversar com um fascista* outros três aspectos alinhados com os temas que venho discutindo. O Brasil aceitou piorar o que já era ruim, transformando a exclusão de milhões de seres humanos em motivo para a construção intencional de ódio social. Para extorquir o país, o conluio da mídia com a oligarquia golpista incita a divisão social, escorado até em juiz chefe de jagunços, como se ouviu em plena corte. Praguejam em

rede nacional contra governos voltados à inclusão social, com o intuito de desacreditar tais políticas e saquear verbas destinadas a minorar a pobreza e o *apartheid*. O golpe fomenta a raiva, tensões põem a nação à beira da guerra civil, onde a “única resolução possível seria a destruição mútua dos adversários”, como mostrei (em 1.5.c) com Laclau (2011, p. 99). O capital não quer perder nunca, prefere guerra a arcar com custos das crises que ele mesmo cria. Para controlar a sociedade e garantir sua remuneração com a miséria da maioria, estimula a extrema-direita e seus discursos de aversão entre irmãs e irmãos, criando o ódio recíproco.

Trotsky assim resumiu a essência do nazismo: ‘Tudo aquilo que a sociedade, se ela se desenvolvesse normalmente (isto é, na direção do socialismo) rejeitaria... como excremento da cultura, irrompe agora pela sua garganta: a civilização capitalista está vomitando sua barbárie não digerida... (Deutscher, 1970, p. 53-4)

Elites corruptas e corruptoras associam o estigma da corrupção à proposta social derrubada no golpe do *impeachment* e à ideia de um país voltado à inclusão de pobres, para abater o projeto de um Estado social, como se a corrupção surgisse no governo petista, ou fosse insignificante antes dele. Fique claro que toda corrupção fere o povo. Não miro na análise de conjuntura em si, mas no quadro desagregador. Tiburi (2016) pede que o diálogo seja o antídoto, ponto que endosso quando falo em ir ao encontro da gente excluída, boa parte da qual se deixou convencer pelo discurso raivoso, sem perceber que a manutenção da sua exclusão é o próprio móbil das incessantes imprecisões midiáticas.

Concordo com Tiburi em mais dois aspectos interdependentes. Refiro-me às noções conexas de que a democracia é *engodo* a serviço da *dominação* capitalista. Desde a introdução reclamo que falar em *graus de democracia* fornece uma desculpa tolerante à ausência de elementos centrais à ideia democrática. Com a gradação enxerga-se democracia onde há só um arremedo institucional simbólico que não é ocupado pelo povo, mas eminentemente contra o povo. Exaltam-se direitos humanos e liberdades liberais como realizações pós-feudais, sem enxergar os corpos presos à necessidade e miséria maiores do que naquela servidão, sofrimento naturalizado e aceito pela ínfima camada que vive na fartura e luxo, graças ao monopólio do poder como donos do capital. Sempre que se aponta a total desconformidade entre teoria e prática irrompe a contestação formalista, que procura no fundo da peneira o que há muito

escorreu por fora dela. Sou a favor do rigor conceitual, mas a exigência de precisão não deve ser unilateral, aceitando escalas de adequação de um lado enquanto pede à crítica provas absolutas. Reuni nos capítulos precedentes evidências do controle da política pelo poder econômico. Nem o capitalismo é só sistema econômico, nem a democracia mero modelo político, eles são gêmeos xifópagos da proveta burguesa. Repiso o tema, pois dos males dessa união vem os tópicos aqui debatidos: *pobreza, exclusão social e destruição ambiental*.

O crime no Rio Doce não foi tragédia natural, a barragem era humana. Com o capital envolvido raramente há acidentes<sup>138</sup>, mas cálculos que dão os riscos a pobres e lucros a ricos. A democracia subjuga. A revolta poderia juntar os fracos para atacar poderosos, advertia Hobbes. Promete-se justiça, esfriam-se ânimos, e logo ricos tiram trocados do bolso e matam processos. A impunidade carimba a certidão dos vícios do judiciário. Divulgaram-se enormes multas por crime ambiental, aplicadas à Samarco, da Vale e BHP Billiton. Não pagaram. Em compensação, a Vale usa contra pobres seu poder econômico. Em dezenas de ações na justiça, só perdeu uma. Causas mesquinhas: fazem calar, mostram quem manda, impedem protestos<sup>139</sup>. São crimes mundiais, não apenas do capitalismo local. A norueguesa Hydro construiu ramal clandestino para lançar rejeitos sem tratamento nas nascentes do rio Muripi, no Pará<sup>140</sup>. A partir da primeira metade do século XX, crimes hediondos levaram à extinção planejada de centenas de povos indígenas, milhares de assassinatos: a brutalidade das imagens choca. Vê-se uma mulher empalada, sanção de mineradoras que prossegue com o roubo do nióbio brasileiro, tudo documentado<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> “Na verdade, o capital prospera e evolui por meio da volatilidade dos desastres ambientais localizados, que não só criam novas oportunidades de negócios, como também fornecem um disfarce conveniente para esconder as falhas do capital: a ‘mãe natureza’, caprichosa, imprevisível e teimosa, é quem leva a culpa pelas desgraças que em boa parte são causadas pelo capital” (Harvey, 2016, p. 236).

<sup>139</sup> “Processados pela Vale: moradores que protestam acabam virando alvo de mineradora”. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2017/11/processados-pela-vale-moradores-que-protestam-acabam-virando-alvo-de-mineradora/>>. “Vale processa moradores que pedem reparações”. <<https://jornalgn.com.br/noticia/vale-processa-moradores-que-pedem-reparacoes/>>. Acesso em 25/07/18.

<sup>140</sup> “Mineradora norueguesa tinha ‘duto clandestino’ para lançar rejeitos em nascentes amazônicas”. Acesso em 25/07/18. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/bbc/2018/02/23/mineradora-norueguesa-tinha-duto-clandestino-para-lancar-rejeitos-em-nascentes-amazonicas.htm>>.

<sup>141</sup> “A chacina que o mundo todo viu menos os brasileiros”. Acesso em 25/07/18. Disponível em: <http://www.tvcidadesbt.com.br/2013/10/a-chacina-que-o-mundo-todo-viu-menos-os.html>.

Fazem isso em todo o planeta, como demonstram os desastres de Bhopal, Exxon Valdez, BP no Golfo do México, Three Mile Island *etc.*

A barbárie não é passado, repete-se. Sócia da Vale, a corporação anglo-australiana BHP Billiton é cúmplice em crime grave na Colômbia, com a suíça Xtrata e a Anglo American<sup>142</sup>: roubam o *comum* destruindo comunidades negras, gente que fugiu da escravidão para viver na mata, há quatrocentos anos. É a maior mina de carvão do mundo. Tomaram as terras e agora querem desviar 26 quilômetros do rio que é de todos em busca do carvão sob seu leito. Acho que me estendo demais em provas de que não há democracia. Uma frase da pesquisa de Ramírez Diaz (2015) define a questão: “Em Roche não havia pobres, agora sim!” Relatório mostra que bancos europeus investiram cem bilhões de euros em companhias mineradoras sujas (*dirty*, poluentes e trapaceiras), “com impacto substancial na mudança climática” (Facing Finance, 2018), no velho estilo colonial de países ricos terem vida melhor à custa dos povos pobres. O relatório cita a Vale (*idem*, p. 41): em uma das minas, havia trabalhadores “em condições análogas à escravidão”. Diz que a Vale e BHP Billiton sabiam desde 2013 de problemas da barragem do Fundão, e nada fizeram. A Samarco também é citada (*idem*, p. 52), foi advertida três vezes por entidades diferentes sobre os riscos, mas sequer seguiu a ordem de instalar sistemas de alarme, que poderiam evitar mortes. Além disso, cortou 30% do orçamento de serviços geotécnicos, pessoal apto a apontar riscos. Mas há quem diga que oligarquias não controlam a democracia. Sigo o repúdio à “via da miserabilidade” de que fala Tiburi (2016, p. 30). “O extermínio é calculado: quem não produz e consome segundo os padrões do ‘capital’ não tem lugar. O ódio gera um não lugar, o espaço habitado pelo excluído que não é um lugar político, mas antipolítico”. Por isso, defendo outra forma de democracia, na qual haja um ambiente não opressivo para apresentar *demandas populares*. Esse deve ser o princípio de qualquer modelo com pretensão democrática: ouvir as pessoas. Para isso será preciso começar quebrando o silêncio que lhes foi imposto com todo tipo de violências: física, simbólica, cultural e social. “A luta dos excluídos é por saírem desse lugar ganhando voz e chance de sobreviver” (*ibidem*).

Nos parlamentos representantes políticos silenciam a gente pobre autoritariamente. Em audiências públicas não se pode reclamar do que fazem, desejam só palmas às excrescências. Juiz julga-se deus, quem diz

---

<sup>142</sup> Corporação que no Brasil tem várias minas e explora níquel, manganês, minério de ferro, fosfatos, ouro e nióbio.

que não são é processada e perde<sup>143</sup>, em completa inversão, pois o povo deveria ser o soberano na democracia, não agentes públicos que sequer foram eleitos. Há corporativismo no judiciário. Tribunais impõem-se às *massas desfavorecidas*. Intimida-se quem tenta defender a própria *igualdade política* em cenas cotidianas, ameaça-se prender por desacato: se a prisão serve à reeducação, ela ensinaria quem está embaixo a curvar a cabeça? Cerceia-se a defesa de um ex-presidente, e quem o faz ri sem vergonha em ato oficial com adversário do réu desrespeitado. A justiça não serve ao povo, mas à oligarquia que dela faz seu cão de guarda<sup>144</sup>.

Comunidades pobres – pobres materialmente, porque desprovidas de poder, o insumo básico da acumulação capitalista de todos os outros bens<sup>145</sup> – vivem à margem da democracia, considerando qualquer esfera. No plano internacional, povos de países ricos não se preocupam em criar leis que impeçam suas empresas de disseminar destruição pelo mundo. A democracia nórdica é tida como exemplar, sempre lembrada como um grau elevado de modelo democrático, em dupla serventia: ajuda a refutar críticas como as que faço à democracia e à impropriedade de tal escala gradativa. A Noruega não possui lei que condene o crime acima descrito da Hydro. Não menos grave, permite a sua empresa petrolífera estatal, a Statoil, participar do crime de receptação do que está sendo roubado ao povo brasileiro<sup>146</sup>, embora o mundo inteiro saiba do golpe de Estado no Brasil, e que quem assaltou o poder não tem legitimidade popular para alienar o patrimônio *comum*. Mas é lucrativo encher os bolsos já ricos ampliando a miséria de pobres, roubo com isenções fiscais<sup>147</sup> de um trilhão de reais, ideia oposta ao anseio do parlamento norueguês para si: “A gigante norueguesa paga mais de 78% do que arrecada na Noruega

<sup>143</sup> Ver, por exemplo: <<http://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2014-11/funcionaria-do-detran-e-condenada-por-falar-que-juiz-nao-e-deus>>; <<https://extra.globo.com/noticias/rio/juiz-que-processou-agente-que-disse-que-ele-nao-deus-ja-foi-multado-por-dirigir-sob-influencia-de-alcool-14465457.htm>>; <<https://www.brasil247.com/pt/247/rio247/205807/Condenada-por-dizer-que-juiz-n%C3%A3o-%C3%A9-Deus-perde-recurso-no-TJ.htm>>.

<sup>144</sup> Reitero que minha crítica não se dirige a toda e qualquer pessoa ligada ao sistema judicial, e sim à maneira discriminatória como esse opera.

<sup>145</sup> Como diz, por exemplo, Graeber (2015, p. 198): “Buscamos o prazer; portanto, buscamos a propriedade, a fim de garantir nosso acesso ao prazer; e por fim, buscamos poder a fim de garantir nosso acesso à propriedade. E não há um fim natural para isso [...]”.

<sup>146</sup> Ver Federação Única dos Petroleiros: <<https://www.fup.org.br/ultimas-noticias/item/21718-presidente-de-estatal-norueguesa-comemora-temer-nos-deu-o-pre-sal>>. Mais: “A privatização de Temer vai até o fim dos estoques”: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/967/a-privatizacao-de-temer-vai-ate-o-fim-dos-estoques>>. Acesso em 20/07/2018.

<sup>147</sup> Ver: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/camara-aprova-medida-que-concede-isencao-de-impostos-para-petroliferas-estrangeiras/>>. Acesso em 27/07/2018.

em imposto de renda – esse dinheiro compõe 67% do fundo soberano do país que é o maior fundo soberano do mundo, com 460 bilhões de libras” (Oliveira; Mota, 2015). O que não serve para o Brasil é excelente para a Noruega (Nozaki; Leão, 2018). Dirão que é da lógica do capital e do mercado, se o povo norueguês não abocanhasse a riqueza brasileira, outros o fariam. Com certeza, esse é exatamente o ponto em debate, que de forma alguma anula o crime. Lembro as escutas telefônicas postas na Petrobras, não que fosse intenção dos EUA dividir a pilhagem, pois é disso que se trata. Monteiro Lobato (1960) falava na pirataria tentando educar as crianças para proteger o petróleo brasileiro. Não adiantou: em histórias infantis um rinoceronte pode sentar-se na boca do poço e evitar perdas; na vida real o peso do dinheiro arranca a presidenta do seu lugar.

Menciono a Samarco para exemplificar crime em esfera nacional. Podem-se apontar centenas de casos mesmo em lista restrita ao século atual, como as famílias desalojadas na construção de hidrelétricas que nunca recebem indenização justa. Escolhi esse exemplo por permitir a réplica fácil, na qual se afirma que são obras para o *comum*, o que é meia verdade. Frequentemente a energia aí produzida é destinada às indústrias e cidades, e as pessoas que perderam terras além de continuar sem luz, tornam-se *sem-terra* e *sem-teto*. Esse abandono foi percebido e bastante minorado com o Programa Luz para Todos, iniciado em 2003, no governo Lula. Até 2010, eram 2,65 milhões de famílias beneficiadas, cerca de 13,3 milhões de pessoas que no século XXI ainda não tinham energia elétrica, mostrando como a riqueza liga para o *apartheid social*: 90% são muito pobres. Sem energia é claro que não tinham geladeira, ou bombas elétricas para pôr água em casa. Atender comunidades “atingidas por barragens de usinas hidrelétricas ou por obras do sistema elétrico” enfim virou prioridade (Universalização, 2011). As milionárias construtoras das grandes obras ganham sempre<sup>148</sup>. O Estado desapropria e paga com impostos do povo, depois entrega usinas prontas a empresas privadas, em um mercado monopolista lucrativo, isto é, tira do pobre e da riqueza *comum* para dar ao capital. Considera-se a energia das águas fonte não poluente, mas grandes barragens geram destruição ambiental e afetam reservas indígenas, cujos protestos são escarnecidos. Lembrar a

---

<sup>148</sup> Agravando o quadro, o povo não só pagou e perdeu o que era seu, como o negócio não é capaz de se autossustentar e prover demandas adicionais. A expansão precisa ser paga pelo povo, e será novamente entregue para lucro privado. Ver: “Consumidores podem pagar R\$ 1,4 bi a mais para cobrir prejuízo do setor elétrico”. Disponível em: <<https://tudo-sobre.estadao.com.br/aneel-agencia-nacional-de-energia-eletrica>>. Acesso em 08/08/18.

*democracia primitiva*: não são tais povos que vivem na servidão da luta pela sobrevivência, mas sim as pessoas amontoadas em cidades.

Quaisquer que sejam as origens dos danos os estragos atingem locais onde se vive, nos quais a democracia não ouve o povo, por isso os donos do capital avançam sobre os pobres, produzindo *exclusão social* e *destruição ambiental*. No meio rural há grilagem de terras e a expulsão de quem tira seu sustento de pequenas propriedades familiares, muitas vezes com jagunços: quem tenta resistir, morre. Ou, então, são os arrestos por financiamentos impagáveis. Bancos pedem a escritura das glebas em garantia, refinanciam a dívida para torná-la maior e, por fim, tomam a terra, que latifundiários compram com deságio. Nos dois casos, a riqueza decide que regras valem. Não se trata de aversão ao dinheiro, de presumir um mundo primitivo baseado em trocas: resenhei a espoliação da dívida na seção *Riqueza e poder*. Chacinas são comuns<sup>149</sup>, tanto em conflitos agrários com indígenas quanto em assentamentos ou ocupações de sem-terra. Evidente que o confisco de terras, ao estilo das *enclosures* do início do capitalismo, frequentemente é ação de grandes corporações, conforme narrei quanto à BHP Billiton e cúmplices. Existem várias formas de despossessão, diz Liberti (2013), denunciando governos petistas pelos incentivos ao modelo ecocida do agronegócio. No povoado de Muhaga, na Tanzânia, a holandesa Bioshape obteve 34.000 hectares por 99 anos, cortou a floresta, vendeu a madeira e foi-se embora. A área não pode ser cultivada pela gente pobre por pertencer à Bioshape. Segundo a lei tanzaniana ela nunca retornará ao *status* prévio como um *comum* da aldeia, sua mudança de “categoria é irreversível”. Da compensação prometida pela perda do *comum* viram 40% do valor, o restante foi para políticos (idem, p. 177). Multiplicam-se por todo mundo os abusos, falta-me espaço aqui. Espero que a seleção enxuta não leve a crer que são relatos excepcionais de alguns exageros do capital, e que de resto impera a boa ordem democrática e imparcial. O que não se enxerga jamais é a justiça agir em favor dos pobres.

Nada melhora ao abandonar o campo. O sonho de deixar de ser *subgente* move o êxodo rural, mas quem foge da miséria campestre cai na arapuca de periferias e morros, onde democracia equivale a descaso. Como reféns do *apartheid social* migrantes trazem a exclusão colada aos seus corpos, um efeito colateral da liberdade democrática do capital.

---

<sup>149</sup> Ver, por exemplo: “Mato Grosso do Sul exporta carne com sangue indígena”. Indico uma matéria, mas há dezenas. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/blog/2018/05/10/mato-grosso-do-sul-carne-com-sangue-indigena/>>. Acesso em 15/08/18.

O meio ambiente da gente *desfavorecida* é a insalubridade. Pouco se aplica a ecologia às cidades, como se estivessem em universo paralelo, e não nesse *Planeta de favelas* (Davis, 2017, p. 68):

Mesmo quando o pobre da favela tem o direito de votar ele raramente pode exercê-lo para obter redistribuições significativas de gastos ou recursos fiscais: uma variedade de estratégias estruturais – incluindo a fragmentação política metropolitana, o controle orçamentário por autoridades provinciais ou nacionais, e o estabelecimento de agências autônomas – têm sido usadas para isolar a tomada de decisões urbanas da cidadania popular.

As cidades são o ambiente da maioria da humanidade, lugar de permanentes ataques à pobreza, alguns indicados anteriormente. Nos grandes centros urbanos as periferias e morros miseráveis são a moradia que a sociedade reserva à criadagem do *apartheid social*, e às vezes, nem isso, restam somente as ruas, nas quais se agridem vidas com jatos d'água, numa estupidez cruel. O preconceito talvez exclua mais que a pobreza, o *apartheid* é desrespeito crônico que na cidade trata a miséria como assunto da higiene urbana, varre a *ralé* com desprezo étnico e social<sup>150</sup>. Governos municipais tramam negócios com a especulação imobiliária, apropriando-se do trabalho coletivo *comum* que é a cidade – fruto de investimentos financeiros, culturais e simbólicos de todas as pessoas –, conforme mostra Harvey (2013b). Gastos públicos melhoram bairros ‘deteriorados’, eufemismo da ideologia da “segregação social urbana” para locais ocupados por gente pobre, diz Villaça (2015, p. 35). O capital compra áreas a preço vil e o governo paga obras viárias e estruturais, em um “[convívio] promíscuo que põe lado a lado a cultura do dissenso e os donos do dinheiro e do poder” (Arantes, 2009, p. 12). Empurram o povo *desfavorecido* para longe. A reorganização elitista chama-se *gentrificação*, teve início nos anos 1950 nos EUA: “‘mudar a vizinhança’ deve ser explicado em termos de quem entra e quem sai” (Smith, 1996, p. 38). A Rio-2016 desapropriou além do necessário, a Olimpíada criou ‘oportunidades de negócios’. A gente desalojada não foi ouvida ou consultada, impuseram expulsões de cima para baixo, sem nenhuma aparência de processos democráticos. A representação política não deve servir para legitimar o arbítrio:

---

<sup>150</sup> Ver o que diz Vaz (1998) sobre o Rio. Discuto mais profundamente problemas da exclusão urbana em *Ética da cidade: Junho de 2013 em perspectiva global* (Michel-Muniz, 2016b).

No fim, a grande ideia da transformação urbana é fragmentada e suavizada para saciar os interesses das classes proprietárias. Em vez de desenvolver projetos idealistas de regeneração, a cidade planeja esquemas que se desenrolam como possibilidades de favorecimento aos interesses e ambições de proprietários, e como instrumento da crescente marginalização dos pobres. A guerra contra as favelas aproxima-se perigosamente de ser uma batalha para controlar o lugar e moradia dos pobres, sendo de fato uma ofensiva contra pessoas pobres (Gooptu, *in* Davis, 2017, p. 69).

Sustentar que Prefeito e Câmara de Vereadores *representam* a vontade popular expressa nas urnas, e portanto têm legitimidade para efetuar livremente mudanças na cidade, a meu ver envolve duplo equívoco. Primeiro, porque não passa de reiteração de que o modelo vigente é legítimo, justamente o ponto em discussão. Parece-me intuitivo<sup>151</sup> que se alguém é desqualificado para a deliberação pública, como assegura tanta filosofia respeitável, isso decorre de deficiência na capacidade da pessoa. Sendo incapaz de raciocinar adequadamente com ajuda de terceiros, por que esperar que o faça sozinho? Pode-se replicar que o risco está na limitação do seu entendimento deixar que a induzam a concordar indevidamente com objetivos contrários ao seu interesse. De fato, quem não discerne o que são ou não argumentos válidos sujeita-se ao logro de discursos falaciosos. Mas se o que aqui foi dito é aceito, tal pessoa não tem qualificação adequada para votar, pois a propaganda eleitoral pode enganá-la e levá-la a escolhas errôneas. Nesse sentido, enquanto o Estado não garantir educação de qualidade a toda gente, não será possível afirmar seguramente que pessoas despreparadas, como as segregadas no *apartheid social*, votaram segundo as necessidades da sua cidadania, sendo duvidoso que estejam politicamente representadas.

No caso inverso, admite-se que a gente *desfavorecida* tem plena capacidade de entender o que é ou não correto e do seu interesse, como parte ativa da comunidade. Isso as qualifica para votar, e assim podem também ser eleitas e participar na deliberação pública. Excluir alguém por analfabetismo é injusto, considerando que debates são confrontos verbais. Além disso, parlamentares dispõem de cargos de assessoria de

---

<sup>151</sup> Devo a noção do que é um argumento intuitivo e do seu uso a Alexandre Meyer Luz, que referiu a discussão ao capítulo “Intuition, ‘intuition’, concepts and the a priori”, de C. S. I. Jenkins, na coletânea *Intuitions*, editada por Anthony Robert Booth e Darrell P. Rowbottom.

confiança, gente que poderia ler e escrever o que fosse necessário. Porém nessa circunstância, uma vez que as pessoas presas no *apartheid social* formam a maioria da população, mas não são membros do executivo nem de bancadas parlamentares, é duvidoso afirmar que a representação política as contempla. Entre tantas pessoas alguma teria o discernimento, senão a vontade, de representar outras iguais a si, para dizer como é ser desprezada pela sociedade. De resto, contrariamente ao que se vê, penso que quando as alternativas são debatidas abertamente, em ambiente não hierárquico e sem imposições prévias, como defendo, as pessoas entendem o assunto que está em discussão. Isso é um bom motivo para promover *assembleias horizontais* inclusivas de consulta popular, sempre que houver interesses coletivos em jogo.

O segundo aspecto é mais grave, denuncia a impropriedade do anterior, e de todo o modelo democrático em operação. Reconhecendo que a representação política é ilegítima, não há mais o que dizer. Mas supondo que tal representação correspondesse ao ideal com o qual se subjuga o povo, a gentrificação e as desapropriações na Olimpíada do Rio são casos modelares de tirania da falsa maioria. No que segue, exclui o igual favorecimento a todas as pessoas, também conhecido como *igualdade política*. De qualquer maneira, as questões em análise estão distantes disso. Após definir quem ocupa a Prefeitura e Câmara Municipal (o mesmo valendo para as instâncias estaduais e federais), representantes passam a exercer seu poder sem precisar ouvir as partes prejudicadas por suas decisões. É sempre possível encontrar razões pelas quais o mal praticado em uma parte da cidade será benéfico à maioria dos demais habitantes, e desse modo fundamentar resoluções injustas. Com agressões fragmentadas, como indica Gooptu na citação acima destacada, mina-se a resistência popular. Repete-se a alegação imprópria do *bem comum* ante o prejuízo de pouca gente, sem que se note que a maioria e a comunidade são lesadas em benefício dos donos do capital.

Remoções em massa de moradias visam sempre áreas pobres. Não se desapropriam condomínios ricos para criar um parque perto do mar e recuperar o meio ambiente, como nas lagoas da Barra da Tijuca, um *comum* poluído, morto. Por que não derrubar os prédios do entorno, responsáveis pelos danos ambientais, e mandar quem ali mora para um bairro no subúrbio? Seria melhor para o bem geral, dada a “importância da qualidade do desenvolvimento humano como opção política de um modelo de crescimento econômico equilibrado capaz de minimizar a degradação ambiental e maximizar a igualdade social”, diz Silva (2007)

ao estudar a insustentabilidade ambiental da ocupação urbana na região. A resposta correta é simples: não se mexe com gente rica. A desculpa dirá que o custo impossibilita. Qualquer explicação significa que a democracia discrimina quem é pobre. Existe a inegável necessidade de recuperação ambiental, e o local não deveria ter sido ocupado. Aplicadas as multas ambientais restaria pouca ou nenhuma indenização a pagar. A prefeitura faria um loteamento em um lugar distante e barato para essas pessoas não perderem os vínculos de vizinhança, tudo estaria resolvido. Talvez pareça faltar seriedade à análise, ser um deboche. Bem, é assim que governos democráticos tratam quem vive no *apartheid social*.

## 4.2. Desigualdades e justiça social

O novo peregrino sábio dos enganos  
Seu ato dura pouco tempo se tragando  
Eu grito Ébano, o couro que me cobre a carne não tem planos

**Luiz Melodia, *Ébano*.**

Questões sobre *desigualdades e justiça social* permitem réplicas truculentas e irracionais, e aí não há o que conversar. No mesmo arsenal apela-se à saída fácil de taxar como panfletárias ideias que confrontam a ordem estabelecida, desqualificação que em si já é tendenciosa. Não se diz que a grande mídia é ‘jornalária’ ou ‘televisária’, embora a maior parte do tempo ela não faça mais que rica panfletagem com o poder do capital. O panfleto levou a fama por ser o meio com o qual quem tinha recursos escassos difundia suas ideias. Tal ataque não passa de guerra ideológica, faz parte da dominação, e é bastante frequente.

Interessa-me a recusa fundamentada, que nega o direito da ação coletiva para reduzir injustiças, em geral para proteger a liberdade individual. Sustenta-se que indivíduos devem ser livres da interferência do Estado voltada à redução de *desigualdades*. Examinamos a questão com foco na *horizontalidade e inclusão social*, baseado na indagação do segundo capítulo: liberdade para quem? Se for meta apenas negativa, como quer Berlin (1981), a liberdade política não se realiza. Discuto as *ações afirmativas*, voltando à *liberdade ativa* dos antigos. A análise apoia-se em Breyer (2006), embora eu discorde dele quanto ao valor democrático das Constituições, e no elogio a Constant. Nesse exame não há intenção exaustiva, e menos ainda totalitária, acusação frequente para rejeitar quaisquer situações nas quais necessidades coletivas restringem a esfera individual. Combater a segregação de pessoas exige medidas

que só na aparência ferem direitos, quando de fato atingem privilégios oriundos da duradoura exclusividade da *cidadania ativa*.

Como insiste Souza (2006, p. 166), para a “eficácia legal da regra de igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada”. Mas há formas de se esquivar à *igualdade política* em nome da liberdade, visando resguardar benefícios herdados. Isso ocorre ao tratar fatos como crenças, relegando violências reais ao plano hipotético. Não é “[apenas] porque acredito [...] que outros seres humanos criaram condições” para arrancar milhões de vidas negras da África e roubar terras indígenas que cada pessoa descendente desses povos tem o direito de se julgar “vítima de coerção ou de escravidão” (Berlin, 1981, p. 136-8). É por navios negreiros serem a fonte da riqueza capitalista e miséria negra, e o assassinato de nativos americanos o trabalho fundador da propriedade<sup>152</sup>. A incapacidade dessa gente *não* “depende de uma teoria social ou econômica específica”. A “falta de meios materiais” de quem ainda está preso no *apartheid social* deve-se ao “desejo doentio” dos criminosos que fizeram isso, e não “[à] natureza das coisas”. A boa vida do “diplomado de Oxford” custou suor ao “camponês egípcio” e aos povos “que mal têm o que vestir”, porque no século XX nobres filósofos ainda achavam natural a expropriação de outras pessoas, antes que elas pudessem “entender ou utilizar uma liberdade mais ampla” (ibidem). O início do texto de Berlin une meias verdades a sofismas imorais fundados no esquecimento com o qual se encobre a história dos massacres, como se os males passados não se perpetuassem nas prisões entupidas do presente. A partir daí é possível dizer que “um sacrifício não representa um acréscimo naquilo que está sendo sacrificado, ou seja, na liberdade individual, por maior que seja a necessidade moral de fazê-lo ou a compensação dele advinda”. Berlin ignora dívidas seculares, as liberdades sacrificadas ao luxo de quem hoje quer ter direitos intocáveis, embora saiba que a riqueza da minoria provém “da exploração da vasta maioria que não a possui” (ibidem).

O discurso de Berlin é conhecido, visa delimitar dois tipos de liberdade. Ele alega que dar poder ao Estado para ampliar a liberdade coletiva tende a resultar na redução do espaço no qual cada pessoa deve estar livre da interferência de governantes. No caso extremo, isso leva ao Estado totalitário – no qual o governo invade todas as esferas da vida

---

<sup>152</sup> Locke, um dos “filósofos dotados de visão otimista a respeito da natureza humana e na crença na possibilidade de harmonização dos interesses humanos” (Berlin, 1981, p. 139), endossava plenamente o roubo das terras indígenas, como se essas não tivessem donos.

peçoal. Berlin chama de *liberdade positiva* o desejo da comunidade de fazer escolhas que de algum modo cerceiam a vida individual além do mínimo necessário ao convívio social. Ele se opõe a regras destinadas a garantir a liberdade social para realizar algo em nome do bem comum, o que pode acabar em tirania. Em linguagem popular, Berlin está dizendo que ‘onde passa um boi, passa uma boiada’, por isso não se deve jamais abrir tal porteira. Para ele a sociedade deve contentar-se em assegurar a *liberdade negativa*, bastante parecida com o que Constant denominou de *liberdade dos modernos*, uma área reservada ao arbítrio dos indivíduos e livre de qualquer ingerência do Estado ou de outras pessoas. É o campo da autonomia individual, a liberdade de decidir acerca da própria vida, opções sobre as quais não se deve aceitar a intromissão do Estado.

Berlin tem razão em querer limitar o poder do Estado em relação aos direitos dos indivíduos. Após os horrores do nazifascismo, espera-se que nunca mais se permitam ataques tão cruéis e mortíferos à dignidade das pessoas e à liberdade humana. O que incomoda no seu discurso é ser mordaz só quanto aos danos que direitos coletivos excessivos causam à liberdade individual, enquanto minimiza tantos malefícios destruidores de coletividades que se originam na liberdade sem limite de indivíduos poderosos. Outra vez, as questões são: *liberdade para quem?* À custa de *quem?* E *para quê?* Por isso fiz a réplica do trecho no qual a mortandade produzida pelo imperialismo, colonialismo e escravidão é naturalizada, e usei termos fortes para qualificar tais passagens. Se tal linguagem parece excessiva, não é mais dura do que o padrão das expressões que ele dirige a adversários, falando em vulgaridade, fraude, perversidade, hipocrisia...

De qualquer forma é bom lembrar o retorno do fascismo em um mundo no qual quase todos os direitos coletivos já foram abolidos, com base na ideia de que se deve dar total liberdade para que cada pessoa busque o que julga melhor para si. Há sim problema grave no *quanto* se concede de liberdade *para* um fim, qualquer que seja o objetivo. Mas é fundamental perceber que isso se aplica aos dois lados. Não se deve tolerar um poder comunitário que oprima indivíduos. Porém tampouco é aceitável deixar que os propósitos egoístas das pessoas sobreponham-se à coletividade. A questão é onde está o ponto de equilíbrio, resposta ausente na litania de Berlin, e que eu também não ofereço. Revendo o dito popular sobre impedir a travessia do primeiro boi, talvez se devam estender a humanos os direitos que ativistas reclamam para os animais, de que eles merecem proteção, não confinamento e morte para o prazer de alguém, e precisam ser libertados. Pessoas também não são objetos

para o livre consumo por outras, mas a ganância individual irrefreada faz da maioria presa no *apartheid social* submissa manada de criaturas inferiores a muitos bichinhos de estimação.

A liberdade de cada pessoa *ser* como se sente melhor e fazer o que não é nocivo à sociedade merece completo resguardo. Já a liberdade de minúscula parcela *ter* muito além do supérfluo, acumulando riqueza sem função aquisitiva ou produtiva, mas convertida em poder político autopoiético, direcionado a obter mais riqueza e poder, é socialmente inaceitável. A liberdade em abusar do *ter* contém-se, por exemplo, com taxaçaõ fortemente progressiva, destinada a distribuir *justiça social* e prevenir a *desigualdade política*, sem ferir a liberdade pessoal para viver a vida como se deseja. Tal medida econômica favorece a liberdade *para* o Estado promover a ampliaçaõ da *cidadania ativa*, ou no mínimo, a inclusãõ de cada pessoa nos meios indispensáveis ao exercício efetivo da liberdade de escolha, como educaçaõ, saúde e previdência públicas. Graham (1986, p. 88-9) destaca que nenhum indivíduo existe de forma isolada, e daí extrai duas consequências, apoiado em Kant. Ele nota que impedir alguém de se autodeterminar é privar tal pessoa da autonomia moral que caracteriza o ser humano e o torna responsável pelo que faz. Porém, se assim justifico meu desejo de ser livre, “em bases igualmente kantianas devo estar preparado para *universalizar* essa pretensãõ”, e dar “a mesma importãncia à autonomia de qualquer outra criatura que tenha essas mesmas características”. Se a minha necessidade de livre-arbítrio é relevante como inseparável da minha humanidade, também a do outro é, “e não apenas importante” para ele, “mas importante *sans phrase*”, ou seja, valiosa por si. “Eu tenho a mesma razãõ em agir para preservar a autonomia em ambos os casos” (ibidem). Daqui se extraem motivos para limitar o que é concedido à esfera da liberdade individual:

Posso também ser parcialmente responsável pelo que qualquer outra pessoa faz: não só porque posso influenciar seu comportamento, por meios racionais ou não racionais de persuasãõ, mas também porque o que eu mesmo faço irá modificar o conjunto das alternativas disponíveis para ela (Graham, 1986, p. 89).

Como entãõ focar só na liberdade individual, relegando a questãõ social? Berlin (1981, p. 138) teima em desvincular os valores essenciais da democracia, indicados no lema revolucionário francês: “liberdade é liberdade, e não igualdade”, diz ele. Seu ensaio não ultrapassa a guarda

ferrenha das prerrogativas do indivíduo, de uma liberdade pessoal que em certos aspectos pouco se distingue do privilégio, ou caso se prefira a linguagem neoliberal, uma liberdade privatizada. Certo ou errado, isso tem sido insuficiente para barrar o renascimento de tentações totalitárias, sua meta original e centro da recusa em pensar a liberdade coletiva. Nele faltam maneiras de lidar com necessidades sociais cujo atendimento é capaz de proteger a liberdade de todas as pessoas, não só a da minoria oprimida. Por oprimirem, podem negar a liberdade para incluir quem a exploração sem freios marginalizou. Quando todo mundo tem *igual liberdade política* – pois “a satisfação que cada um procura é um valor último que, histórica e moralmente, tem igual direito de ser classificado entre os mais importantes interesses da humanidade” (idem, p. 166) –, as tiranias que desprezam esse bem universal sofrem uma resistência muito maior, e dificilmente são bem-sucedidas. Sua defesa da liberdade é negativa até nas condições: “se eu mutilo ou perco minha liberdade individual, de modo a reduzir o opróbrio de tal desigualdade e, desse modo, não amplio substancialmente a liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta da liberdade” (idem, p. 139). Concordo com a cláusula condicional restritiva, mas indago: e caso *sim*, e se aumento? É disso que cuidarei agora, sem tirar pedaços da liberdade de ninguém.

O Estado tem obrigação de fazer valer sua liberdade para incluir integralmente na associação política cada pessoa do povo. Senão, como recorda Berlin acerca da crítica de Lassale, o Estado vira mero “vigia noturno”, guarda da propriedade privada, um privilégio de pouca gente. A quem diga que o Estado cuida ainda da vida de cada pessoa, respondo que deve pôr nisso zelo igual ao recebido pelos bens materiais. Pessoas que não dispõem de moradia, alimento, amparo à saúde e de oportunidade justa para estudar, não estão com a vida protegida, e de fato, sequer são livres. O tema é muito amplo, então priorizo o ensino público, por tripla motivação. De um lado, porque a educação aumenta as chances de cada pessoa suprir suas necessidades. Assim, cumpre papel inclusivo também quanto ao morar, comer e conservar boas condições de vida. Ainda que minimamente, oportunidades iguais de aprendizado ajudam a diminuir desigualdades previamente existentes. Por outro lado, há cada vez mais tecnologias e saberes disponíveis no mundo moderno. Para poder tirar proveito deles o conhecimento básico requerido expande-se sem parar. É essencial cada cidadã e cidadão alcançar um nível de autossuficiência no manejo da informação, que lhes dê capacidade de continuar aprendendo e acompanhando a sociedade na qual vivem. Por fim, deficiências nos

pontos anteriores não devem afastar ninguém da *participação política*. Mas aprendizado gera autonomia em tarefas elementares como escrever e conseguir interpretar a escrita, o que difere bastante de ser teleguiado pela mídia corporativa. Aprender expande oportunidades de participar e perceber como o interesse de cada pessoa liga-se ao debate político.

A partir da contestação feita a Berlin, mais a defesa da educação como direito universal a ser provido pelo Estado, e especialmente, com base na abissal desigualdade socioeconômica visível no *apartheid social brasileiro*, defendo o tipo de liberdade *positiva* que ações afirmativas expressam. Como fiz em etapas anteriores, tomo o caso por seu caráter modelar, aqui por seu papel compensador, que o Estado tem o direito de estender a outras áreas, por exemplo: limitando a liberdade do poder das *massas monetárias*, desapropriando bens que não cumprem sua função social, determinando um tempo de serviço social a quem se forma em universidades públicas *etc.* São medidas que podem atingir liberdades *negativas* inerentes a *privilégios*, como no caso das ações afirmativas. O choque entre uma posição *privilegiada* e determinada liberdade *positiva* mostra-se segundo o que essa liberdade *faz* ao privilégio, e também pelo que *não faz* a quem o tem. Exponho o quadro com duas situações gerais. (a) A liberdade *positiva* não atinge liberdades pessoais de ninguém, mas apenas pretensões a direitos derivadas de reclames fundados em uma *igualdade inexistente*, isto é, na liberdade *negativa* que só quem está em posição superior de privilégio possui. (b) A liberdade *positiva* barra usos do capital, ou o acúmulo de propriedade privada, sem tirar a liberdade de ninguém *ser* ou de *fazer* o que deseja. Efetua isso, respectivamente, criando barreiras à influência da riqueza na política, ou desapropriando imóveis que não cumprem a função social. Não vou comentar o segundo tipo de direitos ligados à liberdade *positiva*, apenas exemplifico ambos: além de proibir doações de empresas a campanhas eleitorais, define-se um teto à doação que qualquer pessoa ou associação possa fazer com tal fim; ou ainda, aplicam-se impostos exponenciais a imóveis ociosos, rurais ou urbanos, consumando a desapropriação pela taxaço.

Interessa agora é um exemplo do primeiro tipo de limite que a liberdade coletiva impõe ao privilégio, através de cotas sociais no ensino superior público, debate antigo que não reconstruo em detalhes. Minha ênfase é na liberdade dos antigos, como a descreve Constant, cuja característica principal reside na liberdade para participação política em deliberações que obrigam toda a sociedade. Tal ideia liga-se à liberdade *positiva* de Berlin, e à liberdade *ativa* que Breyer (2006, p. 15) define

em termos de “partilha da autoridade soberana da nação entre o povo”. Embora sejam três noções distintas, emprego-as como equivalentes, seguindo Breyer, pois aqui importa o que elas compartilham: o povo participar do governo e decidir os rumos da comunidade. A liberdade *ativa* “envolve responsabilidade, participação e capacidade”, diz Breyer, salientando que informação e educação são instrumentos para participar de modo responsável (ibidem), daí meu foco nessa temática.

Pessoas que se opõem às cotas alegam que elas criam privilégio injusto, sem perceber o quanto contam com vantagens pelas quais nada fizeram, como as obras de Souza explicam repetidamente, quanto aos capitais sociais, culturais e simbólicos de que desfrutam as elites, além das regalias financeiras. Ainda assim, protestam que universidades são mantidas com o dinheiro de todas as pessoas, logo também o seu, e que não usar o critério da melhor nota é *favorecimento indevido*, uma limitação à liberdade e à igualdade. Ao contrário do texto de Berlin, os dois valores revolucionários unem-se na queixa meritocrática. As cotas ferem a liberdade de estudar em universidades públicas quando o Estado invoca ter liberdade para pensar em *coletividades desfavorecidas* e criar outras formas de avaliação. O retrato é sumário, porém fiel, e basta para o exame que segue.

Começo observando a notável contraposição entre *favorecimento indevido* e *coletividades desfavorecidas*. Eu escrevi, mas os termos não são escolhidos por mim aleatoriamente, eles relatam o que ocorre. As pessoas que nascem recebendo todo tipo de *favorecimento* do Estado de repente resolvem que nesse caso favorecer é injusto, nos outros, não. Quanto aos favores obtidos, indico vários deles ao longo do estudo. Os três poderes nas esferas municipal, estadual e federal atuam como filiais de uma fábrica de privilégios para gente rica, são partes da grande corporação chamada democracia, com cujas ações os donos do capital especulam. Há exceções, como também já observei. Às vezes, o controle do governo escapa à oligarquia, e acontecem tragédias como as políticas afirmativas, antes que se consiga armar um golpe. Em relação ao *apartheid social*, frisei com frequência que como os governos das elites ignoram tais pessoas, há séculos elas permanecem sendo a *gente desfavorecida*. Nesse sentido, a verdadeira desgraça está nos frequentes golpes de Estado, causando retrocessos sempre que surgem pequenas reduções nas desigualdades e na injustiça social.

Exatamente esse o ponto central à discussão: o fato de que cotas sociais no acesso às universidades públicas constituem uma quebra do

monopólio das elites a um dos caminhos que leva ao poder, na medida em que saber produz renda, e renda poder político. Mudanças pequenas, porém expressivas, porque não é só a pobreza que vai ao mundo rico. A via inversa, quando cada pessoa excluída volta todo dia à comunidade é igualmente empoderadora, significa que parte da informação exclusiva da gente rica escapa ao bloqueio e chega ao *apartheid*. Outras rupturas fundamentais ocorrem em paralelo. A camada privilegiada não só perde espaço como é forçada a conviver com as filhas e filhos da segregação, há interação em uma idade na qual nem todas as pessoas já solidificaram seus preconceitos, permitindo a algumas verem a injustiça das posições sociais. Abrem-se possibilidades de ganhos nos capitais financeiros e culturais, mas também nos sociais, por relações entre colegas que levam a experienciar “um ambiente educacional de diversidade racial” (Breyer, 2006, p. 83). Igualmente, desenvolve-se o capital simbólico, devido ao destaque que a universidade pode dar às pessoas, ponto que sobressai. Formam-se lideranças na vida acadêmica, gente excluída aprende a lutar politicamente, a decifrar opressões e modos de segregação. Desafiam-se as estruturas do poder no interior da universidade, que tampouco sabia conviver com o *apartheid*, estava acostumada a fazer dele somente objeto de estudo. A partir dela as lutas sociais ganham as ruas e incomodam os poderes estabelecidos. Dentro da universidade a polícia não pode bater como sempre faz nas periferias e morros, embora a truculência dos porões da ditadura tenha ressurgido com bombas de gás, processos contra professoras e professores, e até a perseguição trágica a um reitor com práticas de *lawfare*. É parte da luta aprender a enfrentar a opressão de forma unida, bater-se com os setores conservadores da universidade, com elites avessas às transformações, contra o racismo, machismo e todas as discriminações institucionais. A academia dá às pessoas mais que conhecimento formal: prepara para a ação política. Em geral, em proveito próprio, mas há quem lute pela coletividade.

Não se trata de visão romântica do meio acadêmico. Sem dúvida, há lideranças atuantes em favelas, nas periferias urbanas e rurais, como comprovam sentenças de execução política de Chico Mendes a Marielle Franco. Mas a universidade simultaneamente agrega, protege, e de certo modo legitima lutas que do lado de fora são desprezadas, reprimidas e silenciadas. Mesmo sem aparecer nas mídias corporativas, esses embates chegam a lares da elite em primeira mão, pois tanto as salas de aula quanto os diretórios estudantis viraram um campo de enfrentamento. Por que ‘nunca antes nesse país’ alguém falou em escola sem partido, e de

súbito isso virou prioridade reacionária nacional? O meio universitário contagia, dissemina atitudes, embora seja difícil avaliar a intensidade dos impactos. Mas o sinal desses efeitos é quererem criar a escola do partido único, instituir leis de censura acadêmica, intimar o magistério superior a dar explicações em delegacias de patrulha ideológica.

O estrago está feito, o golpe elitista do *impeachment* foi incapaz de revertê-lo, daí tentarem introduzir a cobrança no ensino público superior, cujo marco democrático é a gratuidade. Dizem que será só para quem pode pagar, mas isso é semear a desigualdade para gradativamente reconverter tais espaços em monopólio de gente histórica e socialmente *favorecida*, para impedir o *apartheid social brasileiro* de mostrar a sua cara. Querem restaurar o *cartel do conhecimento*, não concorrer com a gente *desfavorecida* em condições de igualdade. Pesquisas provam que resultados acadêmicos de pessoas beneficiadas por ações afirmativas nada devem aos de quem frequentou as melhores escolas particulares do Brasil, exceto em ciências exatas, onde a fraca formação em matemática do ensino médio público provoca desempenho inferior<sup>153</sup>. Porém essa deficiência serve para exigir melhores salários para o magistério público do ensino médio, visando aproximar as escolas públicas das particulares.

O mecanismo de cotas sociais em universidades evidencia quanto o discurso meritocrático funciona como artifício para ocultar privilégios. Conforme dito antes, ações afirmativas levam ao choque entre a posição *privilegiada* e a liberdade *positiva* das cotas. Setores sociais *favorecidos* reclamam que tais políticas contrariam a liberdade – liberdade *negativa*, segundo Berlin – pois o Estado indevidamente interfere no que podem fazer. A falha do discurso, da gente *privilegiada* e de Berlin, é apoiar-se em uma *igualdade inexistente* para exigir igual proteção à *liberdade exclusiva* das camadas *favorecidas*, isto é, disfarça-se o privilégio como direito universal. Ao se apontar a situação desigual que impede pessoas do *apartheid* de concorrer em paridade de condições com quem estudou em boas escolas, alegam que isso é um *efeito particular* do exercício da liberdade *negativa*, sem perceber ou confessar o que tal ideia representa: que desde o início essa liberdade *negativa* é própria de quem pertence a estratos *favorecidos*, para os quais o *efeito particular* é um universal. E de modo inverso, o sistema de cotas oferece o suposto direito universal

---

<sup>153</sup> “Estudo da Folha aponta que estudantes cotistas têm bom desempenho na universidade”. Acesso em 01/08/2018. Disponível em: <<http://www.andifes.org.br/estudo-da-folha-aponta-que-estudantes-cotistas-tem-bom-desempenho-na-universidade/>>

da liberdade *negativa* às pessoas *desfavorecidas*, como *efeito particular*, que as inclui no mundo dos privilégios, ainda que minimamente.

Dáí “distinguir entre políticas de exclusão e inclusão” (Ginsburg, *in* Breyer, 2006, p. 78), como frisei antes (no item *a* da seção 3.3). Existem duas razões decisivas para aceitar a função *compensatória* das ações afirmativas, que a meu ver autorizam invadir a liberdade *negativa* de Berlin e servem de resposta ao seu discurso. O primeiro motivo sugeri acima, em réplica ao condicional negativo, sobre mutilar a liberdade de alguém sem que outra pessoa tenha a sua ampliada. Abrir as portas da universidade a milhares de pessoas presas na pobreza gera enorme aumento na liberdade delas. A segunda razão atinge frontalmente a irrelevância atribuída por Berlin às fontes históricas das desigualdades atuais, circunstâncias injustas e imorais, diz ele, mas estranhas ao valor da liberdade. No caso das cotas, “um sacrifício” resulta em “um acréscimo naquilo que está sendo sacrificado”, ao contrário do que diz Berlin (1981, p. 138). Mas como se trata de uma *compensação*, os que antes sofreram agora recebem o benefício, e quem lucrou com o abuso dessa vez entra com o sacrifício. Não se deve ignorar o *status* de cada pessoa, *privilégio* ou *apartheid social*. A “reivindicação de discriminação passada contra minorias pode justificar esforços especiais para ajudar membros dessas minorias atualmente”, defende Breyer (2006, p. 79) em relação à escravidão. No Brasil tal fardo recai sobre a maioria do povo, a quem se precisa dar *liberdade ativa*. Sem ela, não há justiça social, não se trazem as *massas excluídas* para a *cidadania ativa*, e a proposta da gestão democrática baseada em *assembleias horizontais* é obstruída. Quando pessoas do *apartheid* chegam à universidade, abre-se uma porta entre os dois lados.

### 4.3. Democracia descentralizada – um esboço normativo

[A] democracia moderna é seguramente baseada na aceitação quase religiosa do Estado-nação. Mas a globalização não é. O capital líquido não é. Assim, muito embora o capital precise dos poderes coercivos do Estado-nação para derrubar revoltas nas dependências de empregados, essa situação assegura que nenhuma nação individual pode opor-se à globalização corporativa por conta própria.

**Arundhati Roy**, *Public Power in the age of empire*.

Desde que foi arquitetada a democracia representativa tem sido uma farsa que as elites usam para garantir seu domínio sobre a maioria.

Penso que essa frase resume a ideia que repito desde a introdução, e que retrata a realidade. Adverti que o simples uso de métodos democráticos de decisão é insuficiente para governos serem democracias. Aliás, ao falar da possível estranheza do termo *democracia primitiva*, na seção em que examinei ideias de Clastres sobre povos considerados atrasados, lembrei a forma bem-humorada com que Graeber questiona a invenção da democracia pelos gregos, como se ninguém antes tivesse pensado em “reunir os membros da sua comunidade para tomar decisões conjuntas dando a toda gente igual direito de falar”. Acho espantoso rir disso sem perceber que na democracia atual ninguém se reúne, não há deliberação conjunta e apenas algumas pessoas falam por todas.

Um ponto que talvez chame a atenção é que eu não me dediquei à análise de nenhum grande sistema normativo, como a teoria da justiça de Rawls (1981), e agora traço um esboço organizando diretrizes para uma *democracia apresentativa*. Um projeto que não vai aos detalhes pode ser visto como modo de fugir às dificuldades, alegando que serão resolvidas depois. Não é a minha intenção. Espero oferecer um sistema que embora somente delineado seja consistente, mesmo sem especificar em minúcias o seu funcionamento. Não projetar o modelo dificultaria a compreensão de noções que uso em diversos momentos, colhidas em várias autoras e autores. Seria desrespeito discutir em algumas folhas obras das quais me sirvo e ver aí completude normativa. O propósito é indicar como se pode pensar a *democracia apresentativa*, construída de baixo para cima, pondo o *dêmos* na posição mais alta, no controle do *crátos*, dando às pessoas igual direito de expressão e decisão quando se reúnem para governar. O que faço a seguir é articular tais ideias<sup>154</sup>.

Num país em que se rasgam votos com tanta frequência, para impor o interesse das elites, é tolice crer que tais facções golpistas irão ceder ao povo o direito de autogoverno. Nesse sentido, tal proposta está distante de qualquer viabilidade prática no presente – é mera utopia. Mas pensar é preciso. Além disso, como se verá na seção seguinte, essas ideias servem também para conduzir as lutas contra a opressão. De fato, muitas delas surgem com movimentos sociais ligados à defesa do meio ambiente e outras causas populares, como formas de enfrentar as forças que criam a miséria humana. Esses grupos de ativismo político recusam o velho formato da associação hierárquica, verticalizada, com chefes e gente subordinada, que recria em suas estruturas o modo de dominação

---

<sup>154</sup> Conforme a segunda meta da tese, vista na introdução: “repensar as estruturas e conceitos da *representação política*, partindo dos princípios da *descentralização* e *horizontalidade*”.

oligárquico. Não se constrói um mundo novo reproduzindo o antigo. Daí a noção de que a maneira de organizar a luta popular deve expressar o objetivo ao qual se quer chegar, deve mostrar a figura ideal pretendida, isto é, *prefigurar*. Para defender a *igualdade política efetiva*, que dá a todas e todos *iguais direitos*, tal igualdade deve existir desde o início. Assim, a *horizontalidade* é princípio básico: onde todas as pessoas são *iguais politicamente*, nenhuma está acima da outra, noção que fornece substância ao ideal normativo da *igualdade política* e orienta os demais preceitos. A esse objetivo liga-se a *descentralização política*, visando dar a cada pessoa igual possibilidade de influência nas decisões coletivas. Centralizar e concentrar o poder em algum lugar impede de fato que o povo se encontre para decidir, devido à extensão territorial e tamanho populacional, velhos pretextos na defesa de uma representação política *excludente*, na qual desde o começo as pessoas devem renunciar à possibilidade de *deliberação conjunta*, conforme visto anteriormente. Penso aqui em *descentralizar* a formação da vontade, e não em metas de descentralização administrativa, que “supõem que os governos locais teriam autonomia para decidir sobre suas próprias políticas públicas e a destinação de seus recursos fiscais” (Arretche; Vazquez; Gomes, 2012. p. 32). A unidade federativa é tema vasto demais num esboço. Liga-se à “normatização, financiamento e execução. Diferentes combinações de distribuição dessas três funções podem estar na base de distintos sistemas de regulação dos governos locais [...]” (idem, p. 61). Vejo aí pautas a serem tratadas pela própria *democracia apresentativa*.

*Descentralizar* não é defender o comunitarismo ou universalismo. Ideais libertários e comunais como os de Bookchin planejam atenuar confrontos entre povos, vislumbram o fim das nações, mas carecem de dispositivos que detenham eventuais explorações. A abordagem inversa da gestão mundial única, de um centralismo superior ao hoje existente, equivale a querer saltar pisando em areia movediça, pois a representação política atual é um atoleiro de onde não saem os interesses da maioria. “Às ilusões de uma ética global, de uma sociedade civil global e de outros sonhos cosmopolitas impedem-nos de reconhecer que no campo das relações internacionais só se pode contar com acordos prudentiais”, diz Mouffe (2013, p. 23), discordando de uma democracia cosmopolita num mundo multipolar. Atenta à política como conflito, Mouffe chega a prognóstico demasiado duro, ou terminologicamente restrito, a meu ver.

Em vez da democracia cosmopolita em termos de governo global unificado, penso no acordo de nações pela *igualdade política* interior em

paridade de direitos com a igualdade do restante da humanidade, em oposição ao colonialismo global. No confederalismo de Bookchin e Öcalan há problemas próprios de otimismo excessivo, como talvez também na visão que apresento. Nas ideias deles e de Mouffe não há mecanismo para frear o neocolonialismo, nem eu sugiro solução. Otimista ou não, a *horizontalidade* no governo do povo é ampliável à democracia entre nações. Recorrendo a *mandatos imperativos*, aliás, característicos dos cargos diplomáticos, decisões sobre temas globais, como meio ambiente, fome, comércio *etc.*, trariam obrigação semelhante à de âmbito nacional. A insuficiência dos organismos internacionais é palpável. Já a democracia representativa é regime que ruiu mesmo em países ricos, “está afetando gravemente suas próprias maiorias”. Porém sua inaptidão estende-se não apenas às vidas sob sua alçada, seus vícios seguem “empurrando quatro quintos da humanidade para uma situação desesperada, na qual dificilmente se poderão impedir fenômenos próximos ao ecocídio colonialista, num roteiro semelhante a um *apartheid* universal” (Casanova, 1995, p. 45). Voltarei a alguns desses aspectos ao falar sobre a proporcionalidade, e na seção ulterior.

*Descentralizar* é inverter a pirâmide de poder, passando a base para cima, de modo a deixar a autoridade central simbolizada pelo ápice na posição inferior, abaixo do povo, a fonte de legitimação do poder. A imagem invertida tem no topo uma linha *horizontal*, pondo cada pessoa participante dessa ordem política no mesmo nível, exibindo a *igualdade política* dos membros da sociedade. Embora seja evidente pelo já dito, saliento que o desenho inclui a *gente desfavorecida* – as pessoas presas no *apartheid social* – no mesmo plano que as elites econômicas. Isso não implica confiscar nenhum bem material, mas dificulta a conversão do capital em poder político. Além disso, como já comentei, forçaria os *lobbies* corporativos a disseminar seus gastos por toda a sociedade, para conseguir alterar as escolhas públicas. A relação entre poder político e o capitalismo obviamente não é tão simples, e será examinada à frente. O ponto essencial aqui é não permitir que a maior ou menor capacidade de uma pessoa – em talento, força, esforço, mérito *etc.* – coloque seus interesses acima ou abaixo dos de outras pessoas, como se as diferenças subjetivas justificassem estabelecer a desigualdade política permanente.

Se todas as pessoas estão no mesmo nível político superior, o que fica abaixo delas na estrutura piramidal? Como organizar instâncias de poder abrangentes, visando a unidade política? Para que as vontades dispersas interajam, há *mandatos imperativos* no legislativo, e no poder

executivo tem-se o *voto direto* em quem administra planos de governo, com *metas coletivamente elaboradas*. Nos dois casos pode-se reclamar a responsabilização<sup>155</sup>, se houver desvio do teor do mandato ou das metas. *Mandatos imperativos* há muito tempo são estigmatizados como traços arcaicos de sociedades estamentais, em que grupos eram representados, não pessoas. O representante recebe a delegação para expressar vontades da qual é portador, e não um intérprete com poder ilimitado para decidir como quiser no lugar de quem o nomeou. Pitkin (1967) discute o tema no capítulo *A controvérsia da independência do mandato*, exame que não cabe aqui. Althusius (2003) usa o *mandato imperativo* amplamente, para transmitir a vontade do povo e controlar a ação dos governantes<sup>156</sup>. Recorde-se a noção presente na *democracia primitiva*: “Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce” (Clastres, 2014, p. 142), o que se insere no contexto de como evitar o domínio de uma ou algumas pessoas sobre a maioria. Isso sugere a repartição do poder em uma antiga forma de *horizontalidade*.

Penso que normas sobre os mandatos devem ser decisão coletiva. Prefiro lembrar pontos em defesa deles, já que são tão contestados<sup>157</sup>. A representação individual torna-se dominante após a Revolução Francesa, quando nos Estados Gerais o povo exige voto igual para os membros da assembleia, e não a votação separada por castas, que sempre levava à vitória da nobreza e clero contra o povo. O *mandato imperativo* tem fim exatamente ao remover a distorção, quando o modelo passa a favorecer a maioria popular. Dar voto individual às pessoas com igualdade não requer mudar o tipo de mandato, como se fez ao criar a democracia representativa. A alteração não ampliou a participação do povo no poder, é mais provável que tenha sido uma forma de afastá-lo, e assegurar que apenas gente rica continuasse mandando, como observei com apoio em Beard (1966) sobre os redatores da Constituição de 1787 nos EUA, e não foi muito diferente em outros países. Tal mudança uniu a burguesia à riqueza hereditária, sem abrir as portas da assembleia ao povo. A ocupação das cadeiras da Câmara Federal no Brasil aponta isso

<sup>155</sup> Com *accountability*, a “ação geral e a posteriori de controle e sobre o efeito que daí deriva de responsabilização” (Bobbio, 1998, p. 1105), ou com *recall* político (que explico a seguir).

<sup>156</sup> Estudo tais ideias em *Representação política em Althusius e Hobbes* (Michel-Muniz, 2012).

<sup>157</sup> “O mandato imperativo foi golpeado por todos os anátemas. Em direito civil, seria algo monstruoso que o mandante tivesse menos autoridade que o mandatário; em política, é totalmente o oposto. Aqui, o mandatário torna-se juiz e árbitro dos interesses de seu mandante. O que é ortodoxo segundo o código, é herético na ordem das ideias constitucionais: é uma das mil anomalias do espírito humano. [...] Quanto à duração do mandato, revogável à vontade em direito civil, ela é, em política, independente da vontade do eleitor” (Proudhon, 2014, p. 94-5).

na bancada *BBB* – Boi, Bala e Bíblia: ‘nobreza’ latifundiária e guerreira, associada ao clero. O dinheiro burguês ocupa outros tantos assentos, e os votos que faltam o poder financeiro compra. Como também já disse antes, o *lobby* – eufemismo para relações promíscuas – custa menos se lhe bastam 257 votos numa casa e 42 na outra, sem percorrer cada município e comprar todo o povo. Rejeitou-se o *mandato imperativo* por ser elitista e limitar a deliberação. Agora existe a fidelidade partidária a partidos políticos oligárquicos atuantes em Parlamentos, que decidem em gabinetes fechados como devem votar representantes políticos.

O uso do *mandato imperativo* independe da ligação histórica com grupos fixos, predeterminados, que enrijecem as identidades. Não visa “[complementar] certo individualismo mediante a noção de direitos de grupo”, onde “o ‘grupo’ ou a ‘comunidade’ funcionam como um sujeito unificado”, pois concordo com Butler (2016, p. 208) que tais unidades contrariam o respeito à diversidade. Tampouco emprego esses mandatos para favorecer o *localismo* ou regionalismo. O intuito é tornar o poder acessível às pessoas, para que elas deliberem onde moram, adaptando a estrutura preexistente, como Câmaras Municipais, ginásios esportivos e escolas públicas. Como acima foi dito, não é um método de autogestão comunitária antifederativo, mas de federativismo pleno, no qual cada uma das partes tem voz. Conforme se verá à frente, busca ainda reduzir o peso das grandes cidades na união, ao consultar vontades e interesses de toda a nação. A proeminência da densidade demográfica é vista como natural, embora aqui também se possa detectar ditadura da maioria, uma imposição majoritária que se serve do adensamento urbano para tirar dos demais aquilo de que necessita. O símbolo da pirâmide adapta-se mal à democracia representativa centralizada. A imagem de uma cordilheira adequa-se melhor: picos notáveis correspondem às metrópoles, cumes inferiores às capitais regionais, e a planície circundante às milhares de cidades pequenas e núcleos rurais. Invertendo a montanha a altura não some, vira profundidade, cada linha vertical une-se às outras em igual nível horizontal para formar a base, que contém cada ponto dessa união.

Há várias razões em prol da imperatividade. Destaca-se o fato de que nela *não* se representa a vontade coletiva, que não pode mesmo ser representada, notava Rousseau, mas em vez disso delega-se a uma ou mais pessoas a tarefa de levar decisões coletivas a *instâncias inferiores*. Por que *inferiores*, se as assembleias seguintes, sejam lá quantos forem os níveis da estrutura (local, municipal, estadual e federal, por exemplo), abrangem extensão territorial e populacional maior? A resposta parece

simples: porque quem decide é o povo em *igualdade política*, a linha *horizontal* que está *sobre* a pirâmide. O que essas instâncias sucessivas fazem é dar unidade à vontade, elas não criam uma vontade do nada. Se não for possível ajustar ou harmonizar as instruções recebidas, dentro da margem de negociação concedida à delegação, então se verificam quais os encaminhamentos preponderantes, e as delegadas e delegados voltam as suas bases para ver o que aí se decide sobre as opções que tiveram a preferência da maioria. É um processo de obtenção de consenso, que dá preferência à negociação e criação conjunta de soluções, e não à usual imposição de votações majoritárias, embora não se descarte tal recurso. Deixei de lado teorias da democracia deliberativa, não a deliberação em si, por isso expus antes algumas diferenças de método. Ao estudar os movimentos sociais na próxima seção voltarei ao tema.

As objeções a tal dinâmica são múltiplas. Primeiro, que pode ser virtualmente interminável. Decidir quantas fases haverá como parte das regras do jogo é também uma escolha coletiva. Eu imagino apenas um retorno para afinar ideias na primeira instância agregadora, analisar opções disponíveis, fazer alguma substituição na delegação, se preciso, e encaminhar solução que contemple a maioria. Instâncias mais amplas, como a federal, talvez peçam dois ou três passos. Se houver bloqueio<sup>158</sup>, etapas adicionais de negociação. Uma segunda objeção é provocar deslocamentos contínuos: com certeza, mas não penso que com custos maiores do que se gasta hoje com a farsa da representação, ao contrário, muito abaixo disso. Em terceiro lugar, falta tempo às pessoas comuns, elas precisam ganhar a vida. Só gente rica, dona da própria agenda, iria a reuniões, ou viajaria. Resolve-se isso com encontros em fins de semana, ou trocando feriados aleatórios, como os religiosos, por feriados de ação política, nas quartas-feiras, a cada quinze dias. A pessoa poderia pedir cinco folgas anuais para assumir *mandatos imperativos*, como quem sai para doar sangue ou participar de um júri. Números hipotéticos, meras sugestões. A *rotatividade* é premissa fundamental, para evitar os vícios da representação profissional atual, ninguém seria sobrecarregado com viagens excessivas. Haveria diárias sem luxo, talvez pagamento à pessoa equivalente a um dia da sua renda mensal, com um teto baseado no

---

<sup>158</sup> “Um bloqueio não é um voto ‘não’. É mais parecido com um veto”. É algo que alguma pessoa vê como “*violando os princípios fundamentais de unidade ou o propósito de existência do grupo*” (Graeber, 2015, p. 213). Não é tática de obstrução, envolve a responsabilidade do mandato (*accountability*). “Na linguagem do Occupy, um bloqueio tem que se basear em “uma colocação moral, ética ou relativa à segurança que seja tão forte que você consideraria deixar o movimento caso a proposta siga adiante” (ibidem).

salário mínimo. Pode-se compensar ainda quem emprega a pessoa, para nenhum dos lados perder devido ao *comum*. São detalhes, a meu ver. Uma quarta dificuldade refuta o que eu disse, agravando o problema: existiriam sempre assuntos demasiados a resolver, trabalho ininterrupto. Não parece, com projetos criando ‘o dia do astronauta’, dando nome a ruas, mudando nomes existentes, ou pelos infundáveis discursos em plenário enquanto a plateia aprecia pornografia no celular ou navega nas redes sociais. Hipótese, aqui, só a homenagem ao astronauta, o restante é fato, uma política na qual se paga para representantes viverem no mundo da lua. Na Câmara Federal há sessões apenas de terça-feira à tarde à quinta-feira de manhã, quase sempre do modo acima descrito. É bom lembrar ainda que reuniões virtuais permitem encaminhar estágios iniciais de acordos, cada município tendo salas próprias para isso.

Passo agora a objeções aparentemente graves. Já falei sobre elas, mas não custa lembrá-las. Em quinto lugar, diz-se que assuntos políticos são complexos, pedem formação especial, representantes profissionais habituados à máquina administrativa. A qualificação superior foi engodo usado para afastar o povo da representação política e deixar o poder nas mãos da oligarquia. Nunca se demonstrou que tão profundo saber seja usado em favor do povo, e ultimamente, sequer em prol do país. Com as informações pertinentes devidamente debatidas, e verificadas as opções disponíveis de ação, a maioria das pessoas é capaz de escolhas adequadas sobre o que favorece ou não interesses *comuns*. É boa ideia oferecer excelente educação a *todo mundo*, mas isso não acontece pela simples razão de *todo mundo* não participar de decisões que atingem *todo mundo*. Quanto a existirem políticos profissionais, há poucas coisas mais opostas à democracia e à *igualdade política*, isso tem origem na teoria da representação política sem povo. “A política acaba controlada pelas elites, parecem acreditar os teóricos conservadores, e não há razão em preferir às piedosas elites de esquerda que fingem a representação democrática, em vez das forças de direita mais honestas sobre seu elitismo” (Hardt; Negri, 2017. p. 31). A fortuna atual gasta em cargos de confiança poderia ser empregada para pagar pareceres de especialistas e consultorias, conforme as necessidades, garantido o espaço para o contraditório, de modo a obter várias visões sobre o que se precisa decidir. Um sexto e sério obstáculo é que existem questões nas quais o conflito de interesses é permanente, e um método que dependa de milhares ou mesmo milhões de pessoas chegarem a um acordo sugere mais que utopia, seria uma ficção sem sentido, desvario. Deixo

problemas negativos de fora, como as obras que cidades recusam, porque me parece que se esse é o caso, outras soluções precisam ser buscadas. Se ninguém quer ser vizinho de um lixão municipal, deve-se rever o consumo pessoal e a liberação de produtos prejudiciais ao meio ambiente. A construção de prisões é outro exemplo de confronto entre populações e governos. Novamente, se ninguém as quer, talvez se deva interromper a criação de *gente excluída*, jogada no *apartheid social*. Na Holanda, prisões estão sendo fechadas por estarem vazias, não há clientes, ao contrário dos EUA e do Brasil, onde viraram um negócio terceirizado que se fomenta continuamente. Isso sim é loucura. Mas e o que cidades desejam, como hospitais ou universidade pública? Como decidir onde instalá-los, se o poder estiver distribuído em milhares de municípios? Uma vez que recursos financeiros são finitos e escassos, e há tantos locais desassistidos, qual atender primeiro? Haveria acordo? Não sei responder, nem sei se o parecer de especialistas bastaria num caso assim, pois a maior parte das decisões é política, não técnica. De qualquer modo não imagino que o modelo faça desaparecer as causas de atritos entre seres humanos, e sim que possa dar a todas as pessoas direito a ter voz naquilo que lhes interessa.

Outro conflito duradouro, que mencionei anteriormente, opõe capital e trabalho. Depois examino se uma *democracia representativa* desse feitio conseguiria existir em um mundo dominado pela lógica do capitalismo, com suas servis democracias capitalistas. O ponto aqui é a suposição de que o interesse do trabalho estando em maioria nas assembleias, aprovaria sucessivas leis contra as empresas, bancos e o próprio Mercado, levando o sistema à ruptura e falência. Por exemplo, aumentando cada vez mais impostos sobre os lucros, ampliando direitos trabalhistas, férias *etc.* Haveria desinvestimento e fuga de capitais, até a quebra geral. De fato, pode haver colapsos bancários, o último ocorreu em 2008. Não foi o povo quem provocou, mas ele ainda está pagando a conta, como sempre, não as elites mundiais que causaram a crise. Não tenho resposta para tal hipótese também, mas prefiro não supor que o povo é preguiçoso e imbecil, e que a evolução política contradiz o rumo da biológica. Não acredito que se precise viver na servidão, forçado ao trabalho para o lucro extorsivo do 1% que controla a riqueza do planeta, como ocorre nas democracias representativas oligárquicas.

Há uma objeção antiga de Mill, que discuti ao analisar o princípio da maioria, que se liga à possibilidade de a maioria oprimir a minoria. A ideia dele da tirania do povo contra a *classe favorecida* é preconceito

classista que nega *privilégios* acumulados. Mill (1995, p. 84-7) acha que inverter o arranjo político e fazer justiça a quem leva a sociedade nas costas é agir “para benefício imaginário das massas”, gente que não sabe poupar. Simulando imparcialidade, diz haver “duas inclinações más em causa, a de preferir alguém os seus próprios interesses egoístas aos que partilha com outras pessoas, e os interesses imediatos e diretos aos indiretos e afastados” (ibidem). Não é o poder em geral que o aflige, ao falar em monarquias e aristocracias, seu alvo é o governo representativo. O objetivo surge no final: Mill não quer a classe trabalhadora superando o poder político do capital, mas uma democracia representativa na qual a minoria tenha tantos assentos no Parlamento quanto a maioria. O cerne da objeção, que ataca a *democracia apresentativa* aqui proposta, é que o povo no poder seria egoísta e imediatista, ignorando interesses gerais de longo alcance da nação. Como já dito, é o que a elite faz, mas com plano durável para explorar as massas. Só quando o povo puder planejar como empregar o fruto do trabalho, sem temer, sem golpes na democracia, será possível ver se é sábio. Os donos do capital mostram é rapacidade.

Como a forma dominante da república é definida pela propriedade, a multidão, na medida em que se caracteriza pela pobreza, opõe-se a ela. [...] A propriedade privada cria subjetividades que são ao mesmo tempo individuais (em sua mútua competição) e unificadas como classe para preservar sua propriedade (contra os pobres). [...] A produtividade é o que transforma a multidão dos pobres numa real e efetiva ameaça à república da propriedade (Hardt; Negri, 2016, p. 55-6).

Incomoda nessa *democracia apresentativa*, obrigando a retrucar criativamente quanto às deficiências, não é ela ser sistema imperfeito, como qualquer outro. Assusta propor democracia *radical*, como *governo do povo*<sup>159</sup> sem as artimanhas que transmutam a proteção à minoria em opressão à maioria. A *igualdade política delimitada* da *horizontalidade* de *assembleias inclusivas* recusa dois princípios insatisfatórios. Em vez de ‘nenhuma taxação sem representação’, pleiteia *nenhuma taxação sem participação*. E *uma presença, uma vontade*, não ‘uma cabeça, um voto’. Participar na formação da vontade coletiva é um direito; onde o

---

<sup>159</sup> Também divergi de Miguel (2014), que opõe governo e povo, e sugeri consequências alternativas: que ou se reconhece não existir democracia (1.4.a1); ou então que se precisa ver a *democracia como forma de luta contra o governo* (1.4.a2), que é o assunto da próxima seção.

povo quer governar, um dever. Mas não se força ninguém a ser livre. Quem quiser renuncia ao direito, o que equivale a transferir a outras pessoas a tarefa. Porém não se trata de renúncia e transferência absoluta, típica do mandato hobbesiano, ou periodicamente irrevogável, como na democracia representativa<sup>160</sup>. Nos dois casos, quem representa tem autonomia em relação às pessoas representadas. Ao contrário das urnas, a participação efetiva é porta aberta para qualquer pessoa manifestar sua opinião. “Necessitamos tomar consciência de que inclusive as aldeias e os bairros urbanos requerem estruturas confederadas. Todas as áreas da sociedade necessitam estar abertas à autoadministração, todos os seus níveis necessitam ser livres para participar” (Öcalan, 2016, p. 31).

Questão relevante é como fica o equilíbrio dos poderes. Quanto à existência de duas casas, Câmara e Senado, não vejo necessidade. Penso que o próprio processo consultivo, com idas e vindas, dilata o tempo das decisões e previne a precipitação. Montar um senado com representação política tradicional, no qual representantes do capital de cada parte da união fariam contrapeso à vontade popular, seria inserir no modelo a semente da sua destruição<sup>161</sup>. Isso aniquilaria a inversão da estrutura de poder. Na melhor hipótese haveria giro de noventa graus na pirâmide, ficando povo e capital lado a lado, como na proposta anti-igualitária de Mill. Se uma casa pudesse barrar a outra, o impasse seria permanente. Deixar o desempate para o poder executivo contraria a ideia de que esse apenas executa planos de governo coletivamente elaborados, estando sujeito à responsabilização (*recall*<sup>162</sup>) caso descumpra as metas previstas sem justificativa adequada. Projetos de governo são definidos antes das votações majoritárias que escolhem gestoras *ou* gestores<sup>163</sup>. Um senado paralelo obstruiria a própria concepção dos rumos que o povo deseja dar ao governo. Votar em ocupantes de cargos executivos é escolher pessoas

<sup>160</sup> Debati os artificios do *Leviatã* na mistura de renúncia e transferência em *A representação política em Althusius e Hobbes* (Michel-Muniz, 2012, p. 119-23).

<sup>161</sup> O senado costuma ser visto como o elemento aristocrático na representação política.

<sup>162</sup> Em teoria política, *recall* é o poder de tirar o mandato de representantes políticos, quando deixam de fazer aquilo que deveriam, independente de haver ou não crime, bastando para tanto acordo majoritário justificado sobre a insatisfação quanto ao desempenho.

<sup>163</sup> Pensando em dar fim ao patriarcado, segundo a crítica de Öcalan (2016) em *Confederalismo democrático*, trata-se de gestoras e gestores, isto é, em cada função executiva há sempre uma mulher e um homem, que compartilham o encargo e tomam decisões conjuntas. Ver também: “Democratic Autonomy in Rojava”. Acessos em 04/08/18. Disponível em: <<http://newcompass.net/articles/revolution-rojava>>. E ainda: “David Graeber: ‘En Rojava saben que no te puedes librar del capitalismo si no te libras antes del patriarcado’”. Disponível em: <<https://www.elsaltodiario.com/rojava/david-graeber-entrevista-revolucion-kurda-rojava-feminismo-capitalismo-deuda>>.

e modos de realizar objetivos previamente definidos, ligando a pessoa eleita às promessas feitas, com responsabilização. Assim, as assembleias populares controlam o rumo político, mas devem acatar o resultado das votações acerca da forma preferida pela maioria para alcançar tais fins, de jeito que mesmo quem não quer participar da formação da vontade tem voz sobre como efetivá-la.

Quanto ao poder judiciário, preserva-se a sua autonomia, mas tal como em outros cargos públicos, não há imunidades ou superioridade de *status*, nem a possibilidade de desacato a ninguém. Só existe desrespeito à lei, que é expressão da vontade popular. Juízas e juizes que contrariam legislações estão sujeitos a processo como qualquer cidadã ou cidadão. O tribunal é que não pode sofrer ofensa, não quem ali só ocupa um lugar devido a concurso público. O fim primordial do sistema é a reparação e justiça social, não punição e aprisionamento massivo. Há duas ressalvas interligadas. Existe controle externo no judiciário, contra a impunidade e corporativismo. Além disso, causas sobre mandatos nos três poderes têm como instância superior corte rotativa reunindo *mandatos especiais*<sup>164</sup>. Tais aspectos não decorrem das críticas ao golpismo da justiça nacional, mas da *democracia apresentativa* em si, e alinham-se ao *poder popular*. Permitir a quem não tem mandato (imperativo ou eletivo) determinar o destino de pessoas escolhidas pelo povo é introduzir uma oligarquia na *igualdade política*, destruindo a eficácia da *democracia apresentativa*.

Outro ponto é a proporcionalidade usada. Referi antes métodos da democracia representativa que lidam com a relação entre pessoas e mandatos: priorizam certos aspectos e rebaixam outros. Com o *mandato imperativo* ocorre o mesmo. O lugar tem precedência sobre a quantidade de pessoas que nele vive. A opção contrária favoreceria grandes núcleos urbanos. Pode-se alegar que anulo a *igualdade política* das pessoas, num elitismo às avessas, no qual gente afastada de metrópoles capitalistas torna-se mais igual que o restante dos iguais. Tal deformação já existe na Câmara Federal, mas seria bastante acentuada. Penso a *democracia apresentativa* como sistema federativo e ecológico. Quanto à primeira faceta, a cada unidade federativa corresponde uma quota de delegadas e delegados, relativa ao tamanho da sua população, por exemplo, de três a seis mandatos, conforme o número de pessoas seja pequeno, médio ou grande. Escala mais ampla é possível, do minúsculo ao gigantismo das

---

<sup>164</sup> São *mandatos especiais* por não serem *imperativos*, uma vez que se trata de ouvir e julgar. Isso não impede que sejam chamados para consulta e instrução, quanto ao que deve ser pesado. Talvez se possa exigir algum tipo de conhecimento específico, como se fazia em Atenas em relação aos *estrategos*.

deformadas megalópoles, onde o coeficiente entre o povo e os mandatos será altíssimo. Julgo que assim se inverteria também a hierarquia que dá ao ambiente insustentável precedência sobre o ecologicamente correto, que é o segundo fundamento da proporcionalidade aqui construída.

Municípios com hipertrofia na densidade demográfica dependem muito de áreas menos povoadas, retribuindo em geral com destruição ambiental. Para resumir, nenhuma cidade grande sobrevive sem trazer de fora água e alimentos, que devolve com poluição dos mananciais e do ar, frequentemente exportando também o lixo. Quanto ao abastecimento, não faz sentido dizer que se paga pela água, por exemplo, pois ela é um *comum*, não uma mercadoria para quem tem maior riqueza tomar de quem tem menos, de forma similar ao roubo das *enclosures* do início do capitalismo. E dejetos são expelidos sem nenhuma indenização por danos. O lugar da chaminé não determina onde cairá a chuva ácida. Uma democracia real, na qual pessoas têm iguais direitos ao mundo onde vivem, deve incluir a ecologia social, mostra Bookchin (1999, p. 100-1). Para entender a injustiça de dar poder político sobre a federação com base na população local, recorde-se o dito no início desse capítulo, sobre *pobreza, exclusão social e destruição ambiental*. O voto de quem fica sem-teto e sem-terra para hidrelétricas abastecerem o outro lado do país, nada vale para pessoas que ali vivem. Essa desproporção e os danos aos povos originários e seus direitos são ignorados ao arrasar florestas para iluminar cidades e mover fábricas que, às vezes, produzem inutilidades para o consumo e lixo urbano.

“A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração”, afirma Clastres, como se viu na análise da *democracia primitiva*. Essa afirmação não invalida outra na qual insisto em vários momentos, de que o poder econômico permite a dominação política. O poder econômico converte-se em força política que aumenta a dominação. Recorde-se a gênese do capitalismo descrita por Wood: é o poder político que impõe o cercamento de terras comunais, expulsa as famílias camponesas, e desobstrui o caminho da acumulação capitalista, apoiado na democracia representativa. Caso se conceda poder político equivalente ao número de habitantes, grandes cidades sempre estarão em posição de escravizar o país. Como há tempo esgotaram os recursos urbanos, passaram a parasitar seu entorno, e agora seu poder destrói tudo que comunidades menores não têm força política para defender. Metrôpoles atuam como acumuladoras de riqueza de maneira similar ao que faz um indivíduo capitalista, mas em escala exponencial, dinheiro

que se converte em poder. Desequilibram assim a relação entre as partes da federação. Tal expropriação fere a *igualdade política*, porém mais grave é sua insustentabilidade agir como um buraco negro que suga a viabilidade do restante. Não vejo outra forma de zelar pelo direito de todas as pessoas senão reduzindo o peso político do que não se mantém por conta própria, e empoderando as pessoas que moram e trabalham fora dos grandes centros urbanos, sustentando a vida que neles existe.

Obviamente, deixo de cuidar de muitas questões que deveriam ser abordadas, como esferas de precedência legal e abrangência federativa constitucional. Cobrar impostos é assunto polêmico quando se recusa o princípio ‘uma cabeça, um voto’, embora se deva lembrar que ele só opera de fato em eleições majoritárias. Pode-se dissociar a taxação do poder político individual, e ligá-la ao impacto ecológico municipal, evidenciando que habitantes urbanos tiram mais da união do que põem. Seria interessante ainda oferecer formas de consulta popular direta, com núcleos digitais de *cidadania ativa* espalhados pelos bairros das cidades. Dentro da lógica ‘*glocal*’ (*global* com *local*), o modelo precisaria lidar com demandas que ultrapassam fronteiras, ou a própria abolição delas, como sugerem Öcalan (2016) e Bookchin (2015). Ao examinar práticas já presentes nos movimentos sociais em todo o mundo, certos elementos ganharão maior nitidez, como a representação do dissenso nos *mandatos imperativos*. É necessário ainda ver a interação com a ordem capitalista.

Conforme Dardot e Laval (2016), os anseios neoliberais abriram caminho pacientemente. O domínio sobre a economia das nações e os governos apoia-se em construção metódica, e não deixará de existir por algum povo decidir que basta de ser explorado. A ideologia neoliberal foi fortalecida “até o politicamente impossível tornar-se o politicamente inevitável”, como pregava Friedman (*in* Srnicek; Williams, 2016, p. 61). A tática funcionou, não vejo porque não daria certo outra vez. Porém, mais do que esperança é necessário investigar as condições concretas da dominação existente, para no caso extremamente otimista de um utópico governo popular aflorar em algum país, verificar quais suas chances de autodeterminação. A questão é dupla: saber de que modo práticas locais são capazes de afetar o controle global do Capital, e se há possibilidade de reverter a perda de autonomia nas políticas locais. Abordo o primeiro ponto na próxima seção, e aqui as dificuldades pertinentes ao segundo. São pautas a enfrentar: mecanismo da dívida, dependência tecnológica, comércio exterior, sanções internacionais e, principalmente, como item geral, aspectos próprios do mercado financeiro: desinvestimento, fuga

de capitais, desequilíbrio cambial, evasão de divisas *etc.* Imagine-se que o 1% riquíssimo emigre e, repudiando o novo governo, vá morar com a sua fortuna que já está no exterior: “No início de 2017, os seis maiores bilionários do país juntos possuíam riqueza equivalente à da metade mais pobre da população” (Oxfam, 2017, p. 21). Não me parece que possam levar tudo com eles, mas certamente fariam um estrago. Melhor, já fazem, os números mostram que tiram absurdamente mais que põem. Os tópicos associados à especulação financeira são inescapáveis, pois tais ganhos dependem justamente da espoliação. Quanto a sanções, tal governo entraria para o *eixo do mal*, com as consequências nocivas daí advindas. Tentariam outra revolução colorida, mas não dispondo de um Congresso venal<sup>165</sup>, seria menos simples que derrubar Dilma Rousseff. A dívida pública requer auditoria<sup>166</sup>, é a principal fonte de extorsão do esforço do povo, desviando fundos públicos para lucro privado.

Mas a questão central é saber se deixando de ser utopia para ser o lugar da *igualdade política*, segundo o esboço traçado, a nova ordem política conseguiria harmonizar-se com as regras de funcionamento do capital. Pela proposta, não se permitiria ao Mercado perseverar na destruição ambiental. Ainda que o capital tolerasse essa barreira, pouco ajudaria. Garantir a propriedade privada não ociosa, preços por regras de livre mercado, extração do mais-valor por empresas *etc.*, é insuficiente à operação do capitalismo. Embora essenciais à acumulação incessante da riqueza, o conjunto dessas e de outras cláusulas próprias do mercado depende do comando centralizado que o Estado propicia, como antes se viu nas menções a Wood. A capacidade coatora do Estado desequilibra em favor do capital os confrontos com a classe trabalhadora. Privado do controle sobre forças de repressão e do aparato legal servil aos interesses dos ricos, o capitalismo deixa de ser onipotente. Não há inovação teórica nessas afirmações. Lembro tais determinantes em resposta à fraqueza da *democracia representativa* ante a dominação capitalista. Seria necessário buscar formas menos dependentes dos ditames da economia globalizada, o que não significa isolamento. Ao falar da *democracia primitiva*,

---

<sup>165</sup> Segundo várias fontes o *impeachment*, além de juridicamente ilegal, foi aprovado com compra de votos. Ver: “Cunha recebeu R\$ 1 milhão para ‘comprar’ votos [...]”. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/10/1927138-cunha-recebeu-r-1-mi-para-comprar-votos-do-impeachment-de-dilma-diz-funaro.shtml>>. “Compra de votos no impeachment, relação com Cunha e Temer [...]”. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/10/16/compra-de-votos-no-impeachment-relacao-com-cunha-e-jbs-o-que-funaro-delatau.htm>>. Acessos em 06/08/18. É fácil encontrar múltiplas matérias sobre o tema.

<sup>166</sup> Há diversos estudos na página da Auditoria Cidadã da Dívida, disponível em: <<https://auditoriacidadada.org.br/artigos-e-estudos/>>. Acesso em 06/08/18.

comentei em nota que o “ideal de autarquia econômica é, na realidade, um ideal de independência política [...]” (Clastres, 2014, p. 170).

Penso que a debilidade do modelo está em recorrer ao povo como elemento básico, convertendo a farsa democrática em *poder popular*. Sendo inaceitável pelas oligarquias que controlam o Estado, haveria uma guerra de todas as elites contra todos os *desfavorecidos*, supondo que o isolamento do *apartheid social* já tivesse sido quebrado pelas *assembleias horizontais*. Os conflitos são inerentes à política, cujo objetivo é renunciar às armas para construir entendimentos justos, num mundo nada angelical. Não espero que a *igualdade política efetiva* faça da Terra um paraíso, mas que dê terra e direitos a quem vive no inferno da exclusão. A situação atual em que a serpente choca seus ovos em rede nacional de televisão acirra ódios em vez de criar espaços institucionais de diálogo. Nenhuma solução racional virá daí, nem fará do Brasil uma *sociedade decente*.

Fornecer substância ao ideal normativo da *igualdade política* com a *horizontalidade* talvez pareça servir à revolução. Mas ocorre o oposto: o logro da democracia representativa é prescrever a *igualdade política* como princípio, sem honrar a ideia formal do que significa isso, nem dar materialidade à noção. No enterro do feudalismo abriu-se o ataúde da democracia, despejaram-se seus restos no baú das fortunas, e fez-se a democracia capitalista. Democracia liberal, caso se considere a liberdade de quem tem posses, mas não um regime de *igualdade política* aberto à *cidadania ativa* de todas as pessoas. No Brasil, a riqueza é despótica, escancara covardia imoral no *apartheid social* e em privilégios elitistas.

#### 4.4. Democracia e poder popular – questões pragmáticas

Pode haver um funcionamento democrático  
das instituições de um país,  
mas eu falo de um problema muito mais importante,  
que é o problema do poder.  
E o poder [...] não está nas instituições que elegemos.  
O poder está noutro lugar.

**José Saramago, *Lancelot* (1997).**

Na seção anterior tracei o arcabouço do que chamo *democracia representativa*, modelo que parece ideal longínquo pela distância atual entre povo e governo. Passo agora a uma visão *realista e pragmática*, mas oposta ao conformismo. Debato práticas democráticas usadas pelos

*movimentos sociais*, avaliando ganhos em organização, a amplitude dos fins visados, e o que se alcança. Revejo parte do cenário estabelecido, e uno elementos *não* utópicos do esboço normativo a temas desenvolvidos aqui. Analiso as lutas populares, e os movimentos sociais em relação aos partidos políticos. Traços anárquicos daqueles contrapõe-se a exigências oligárquicas e legais desses. Após rever marcos institucionais, trato da efetividade das lutas locais frente ao domínio globalizado do Capital. São pontos relevantes no uso da *democracia apresentativa* como *forma de luta*, um conjunto de ferramentas ao alcance do povo para combater o *apartheid social brasileiro* e a exclusão sociopolítica em geral, da qual provém a miséria do mundo, a destruição de vidas e do próprio planeta.

Pode haver métodos democráticos sem governos democráticos, isso ocorre no mundo todo. Generalizo em duplo senso. Primeiro, como recusa aos *graus de democracia*, escala que mede a exclusão do povo. É fácil inverter minha afirmação e dizer que se avaliam níveis de inclusão, mas sempre a gente pobre fica fora do poder, nunca está incluída, em afronta ao núcleo da ideia grega de democracia e à *igualdade política*. Conceitos de democracia sem *igualdade política efetiva e poder popular* dissimulam e tornam palatável uma dominação que seria atacada caso se assumissem tais ausências. “Democracia virou uma marca registrada de Estados-nação que usam essa marca para produzir legitimidade”, afirma Maeckelbergh (2009, p. 140). O segundo significado da generalização assume a deficiência e sugere alternativas de luta popular. Reconhecer a falta de governos democráticos não implica renunciar à democracia. Métodos democráticos são caminhos para o autogoverno, mas sem apelo a eleições e representantes com mandatos livres, ocultando o que falta. Os processos não devem ser meios dissociados dos fins, como no governo exercido de cima para baixo, com as elites dentro e o povo fora do poder. Cada prática só será democrática se nela houver democracia como meio e fim, sendo igualitária naquilo que faz. Aí existirá a *prefiguração*: uma ordem coletiva fundada na *igualdade política*, sem imposições de hierarquias, seguindo as regras que deseja implantar. A democracia vivida na luta é por si mesma luta contra a manipulação da *democracia ausente*, o poder das elites (quase) sem a presença do povo.

A *democracia apresentativa* visa criar espaços de poder no *não lugar* que é o *apartheid social brasileiro*, uma realidade de desigualdade política extrema. É mais fácil praticá-la em nações sem segregação, mas também nessas há grupos sem acesso ao poder. Um *não lugar social* contrasta com a etimologia de utopia e com o significado de idealização

improvável. O *apartheid* é real, produz um *não lugar* político: milhões de pessoas em servidão como *não* sujeitos políticos, mas submetidas à política das camadas privilegiadas que dirigem o Estado. Gente excluída da *igualdade política* vira objeto sem voz na sociedade, não são pessoas políticas, o inverso dos direitos políticos das *peças jurídicas*, que não são objetos da política, mas sujeitos econômicos que a comandam.

O propósito da *democracia representativa* é repovoar com gente excluída as instâncias de poder nas quais se decide como vive o povo. É isso que se tenta fazer em vários locais do planeta, ao reclamar e ocupar o que é *comum*, ao invadir o que é público. É estranho chamar de democracia governos sem povo, e utopia povos cansados da *democracia ausente* que decidem agir. O reforço crescente do aparato repressivo, transformando polícias em tropas de choque – exércitos de combate a manifestações – mostra que os donos do poder perceberam novas formas de organização popular desafiando a ordem estabelecida. Essas lutas têm sido desprezadas como ineficazes, dispersas, impotentes *etc.*

Há teorias opondo-se ao que é feito por quem rejeita as formas de democracia sem conflito que a filosofia política descreve. Srnicek e Williams (2016, p. 29-35) acham os embates locais insuficientes “para criar uma transformação duradoura genuína”. Dizem que participar de assembleias horizontais exige tempo que as pessoas não têm, objeção vista no esboço normativo da seção anterior. Repisam o clichê de que “democracia direta requer pequenas comunidades”, e que não se passa “do particular ao universal”. Até quem enxerga nas teorias filosóficas “fantasias que imaginam que a mudança política pode vir sem luta política”, como Dean (2016, p. 248), teórica favorável ao ressurgimento das multidões, sustenta a necessidade do partido político para impor hierarquia e disciplina, e dar à vontade popular sentido político. Srnicek e Williams (2016, p. 127) falam no fim do trabalho pela automação plena que garantiria uma renda mínima, oferecendo às pessoas tempo livre para a ação política. Assim, indicam a fraqueza dos movimentos sociais sem erguer a ponte para a economia benemerente. “Lutas locais bem situadas podem imediatamente tornar-se globais” dizem, pensando em parar a rede logística mundial de consumo e serviços (*idem*, p. 174). Esquecem que a maioria excluída já está fora do mercado, e que isso não é pôr a política acima da economia, mas pedir às oligarquias concessões políticas. Apesar das jornadas abusivas com baixos salários e trabalhos intermitentes, o medo de situação pior domina quem ainda tem emprego e renda, de modo que o capital administra a insegurança (Lorey, 2015).

Menor uso de mão de obra gera o *precarizado*<sup>167</sup> e a *exclusão social*, não sociedades inclusivas acolhedoras. Srnicek e Williams (2016, p. 46-8) apontam a futilidade de ações locais de resistência, sem ver as *redes* que unem vários movimentos. Com explicação fisicista, afirmam que resistir “sempre significa resistência contra outra força ativa”, “gesto defensivo e reativo, em vez de um movimento ativo”. Eles unem indevidamente a ideia de êxodo de Hardt e Negri à *horizontalidade* dos movimentos sociais, que tenderiam à “criação de formas autônomas de comunidade”. Creem que tais movimentos devem juntar-se aos partidos políticos para alcançar seus fins, sem notar a introdução da hierarquia anti-igualitária, oposta à lógica de *assembleias horizontais* das lutas populares. Perde-se a *igualdade política* sem produzir real democracia institucional.

A representação partidária é a fonte de desarranjos, por que traria soluções? Lorey (2015, p. 64-7) aponta a contínua remoção de proteções sociais. Lembre-se que o Estado realiza isso com os partidos políticos. Não só joga cada vez mais gente na insegurança, mas faz da situação insegura instrumento de gestão social, na qual o medo de ficar sem nada conduz à submissão coletiva: a “arte de governar atualmente consiste em conciliar um máximo de precarização [...] com um mínimo de garantia”, limiar incerto. Se há desequilíbrio excessivo e explosões sociais, a nova polícia armada antimotim age. O medo do desemprego, de apanhar ou de ser preso atinge toda gente. Não distingue periferia e centro, gente marginalizada e incluída. Adapta-se o preceito romano: *dar a cada um o temor que é seu* move o sistema. Cada pessoa tornou-se uma empresa no mercado neoliberal, exposta a perdas se não administrar bem a própria vida, se seu negócio como gerente de si falir. Nesse cenário, pouca gente doa tempo à vida coletiva, pois se vive entre concorrentes. O tempo livre deve ser investido no aprimoramento pessoal, que vira seguro individual para não se tornar obsoleto e descartável. Sigo o diagnóstico de Lorey, a partir daí a questão a se pensar na luta popular é como romper tal linha automatizada de produzir danos. Quem quer participar não tem tempo, e não tem por não participar, deixa que a representação política tome seu lugar. Contraria interesses de representantes lutarem para a maioria ter o tempo necessário para participar e decidir coletivamente, dando fim à lucrativa representação. Tempo livre é essencial à liberdade política de participação, fato que a teoria democrática desconsidera. Aspecto pouco

---

<sup>167</sup> Combinação de *precário* com *proletariado*: é uma classe do trabalho sem laços de contrato social e sem garantias (Standing, 2017, p. 23-6). *Preariado*, precarização e correlatos são termos recentes que não estão dicionarizados em português.

realçado da *assembleia horizontal* é ela funcionar sem exigir a presença constante das mesmas pessoas, por não haver lideranças ou funções fixas. Talvez nisso exista a oportunidade de expandir tal *forma de luta*, apesar das dificuldades que o regime do precariado impõe às pessoas.

A representação por partidos políticos adapta-se à insegurança. Elites partidárias agem nessa arena precária que Lorey retrata, não estão acima ou fora dela: pesam escolhas com tal lógica, têm mais a perder, pelo *status* e renda privilegiados. A periodicidade eleitoral traz incerteza que deveria ser contornada pela dedicação à causa pública. Mas ter que enfrentar as urnas não guia ou corrige a atitude de representantes, pois falta à democracia representativa mecanismo de transparência imune à ação do capital. A opinião pública depende da imprensa privada, cujo controle cabe ao mercado, não à democracia, que protege a liberdade de expressão, como prevê a teoria. Mas o mercado concentra o direito de tornar pública a sua opinião, devido aos custos da difusão de ideias. O governo popular que fiscalizar a imprensa será acusado de totalitarismo e censura. A economia faz isso à vontade. Pela acumulação do capital chegou-se ao monopólio da comunicação de massa em mãos muito ricas. Sufocando pequenas mídias o capital censura privadamente o que lhe desagrada e cria a *opinião publicada*, conforme já visto. O aparente desvio na discussão destina-se a mostrar como a *representação política vertical* é dominada pelo sistema de desinformação da opinião pública. O risco de um representante deixar de ser reeleito não está propriamente no que ele faz ou deixa de fazer durante o seu mandato, mas no que é mostrado, e como se exhibe isso. Assim, há receio em ferir interesses do capital, cujo aval influi na apresentação dos atos de cada representante ao público. Essa moldagem é parcial, mas gera a docilidade de maiorias parlamentares quanto às vantagens das classes privilegiadas<sup>168</sup>. E mais: “A razão central de o capitalismo rentista ganhar terreno é que rentistas

---

<sup>168</sup> Comentei antes como a teoria de *O federalista* direciona o que se poderá realizar. Com a *internet* a grande mídia não volta a ter concorrentes que não pode comprar ou controlar. A campanha contra as chamadas *fake news* mostra isso: a grande mídia decide que narrativas são verdadeiras, às vezes, para desacreditar quem desafia a versão que querem impor. Além disso, donos de redes sociais e de mecanismos de busca recorrem à censura: a rede social mais usada remove páginas que elogiam o comunismo. A empresa dominante nas buscas bloqueou páginas do Irã: alega que elas tentavam influir na opinião pública dos EUA. Quanto à possibilidade de governos terem canais próprios para agir na formação da opinião pública, a ideia funciona só em parte. O problema não é eventual falta de neutralidade, que dificilmente existe em política, mas a fraqueza de um modelo puramente informativo, que além do mais depende de agências do capital para falar sobre o resto do mundo. Não se forma a opinião só de modo direto, com noticiário: filmes, novelas e outros tipos de entretenimento mudam a visão de mundo das pessoas, de maneira até mais eficaz que uma comunicação direta e menos atrativa.

poderosos têm meios de capturar o Estado e converter políticas em mercadoria, enquanto políticos podem usar tais lucros para ceder a práticas clientelistas que os mantêm no cargo” (Standing, 2016, p. 200). O modelo estimula a venalidade e cria a cadeia do *lobby* sem povo: “O aumento incessante da concentração de riqueza incrementa a capacidade da plutocracia de comprar influência política e, assim, amplia ainda mais a concentração do poder econômico” (ibidem).

Revedo relatos históricos que apresentei antes, nota-se que a teoria democrática é praticada como prevista, não há defeito na realização. A *democracia ausente* decorre de cisões nucleares ao modelo representativo, por separar política e economia, e o povo do poder. Não precisa haver hipocrisia de quem governa, ou má gestão dos princípios democráticos. Tudo funciona como planejado. A democracia capitalista segue as regras do mercado liberal e conserva o poder fora do alcance do povo, como ilustrado no exame da liberdade e igualdade políticas. Tais reconstruções indicam que as deficiências são inevitáveis, inerentes à representação política como seleção excludente, útil para que a política gravite o mercado, como dito ao falar de *autonomia e responsabilidade*.

A *igualdade política* requer *direitos políticos efetivos*, incluindo: a *diversidade*, em vez da seletiva e excludente homogeneidade social (racista, misógina, homofóbica, xenofóbica, teísta *etc.*), visando a igual inclusão das pessoas na sociedade, com imparcialidade quanto à etnia, sexo, gênero, naturalidade (migrantes), condição econômica, e qualquer outro fator; a substituição das votações centralizadas direcionadas ao consenso, e das deliberações feitas de cima para baixo, por instituições abertas ao *dissenso*, com espaços para audição e formação das vozes populares, visando refrear a deformação da opinião pública pelo poder do capital controlador da grande imprensa; não conceder à economia o controle da ordem social, pois a excessiva desigualdade econômica destrói a *igualdade política*: é necessário romper a servidão a que o povo foi reduzido pelo capital, o qual tomou o Estado como empregado.

O individualismo autocentrado do modelo liberal, piorado com o neoliberalismo, como aponta Lorey, começou a ser repellido nas últimas décadas pela recusa crescente a partidos e sistemas eleitorais. Ideais com ou sem viés anarquista orientam novas associações políticas. Foco em noções teóricas de movimentos da alterglobalização. Há visão múltipla dentro dos grupos, mas ação conjunta, com decisões coletivas baseadas em “prefiguração, consenso/conflito, horizontalidade, diversidade, democracia e conectividade” (Maackelbergh, 2009, p. 6). São “seis

práticas indissociáveis” orientando assembleias, e alguns modos de agir: “protesto, ação direta, enfrentamento e resistência”. Antes de continuar, saliento duas objeções frequentes, erguidas até por membros de partidos políticos, que aí não veem política, só táticas de manifestação, embora achem que votar a cada quatro anos é democracia. Tal desqualificação ataca o modelo ignorando como ele atua. A contestação é o lado visível, posterior a processos de organização coletiva, cuja base é democracia de verdade, não de aparência. Outra réplica deriva de algo que não afirmo em nenhum momento: concordo com a explanação de Lorey, não acho que as novas práticas entre os movimentos sociais signifiquem o fim da política tradicional ou do problema do *precariado*, por exemplo. Aliás, separo as ambições normativas das questões cotidianas. Aqui trato da organização da luta popular para enfrentar a *democracia ausente*, com uma forma de luta que denomino *democracia apresentativa*, pessoas que *se apresentam* por não aceitar a passividade da representação como legítima. Tais procedimentos têm sido percebidos mais pela perturbação da ordem do que por grandes transformações. É cedo para descartá-los, e um erro completo não ver neles ação política, como evidencio ao expor itens do esboço normativo com mais detalhes, conforme prometi.

“A prefiguração é uma prática na qual atores do movimento criam a confluência de seus fins com seus meios. É a adoção dos valores fundamentais de uma sociedade ideal no próprio modo de lutar por essa sociedade” (Maeckelbergh, 2009, p. 65-9). Comentei antes a ideia, cujo conteúdo parece autoevidente: não havendo igualdade entre quem quer mudar a sociedade, se tal grupo chegar ao poder carregará sua hierarquia prévia, provavelmente reforçando disparidades. Não faz sentido pregar a *igualdade política* para o restante, ficando fora dela. O resultado seria quando muito a tutela igualitária controlada por uma vanguarda acima da sociedade, abrindo caminho para totalitarismos. Se o modelo não funciona em pequena escala, como servirá para as *massas populares*? O processo torna-se tão importante quanto o objetivo, o oposto do que se viu a democracia representativa instituir, com a *cidadania ativa* dada à classe privilegiada, fraudando a liberdade e igualdade da maioria. Existe um pressuposto simples na *prefiguração*: não é preciso conquistar nada, basta que todas as pessoas pratiquem o que querem implantar. Se isso for possível, a sociedade será transformada; senão, tem-se apenas luta por poder, não pela *igualdade política*. Quanto à imediata acusação de utopia ou ingenuidade, a *prefiguração* aplica-se ao ambiente interno e as relações entre movimentos sociais. Ela não vale para quem é visto como

adversário: grupos articulando protestos não tratam a polícia ou o FMI como iguais, em *assembleia horizontal*. Isso não significa que tais reuniões pressuponham uma concordância inicial sobre temas gerais e tratem apenas de detalhes acerca de um fim determinado de antemão. Antecipadamente resolvido é que se quer liberdade e igualdade políticas, ideais opostos ao de banqueiros internacionais e instituições repressoras. Afora isso, eu agora trato especificamente da *democracia apresentativa como uma forma de luta*, não como modelo abrangente de governo.

Há problemas em assembleias com representantes políticos ou governamentais, por ser gente que vê a si mesma como superior às demais pessoas, com base em votos recebidos ou formas de autoridade delegada. Isso ocorre, por exemplo, em comitês de preparação do Fórum Social Mundial e do Fórum Social Europeu, onde governos e ativistas trabalham juntos. A limitação não está na capacidade do modelo, mas nas pessoas que não querem agir segundo tal orientação, para construir juntas as soluções. Maeckelbergh (2009, p. 106) adverte que quando ativistas sentem a hierarquia de poder ser imposta os encaminhamentos consensuais emperram, pois as pessoas notam a desigualdade e passam à postura adversativa. Os dois modos de relação – vertical e horizontal – mostram-se exemplarmente após o colapso financeiro de 2008, quando pessoas que tinham uma vida digna perderam tudo. Desconsideradas por governantes – pelo poder vertical – restou às pessoas ficar nas ruas para construir alternativas, já que o Estado as abandonara. Assim passaram ao agir igualitário: “Conforme eles se opunham, virando suas costas ao Estado, eles encaravam-se uns aos outros” (Sitrin; Azzellini, 2014, p. 9). Sem líderes aos quais apelar, recorreram a si mesmos para sobreviver. Recriaram um modo de decidir e resolver coletivamente necessidades urgentes – comida, moradia, serviços médicos *etc.* – uma democracia diária e direta, horizontal, sem hierarquias, na qual todos têm igual voz.

Já comentei que conflitos de opiniões em assembleias horizontais assumem valor positivo, incrementando possíveis soluções, não sendo vistos como obstruções que precisam ser eliminadas pelo consenso. Não se usa a lógica do *individualismo possessivo* no campo das ideias, como se as escolhas tivessem donos lutando por elas. A posição diverge da de Mouffe: “o conflito é bem-vindo como sinal de diversidade”, mas sem o “modelo adversativo” competitivo do mercado liberal (Maeckelbergh, 2009, p. 142-3). Ideias são contribuições, não propriedade das pessoas, o que marca grande diferença com confrontos eleitorais e partidários, nos quais deve haver vencedores e vencidos. Maeckelbergh salienta que se

recusa o sistema de competição democrática pelo apreço aos valores da democracia, por respeitar as demais pessoas como iguais e livres. Qual o sentido de vencer alguém que é igual a mim, se é possível compartilhar um resultado coletivo? Isso não é eliminar o conflito, mas incluí-lo na proposta conjunta. A mútua exclusão de alternativas deriva muitas vezes da formulação dos problemas, não do que deve ser resolvido. A natureza em si não tem o caráter binário de votações, opondo perder e ganhar, a não ser que se pensem questões sociais com um darwinismo em que há apenas presas e predadores. Aceitar *horizontalidade* e *diversidade* como requisitos para formar assembleias populares (entrada), e também como efeitos necessários de deliberações (saída), equivale a dar aos ideais de igualdade e liberdade aplicação prática. A prescrição *formal* de tratar as pessoas como iguais e livres torna-se *efetiva*, deixando de ser mero valor a ser alcançado no *grau de democracia* maior ao qual nunca se chega.

A réplica sobre métodos de democracia direta serem inaplicáveis em larga escala é falaciosa, conforme expus antes. Mas persiste o fato de que um modelo descentralizado, no estilo da *democracia apresentativa*, não surgirá do nada. Como contraria interesses do capital resguardados pela democracia representativa, nunca será aprovado pela assembleia de representantes do sistema dominante. Concordo, e por isso insisto que aqui discuto a *democracia como forma de luta*. A utopia de um sistema de governo com tais métodos ficou na seção anterior. Não se consegue pelas instituições políticas do Estado enfrentar o domínio da economia, devido à forma que os donos da riqueza deram à representação política quando criaram a *democracia ausente*. Mas isso não significa render-se. As oligarquias armaram uma estrutura viciada protegida pelas regras do modelo eleitoral. Tais normas são o único meio aceito como legítimo para modificar seu próprio funcionamento<sup>169</sup>. Há nisso abraço mortal, do qual a maioria não consegue se desvencilhar. Tentativas de mudar o jogo fracassam porque o povo põe o dinheiro e escolhe quem joga, mas fica fora do cassino. Quem tem na política roleta lucrativa não votará o fim do seu ofício, *descentralizando o poder em assembleias horizontais*. Sonhar com tal mudança é tolice similar a crer que o judiciário brasileiro defenderá a *igualdade política* extinguindo seus privilégios indecentes, como o auxílio moradia e vantagens salariais abusivas. Gente favorecida pelo crupiê não vira a mesa, nem quer democracia real. Desde o início a burguesia concebeu a representação política imprópriamente, em relação ao ideal democrático original. Ao ver nas posses do indivíduo o sinal de

---

<sup>169</sup> Lembrar a discussão sobre a estabilidade criada por Constituições, conforme a seção 2.2.

capacidade para a função democrática, deu-se preferência à acumulação egoísta em detrimento do compartilhamento coletivo. Se a motivação de ganhos individuais é bem-sucedida e traz fortuna, com a qual se chega ao poder, por que alguém mudaria ao atingir *status* superior? Em sentido inverso, seguindo a objeção de que pobres não teriam tempo livre para participar das *assembleias horizontais*, a mesma razão sempre excluiu quem nunca podia parar de trabalhar da possibilidade de se dedicar a uma campanha política, o que piora ao pesar o custo atual das disputas. Não há certeza de vencer e tornar-se um *profissional da representação*, mas quem tem reservas financeiras pode apostar nisso como se fosse um investimento de risco. Entre a pessoa comum e o representante político abre-se a porteira da desigualdade política. Os princípios da democracia representativa originam os efeitos visíveis nos relatos históricos que apresentei. Insisto que não há falhas, mas comprovação de o idealizado gerar o efeito almejado, isto é, eliminar eficazmente o domínio feudal e, ao mesmo tempo, preservar propriedades e dar à riqueza poder político.

A representação política divide a cidadania entre quem participa da vida política e a maioria forçada a escolher alguém que a substitua. Foi criada para tolher a participação política, como seleção das pessoas mais preparadas, competição típica do livre mercado, mas contrária à *igualdade política* – substância da democracia. Alguém tomar o lugar de milhares de pessoas tem efeito imediato: a força da *multidão* some antes de se *apresentar em público* para exigir tratamento igualitário. A pessoa ir às urnas como o ato político que lhe cabe equivale a “uma experiência domesticada de si mesma”, adaptando aqui noção de Canetti (1984, p. 21): eleições servem para “capturar a multidão”. Daí a mídia falar no ‘espetáculo da democracia’: eleições. Há semelhança com as *multidões fechadas* de cultos religiosos e eventos esportivos descritos por Canetti, na ‘festa cívica’ em que a multidão *renuncia e transfere* seu direito de participar, para lembrar termos da exigência formulada por Hobbes. A força da multidão vira submissão. Dean (2016, p. 215) reconhece a potência das *massas populares*, mas sustenta que “a representação é necessária”, que “não existe política até um significado ser anunciado e a luta sobre esse significado começar”. Ela defende o partido apoiada no que coletivos ligados à luta pelo *comum* recusam, a ideia de unificação, pois essa mata a *diversidade*: “Nem povo nem classe (ou movimento ou massa) existem como uma unidade. Toda tentativa de invocar, criar ou falar em nome de tal unidade defronta-se com uma divisão constitutiva ineliminável” (idem, p. 134-41). Ao discutir antes o choque entre a

*horizontalidade* dos movimentos sociais e a organização hierárquica dos partidos prometi voltar ao problema da *diversidade*.

A meu ver Dean e a militância de partidos políticos de esquerda equivocam-se na oposição entre lutar junto por uma causa ou preservar a *diversidade* das lutas durante esse mesmo enfrentamento contra poderes estabelecidos. *Diversidade* não é uma propriedade no sentido capitalista de posse individual, mas característica existencial cuja desconsideração continuada causa a *exclusão das pessoas que vivem com tais diferenças*. “A individualidade é o valor primário do capitalismo comunicativo”, diz Dean (ibidem), confundindo *diversidade* com idiosincrasias do modelo individualista liberal. A *diversidade* valiosa é a *representatividade* que pessoas com origens e opções de vida diversas corporificam em uma *assembleia horizontal*, cuja expressão não pode ser representada, tem que *se apresentar*. Isso não impede a formação de uma *cadeia de equivalências* (Laclau; Mouffe, 1985), associando lutas sem submetê-las à unificação forçada de um programa de partido político. Dean (2016, p. 152-8) atribui ao partido a missão de “concentrar e dirigir as energias do povo”, como “forma para a expressão e direção da vontade política”. É exatamente isso que movimentos sociais repelem, uma ordem superior determinando como agir e quais são os objetivos. A hierarquia interna dos partidos políticos faz deles oligarquias em miniatura, cujo modelo vertical não para aí, mas estende-se às metas: há só a grande luta, que se resume a tomar o poder para mudar o mundo, e depois decidir onde enfiar necessidades da *diversidade*. Indiquei isso antes em dois modos de negar atenção às reivindicações populares: a rejeição por desacordo com o ideário ou programa (marcado como 1.4.b1) ou a incorporação em plano secundário (em 1.4.b2). Evidente que coletivos baseados no tratamento igualitário das demandas presentes na *assembleia horizontal*, pesando igualmente reivindicações, embora tendo às vezes fins comuns com os partidos, recusam-se a empregar meios antidemocráticos, e não deixam a lógica partidária comandar as deliberações. Retorno ao dito no começo: se a luta depende da organização vertical, tal ordenamento será mantido ao chegar ao poder. Talvez daí o entrosamento entre partidos, representação política e democracia capitalista, poderes alicerçados no princípio hierárquico, não na *igualdade política*, de modo que a atuação partidária é *domesticada* pelo capital. Multidões indóceis à servidão da *democracia ausente* é que aí não se encaixam. Volto ao que já afirmei: o que incomoda o Estado são *massas populares* que *recusam mecanismos institucionais de contenção* que não as contemplam. Para calar quem *se*

*apresenta* e desnuda farsas, o roubo do *comum*, a destruição de direitos *etc.*, o Estado agora arma tropas policiais direcionadas não a combater crimes, mas a domar protestos públicos que desafiam arbitrariedades de governantes. São tropas que não protegem vidas ou propriedades, e sim os abusos da dominação neoliberal, como se vê em muitos países. Quem não silenciou com a *domesticação* partidária ou o logro eleitoral recebe adestramento com o chicote do Estado, para que deixe o espaço público desocupado e sem perturbações, e retorne às ocupações privadas<sup>170</sup>.

A essas constatações opõe-se a defesa da *democracia como forma de luta*. “Prefiguração, horizontalidade, diversidade, descentralização e a estrutura em rede desafiam certos aspectos da democracia representativa liberal e, quando combinados, oferecem alternativa interessante, se bem que ainda não realista” (Maeckelbergh, 2009, p. 145). A proposta deixa de ser irreal ao não pretender tomar o lugar do Estado e dos sistemas de governo da democracia capitalista, pelo menos não se organiza com esse objetivo imediato. Em vez disso é usada para confrontar a opressão. A meu ver tal atitude não é inócua, e prova disso é o já comentado reforço crescente do aparato policial. Não vejo sentido no momento em apostar em um levante popular guiado por algum partido de massas, se não há consciência da necessidade de *participação política* de todas as pessoas. Trocar um despotismo por outro tem sido a única consequência dessa visão de se entregar à liderança de terceiros. Elemento essencial que se perde na representação é a *diversidade* de pessoas de origens distintas, com posições e vivências diferenciadas, sem o que faltará uma visão que realmente tenha *representatividade*, diz Maeckelbergh (idem, p. 152-3): “Não há necessidade de um rei-filósofo quando muitas cabeças podem pensar juntas. A falibilidade ou incompetência de um ator imperfeito será compensada pelos outros atores. O ‘governante perfeito’, ou nesse caso, o tomador de decisão, é construído coletivamente”. O contrário é que não ocorre: a percepção incorreta das vontades pela mente de uma só pessoa não é compensada. Embora haja quantidade de representantes nos parlamentos, dadas as condições suprarreferidas de disponibilidade financeira, *não se vê diversidade*, o que afeta as contribuições ao debate e, portanto, toda a deliberação. O argumento tecnicista da qualificação especial causa o oposto do desejado por *assembleias horizontais*, a não ser apelando ao sofisma extremo de especialistas em imaginar vontades e necessidades sem as sentir ou ter. Busca-se a “cooperação construtiva”

---

<sup>170</sup> Nesse sentido, até a infraestrutura das cidades está sendo adaptada para conter as multidões (Easterling, 2016), como se fez ao remodelar Paris para impedir barricadas (Jones, 2013).

de soluções, não a mera agregação de ideias (ibidem). Isso não pode ser simulado por quem finge estar no lugar do outro, pela razão elementar de que cada pessoa sente de modo diferente o mundo.

Esse modelo de democracia de múltiplas *assembleias horizontais* unidas em *rede* – similar à federação da política tradicional – ganha em diversidade, mas também em segurança contra tentativas externas de controle, por não possuir centro ou instância de comando. A tomada de decisão é de fato processo coletivo. Para dominá-lo seria preciso ir a inúmeros encontros e assumir a direção de cada uma dessas assembleias, que se repetem constantemente. Não há *lobby* eficiente numa situação assim. É claro que existe gente organizando as reuniões, coordenando debates, anotando inscrições de fala *etc.* Mas essas tarefas não são fixas, há rodízio, controlar um nó da rede não barra o restante. Maeckelbergh (2009, p. 157) narra o desconcerto do governo londrino querendo dominar o Fórum Social Europeu que Londres sediou, quando iam a uma assembleia: “Eles olhavam onde o poder estava centralizado e tentavam controlar tal espaço. Eram muito bem-sucedidos, quase incondicionalmente bem-sucedidos, em controlar tal lugar”. As verbas oficiais eram as migalhas para dominar (conforme 1.4.b3). Jogo inútil, não percebiam que no FSE e em processos similares não existe de fato comando central: interferir num ponto não muda decisões tomadas pelas outras partes, quando essas notam o comportamento indevido. Ao não reconhecer a vontade como coletiva, ela é ignorada, fica sem efeito.

Quanto às lutas populares isso também é vantajoso. Ou o governo monitora cada reunião, e tenta dominá-las, ou não impedirá o que aí se articula. Talvez multidões em protestos não atinjam o sistema opressivo. O que se vê em encontros de líderes mundiais ou de banqueiros (G8, OMC, FMI *etc.*) sugere o oposto: como não há líderes eles não sabem a quem prender para impedir as manifestações, que visam obstruir tais conferências. Criam-se esquemas de segurança com perímetros cada vez mais amplos. Instala-se o caos intencionalmente, para tumultuar os eventos. Embora as mídias do capital chamem de desordem, as imagens circulam e mostram que nem tudo está dominado. Pode ser pouco, mas desde Seattle esses movimentos avançam. Não são meros distúrbios, mas fermento que amplia a resistência. Após o golpe do *impeachment* uma das palavras de ordem é “não tem arrego, você tira meu direito e eu tiro seu sossego”. Não se protesta pensando que o governo cairá por causa disso, ou que a exploração do capital deixará de existir. Não sei se quem assim berra entende a crítica de filosofia política que faz, afora a

fraude contra a vontade das urnas. A legitimidade democrática deriva do consentimento em função da garantia de direitos da cidadania. O ataque a direitos fundamenta tanto a desobediência civil quanto reações contra a opressão, em especial se o governo manda o aparato policial calar as manifestações, e assim desconsidera outro direito e pratica novo abuso. A perda de legitimidade e o uso indevido da força autorizam a revolta e ações diretas contra poderes estabelecidos. Quem rompe a legalidade é o Estado, que deixa de ser reconhecido<sup>171</sup>. Não há luta generalizada porque as *massas populares* estão anestesiadas, enganadas pelas mídias com as quais as *massas monetárias* difundem a *opinião publicada*. A fome e o desemprego talvez rompam o feitiço. Até lá, quem se reúne em *assembleias horizontais* tirará a tranquilidade da elite que fere direitos.

É com intuito semelhante que se cria desordem quando os donos da riqueza – ou chefes de Estado a seu serviço – reúnem-se para discutir economia menosprezando a miséria do mundo. Não produzem soluções, seu foco está nos lucros das corporações, o que justifica todas as formas de tirar o sossego dessa gente. Deve-se mostrar a existência da parcela que não mais tolera esse comportamento, por considerá-lo ilegítimo, e que nessas condições recusa acatar as leis e respeitar a propriedade privada. Se a sociedade apoia-se na ideia de um contrato social, real ou imaginário, o rompimento unilateral por quem acumula vasta riqueza e propriedades autoriza igualmente a desrespeitar Constituições e demais normas legais, usando a força necessária. Nada parecido com um estado de natureza, ou guerra de todos contra todos. Há o conflito entre *massas populares* e *massas monetárias*, reclamando que na democracia *peças físicas* valham como maioria, não artificiais *peças jurídicas*. Se o prévio esboço normativo é devaneio utópico, não menos ilusório é votar em gente dominada pelo mercado e acreditar na representação política.

Na democracia atual abster-se, votar nulo ou em branco é inútil, é a *passiva cidadania passiva* (seção 2.3). Já na *democracia representativa* a omissão prejudica, equivale a trocar a *cidadania ativa* pela *passiva*, conforme planejado pelo capital com o modelo representativo. Negar o voto não enterra opções oferecidas, o sistema segue ainda que a maioria não vá às urnas. Mas se a maioria ou grande número *for às ruas*, o jogo muda. Insisto que *se apresentar* não é só fazer protesto, mas é também isso. Uma *cidadania ativa* integral requer *participação política* na vida da comunidade, antes da manifestação coletiva no espaço público, que é um *comum*, pertence ao povo, não a representantes políticos. Claro, há

---

<sup>171</sup> O que é um modo de legitimar a desobediência civil, a quinta das metas dessa tese.

riscos em sair da passividade política. A alternativa é o silêncio servil. Eu falei na incompatibilidade de medo e liberdade, repito a *Introdução*: ‘o imobilismo político mantém o *apartheid social* e dá continuidade à opressão. Sempre houve obstáculos ao autogoverno, não há democracia em nenhum lugar. *Democracia é uma forma de luta*’. Volto a Saramago: “Não soubemos resistir como deveríamos quando eles apareceram com as primeiras exigências, Pois não, tivemos nós medo, e o medo nem sempre é bom conselheiro”. Medos causam imobilidade social e barram a *liberdade e igualdade* políticas: medo de si mesmo na invenção elitista da hipotética tirania da maioria. Medos reais do desemprego, precariado, doença, velhice, de protestar... A *horizontalidade* é prática e escola de democracia, ensina a reconhecer e enfrentar abusos de governantes, ela cria barreiras às ditaduras, e é talvez a única maneira de derrubá-las sem criar novos tiranos. Como *forma de luta* serve de *freio e contrapeso* à atuação dos partidos e à exploração vigente na democracia capitalista.

Por fim, defendo que coletivos e movimentos sociais são sujeitos políticos legítimos, em duplo sentido. De um lado, para receber votos e enfrentar a atomização social, que reduz à forma individual laços sociais conscientemente costurados. Muda-se a representação vazia dando-lhe conteúdo pensado coletivamente e com *horizontalidade*. Não é proposta cosmética. A intenção é movimentos sociais poderem fazer campanha por seus objetivos e votar em si mesmos, não em partidos oligárquicos, dando às assembleias populares voz política, sem a mediação que a democracia representativa põe entre o povo e o poder, e nesse sentido, é *poder popular*. Isso estimula a *participação política*, ao fornecer a quem deixa a passividade sociopolítica um meio de intervir nos rumos da sociedade. Simetricamente, o mesmo vale para a atuação representativa: o mandato eletivo não pertence a nenhuma pessoa de qualquer coletivo, mas *ao coletivo como um todo*, que envia para cada sessão parlamentar quaisquer pessoas, *como delegadas*, conforme as vagas conquistadas. Cada movimento social define a delegação, se um *mandato imperativo* ou livre. Lembro as redes unindo movimentos da alterglobalização, o que cria apoios mútuos ao compartilhar lutas. É uma alteração viável dentro do funcionamento da representação política, talvez não factível por bater de frente com a serventia da democracia capitalista, que é afastar o povo do poder. Mas pela facilidade e proveito da alteração vale a pena lutar por ela, até porque recusar tal opção escancara a hipocrisia da representação política atual, quer dizer, da democracia ausente<sup>172</sup>.

<sup>172</sup> As noções desse parágrafo contemplam a primeira e a terceira metas definidas no início.

## Conclusões

“Proletários de todo mundo, uni-vos”.

**Marx & Engels**, *Manifesto comunista*.

Por que renunciar à luta e servir à elite que detém as propriedades valorizadas? Por que com engenho e força pessoas desfavorecidas não se juntam para atacar as poucas cuja riqueza provém da exploração da maioria? Por que não adquirir pela força, se a concentração da riqueza vem daí? Pode-se inverter Hobbes (1979). Como supor que a multidão desassistida pelo Estado deseja o *apartheid social* no qual vive? Se pobres e miseráveis tivessem opção política real, iriam querer a vida que lhes é dada, sem comida, moradia, saúde, educação *etc.*, em vez de uma existência que incluísse repartição mais justa dos frutos do trabalho? O que é oferecido pelas urnas? Desprovidas de *igualdade política*, resta a tais pessoas ao menos a liberdade? Qual a potência da liberdade de quem sequer é livre para comer quando tem fome? Para que serve o discurso propagado pela democracia? Para calar a miséria? Ou para apaziguar as consciências de pessoas que vivem com conforto mediano, virando o rosto e torcendo o nariz aos de baixo? Tais perguntas devem ser feitas a quem reclama do protesto violento, dos vidros quebrados em Brasília às ruas incendiadas de Hamburgo. ‘A desigualdade também é violência’, ‘Não confunda a reação do oprimido com a violência do opressor’, sentencia quem luta. A rebelião social ataca bens materiais, o Estado revida ferindo e matando gente. A riqueza usa a mídia para guiar a sociedade ao fascismo, nutre o ódio de ‘bandido bom é bandido morto’ e ‘direitos humanos aos humanos direitos’. Liberdade para *quem*?

Nas últimas seções reuni conclusões ligadas à *horizontalidade*, com o esboço normativo de uma *democracia descentralizada*, que foca em maneiras de organizar a luta, e não só na utopia. Depois discuti o *poder popular em questões pragmáticas*, onde movimentos sociais da alterglobalização usam assembleias horizontais ao resistir à opressão capitalista. São modos de ver a *democracia apresentativa* como *uma forma de luta* em busca da *cidadania ativa*. Recusa-se a passividade da *democracia ausente*, na qual o povo é afastado do poder e forçado a transferir seus direitos políticos a representantes. Os movimentos sociais exigem *participação política* e voz ativa no que afeta a vida coletiva. Com foco nesses aspectos revejo também as partes anteriores.

Sustento que o *povo* da democracia não é a totalidade da nação. Na realidade nunca foi, criou-se o modelo para dar o poder às elites<sup>173</sup>. O ponto é outro. Eu disse que a *igualdade política delimitada* resulta de “um confronto no qual o ‘povo’ é constituído pela articulação de uma variedade de demandas democráticas” (Mouffe, 2018, p. 59), originando *demandas populares*<sup>174</sup>. Essa maioria define o *dêmos* da democracia, quem deve governar, respeitando os direitos fundamentais. Isso difere da *igualdade política (efetiva)*, a *chance igual de participar da política*, o que também não se vê no sistema vigente. Lembro as noções por nelas apoiar em parte a *democracia apresentativa*, no sentido de que é preciso dar oportunidade igual de *participação política* para ver *quem é o povo*. Mais ainda, pelo modo de ouvir quais são as necessidades sociais, em *assembleias horizontais* inclusivas, como fase inicial do processo de formação da vontade ou, nos termos de Laclau e Mouffe, de *articulação de demandas democráticas em demandas populares*, sem a obstrução ou deformação que partidos políticos introduzem. Não existe como garantir exata proporcionalidade quando se inserem instâncias com delegação<sup>175</sup>. Mas a distorção é maior na representação partidária, que em geral não ouve o povo ao formular programas políticos. Em vez disso, lança ideias prontas para as eleições, que chamo de pacotes volitivos<sup>176</sup>. As *massas monetárias* controlam os parlamentos, não as *massas populares*: o *lobby* do capital faz do povo ovelha. Pessoas físicas unidas e ocultas nas *peessoas jurídicas* comandam a política, ocupam o lugar do poder que a teoria diz ser do povo, desfigurado previamente em *peessoas físicas* isoladas, cuja vontade necessita a mediação de partidos oligárquicos, através de agentes domesticados por *massas monetárias*.

Domesticar é também reduzir o *político* à *economia*, tirar os fins públicos da esfera política: não se *reapresentam* anseios populares, mas interesses do capital, privatizando o *comum*. Se a união de *peessoas físicas* sem poder econômico *apresenta-se* como multidão, e exige direitos que representantes políticos não defendem, a gestão privada do Estado usa o monopólio da violência para calar a manifestação pública. A democracia representativa elimina a força de assembleias locais<sup>177</sup> na proteção do *comum*, e centraliza o poder no Estado. Com a globalização neoliberal é o Estado que se vê *recentralizado* sob as ordens unificadas

<sup>173</sup> Conforme dito na seção 1.3, item c1.

<sup>174</sup> Ver as seções 1.4, item b (*demandas*), e 1.5 e 3.2 (*igualdade política delimitada*).

<sup>175</sup> Consultar as seções 2.2 e 4.3.

<sup>176</sup> Como indicado na seção 2.5.

<sup>177</sup> Conforme visto em 1.3, no item a1.

da administração da dívida pelo capital, acabando com o que pudesse restar da autonomia das nações. O que sobra de *político* na política?

A economia manda, não há *igualdade política efetiva*, e assim, só a minoria rica possui *liberdade política*. Como lutar contra a opressão? Instituições políticas servem a interesses privados, cada vez têm menor utilidade pública: fim do Estado de bem-estar social e de garantias do trabalho, gestão pelo medo com o precariado, privatização do *comum*, fronteiras impermeáveis se for para salvar vidas, mas porosas à riqueza *etc.* Se o mercado é livre, por que o trabalho não é? Visto que o trabalho também é uma mercadoria na economia capitalista, por que ele não pode circular como todas as demais? Num mercado realmente livre qualquer pessoa poderia buscar o melhor preço para o seu esforço mal pago, isso quando existe trabalho. Impedir fluxos migratórios com fronteiras policiadas e muradas garante injustamente à pequena parte da humanidade bons salários e o gozo de mercadorias feitas com matérias primas tiradas dos povos pobres a preço vil, quando não roubadas através de guerras que têm apenas o objetivo de saquear os mais fracos.

Dois séculos de poder político do capital na democracia criaram miséria generalizada e a iminente catástrofe climática. Ou se dá fim à democracia centralizada ou ela seguirá servil ao capital, agora para criar e cercar áreas restritas que garantam a gente rica água e recursos que a destruição ambiental dia a dia torna escassos. Não é profecia, isso preocupa quem tem muito dinheiro<sup>178</sup>. A *democracia ausente* da representação política institui duas liberdades, a *liberdade excessiva* dada à elite, minoria que é a maioria parlamentar, e a *liberdade defectiva* das pessoas sem riqueza, cuja participação direta ou em quantidade significativa na representação é impedida pela seleção eleitoral<sup>179</sup>. Sem instâncias primárias locais para cada pessoa ser uma participante, o interesse do povo é ignorado<sup>180</sup> e as exigências da necessidade ficam fora da política<sup>181</sup>, que *favorece* a gente privilegiada, mantendo as *massas populares* como *desfavorecidas*.

‘Outro mundo é possível’, diz o Fórum Social Mundial, mas sem esse tipo de democracia. Não adianta discutir deliberação e consenso e manter o poder centralizado em poucas e ricas mãos. Tal democracia

<sup>178</sup> Ver “How tech's richest plan to save themselves after the apocalypse”. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/technology/2018/jul/23/tech-industry-wealth-futurism-transhumanism-singularity>>. Acesso em 25/07/18.

<sup>179</sup> Como indicado em 1.3, item a2, de modo que se usam recursos públicos para fins privados.

<sup>180</sup> Ver seção 1.3, do item a3 ao item a5.

<sup>181</sup> De acordo com o discutido em 1.3, item b1.

apoia-se em falácias, como defender os direitos fundamentais. Se o ideal é sério, por que a teoria democrática não tem com eles o mesmo cuidado posto no regramento da representação? Como falar em universalidade da liberdade enquanto se permitem corporações que abarrotam cofres da oligarquia interna saqueando povos pobres? Países antes imperialistas passam a ser neocolonialistas, pois a única maneira de repartir migalhas e assegurar padrão médio razoável internamente é feudalizando o resto do mundo. Não peço democracia mundial. Recuso o caráter universal do valor cuja existência num país requer sua negação em outro: a miséria gera a riqueza, assim como escravizar povos subdesenvolvidos alimenta a liberdade política hipócrita dos povos avançados – povos que avançam em outros para ter sua democracia malformada. “É imensa a tentação de nos refugiarmos entre as muralhas do Estado nacional, de nos fecharmos no reduto da *nossa* cidadania, da *nossa* identidade [...], mas isso nos leva diretamente para a porta de saída da democracia” (Dardot; Laval, 2017, p. 486). A união de livre mercado com Estado de Direito no arranjo da democracia baseia-se em tratar gente estrangeira de modo contrário às proteções e meios igualitários desejados. Mas mesmo de maneira exclusiva não se realiza. A teoria dá liberdade ao mercado e às pessoas. Como não provê mecanismo que impeça o poder econômico de ser poder político, revela-se sistema de dominação sem *igualdade política efetiva*. Desigualdade política tira a liberdade, ou sem liberdade há desigualdade? São politicamente inseparáveis: devem coexistir, ou ambas somem. Não ter meios para usar a liberdade política é viver em condição política desigual frente a quem pode exercer seus direitos. São questões “sobre as coisas que a pessoa é substantivamente livre para fazer” (Sen, 2010, p. 106). Sem igualdade política efetiva não se é livre. É o que alguns povos primitivos evitam com a *horizontalidade*, que alguém diga “temos o poder e vocês vão obedecer”<sup>182</sup> (Clastres, 2013, p. 237). O poder *central* remodelou o costume sociopolítico, impondo a submissão completa à luta pelo emprego, no qual a burguesia “reduziu a dignidade pessoal ao valor de troca, e no lugar das inumeráveis liberdades reconhecidas por escrito e custosamente conquistadas, ela pôs a liberdade *única* e indiferente do comércio” (Marx; Engels, 1973, p. 8).

A crise financeira de 2008 ampliou a imposição do *precarizado* como condição social de parte significativa do *povo*, senão majoritária. A precarização passa a ser vista como um “processo de normalização, que permite governar por meio da insegurança”, isto é, a fragilidade da

---

<sup>182</sup> Conforme a seção 1.1.

liberdade de cada pessoa em estado de necessidade torna-se um “instrumento de governo” (Lorey, 2015, p. 11-3), para obrigar o povo a reduzir demandas baseadas na suposta liberdade política. A mistura de democracia, Estado e mercado não deriva de eu pular de um conceito a outro, ou de fazer uso impróprio deles, nem é casual. O problema não é a multidão faminta pedir à política o fim da fome, como diz Arendt. Afinal, se nem isso o governo faz, será melhor a miséria lutar usando o engenho e a força (para não esquecer Hobbes) do que morrer na paz útil a quem a explora. Ensaiei resposta falando que na França de 1789 o erro era pouca gente ter muita terra, fugindo de impostos e vivendo de renda. O que mudou? A saída apontada ainda é necessária e aplicável, depende só de vontade política<sup>183</sup>. Vidas *sem-terra* e *sem-teto* aparecem nessa crítica da *igualdade política* desde o exame da *democracia grega*, com os *gaiadamos* mostrando que terra é poder. Ao contrário de Atenas, que deu terra a quem nela trabalhava e incluiu o povo no governo, o regime democrático da modernidade inicia no roubo da terra *comum*, originando levas de miseráveis *sem-terra* e *sem-teto* na Inglaterra do século XVIII, desprezadas como as dezenas de milhões de vidas do *apartheid social brasileiro*. Não adianta chorar o dano das *enclosures*, mas é tolice achar que não há como reagir, sem perceber que *privatizar* é o *modo atual da riqueza cercar o comum*. É preciso voltar a fazer assembleias populares para cuidar de interesses coletivos – para *o povo cercar o comum* – ou cada vez se concentrará mais dinheiro e poder nas mãos de menos gente. Todo mundo deveria atuar na política pelo menos onde mora, não por uma lei obrigar, mas para forjar a igualdade e a liberdade. Falo em criar tais valores com ação coletiva porque eles *não existem para todas as pessoas*. Quem duvidar, ou quiser apelar aos *graus da democracia*, que passe um dia lá, no *apartheid social*. Organizar-se para resistir é o primeiro passo, criar alternativas com um pensamento que seja uma *Filosofia para militantes*, associando a democracia não só ao “nome de uma forma do Estado”, mas a “uma forma de ação de massa” (Badiou, 2012, p. 35). Contentar-se com a liberdade e igualdade políticas *formais* da democracia representativa equivale a proteger privilégios, talvez por ter parte neles. O liberalismo da elite é de gozo privado. Do pacote democrático que encerra o regime feudal a classe rica tomou para si o conteúdo, deixando as promessas de democracia no papel, com o qual até hoje embrulha o povo.

---

<sup>183</sup> Quanto à crítica a Arendt, ver seção 1.3, item c2. Sobre a solução, seção 1.3, itens b2 a b4.



## Referências

ALLEN, Danielle. “Night teaching: a declaration of equality”. *Dissent: A Quarterly of Politics and Culture*, Spring 2014. Disponível em <[http://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/night-teaching-a-declaration-of-equality](http://www.dissentmagazine.org/online_articles/night-teaching-a-declaration-of-equality)>. Acesso em 05/06/2015.

ALTHUSIUS, J. *Política [1614]: uma tradução reduzida de política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos*. Tradução de J. de O. Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGOTTI, Tom. “América Latina urbana: violência, enclaves e luta pela terra”. Tradução de J. E. Baravelli, **in**: *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, nº 24, junho de 2015. São Paulo: Boitempo, 2015. (pp. 37-43)

ARANTES, Otilia. “Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas”. **In**: ARANTES, Otilia; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 [2000].

ARENDT, Hanna. *Da revolução*. Tradução de Fernando Didimo Vieira. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Ática, 1988 [1963].

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1958].

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 2ª reimpr., 7ª ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014 [1954]. (Debates, 64)

ARISTÓTELES. *Constitution of Athens*. Translated by Thomas J. Dymes. London: Seeley and Co., 1891 [320 a.C.]. Disponível em <<http://oll.libertyfund.org/>>. Acesso em 03/03/2017.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

ARRETCHE, Marta; VAZQUEZ, D.; GOMES, S. “Descentralização e autonomia: deslocando os termos do debate”. **In**: LAVALLE, Adrian G. (org.) *Horizonte da política: questões emergentes e agendas de pesquisa*. São Paulo: Editora UNESP: Cebrap: CEM, 2012. (29-62)

AVRITZER, Leonardo. “Conferências Nacionais: ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil”. **In:** Texto para discussão 1739, IPEA. Acesso em 05/06/2018. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/td\\_1739.pdf](http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/td_1739.pdf)>.

BADIOU, Alain. *Philosophy for militants*. Translated by Bruno Bosteels. London, New York: Verso, 2012 [2011].

BANERJEE, Abhijit V.; DUFLO, Esther. *A economia dos pobres: repensar de modo radical a luta contra a pobreza global*. Tradução de Pedro Vidal. Lisboa (?): Círculo de Leitores, 2012. (Temas e Debates)

BARROS, José Marcio; RIBEIRO, Núbia Braga. “O decreto da polêmica: disputas midiáticas em torno da participação social no Brasil”. **In:** Mídia e Cotidiano, nº 5, dez/2014. Disponível em: <<http://www.ppgmidiaecotidiano.uff.br/ojs/index.php/Midecot/article/viewFile/132/128>>. Acesso em 05/06/2018.

BEARD, Charles A. *An economic interpretation of the Constitution of the United States*. New York: The Free Press; London: Collier-MacMillan Limited. 1966 [1913].

BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

BENSAÏD, Daniel. *Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017 [2007].

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora UNB, 1981 [1969]. (Pensamento Político, 39)

BOBBIO, Norberto *et alii*. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale *et alii*. Brasília: Editora UNB, 1998 [1983].

BODIN, Jean. *Les six livres de la Republique: un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*. Paris: Libr. Générale Française, 1993 [1576].

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: WMF M. Fontes, 2009 [1999].

BOOKCHIN, Murray. *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Traducción de Marcelo G. Burello. Madrid: Nossa y Jara Editores; Málaga: Colectivo Los Arenalejos, 1999 [1981].

BOOKCHIN, Murray. *The next revolution: popular assemblies & the promise of direct democracy*. London, New York: Verso, 2015.

BOTTOMORE, T. B. *Introdução à sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra e Patrick Burglin. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975 [1962].

BOURDIEU, Pierre. “Os três estados do capital cultural”. Tradução de Magali de Castro. **In:** BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. (Maria Alice e Afrânio Catani, orgs.) 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999 [1979]. (p. 71-79)

BOURDIEU, Pierre (coord.). *A miséria do mundo*. Tradução de Mateus S. Soares Azevedo *et alii*. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [1993].

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. 2ª reimpr. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [2012].

\_\_\_\_\_. *A distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de D. Kern e G. J. F. Teixeira. 2ª ed. rev. Porto Alegre: Zouk, 2015a [1979].

\_\_\_\_\_. *A estrutura das trocas simbólicas*. 8ª ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2015b [coletânea, datas diversas]. (Estudos)

BREYER, Stephen. *Active liberty: interpreting our democratic Constitution*. New York: Alfred A. Knopf, 2006 [2005].

BRUM TORRES, João Carlos. *Figuras do Estado moderno: elementos para um estudo histórico-conceitual das formas fundamentais de representação política no ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BUFORD, Bill. *Entre os vândalos: a multidão e a sedução da violência*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Traducción de Alcira Bixio. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2002. (Gênero y cultura)

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio T. de N. Lamarão e Arnaldo M. da Cunha. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016 [2009].

CANETTI, Elias. *Crowds and power*. Translated by Carol Stewart. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984 [1960].

CARTER, Miguel. “Desigualdade social, democracia e reforma agrária no Brasil”. **In:** CARTER, M. (org.) *Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASANOVA, Pablo González. *O colonialismo global e a democracia*. Tradução de Márcia Camargo Cavalcanti. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

CASARA, Rubens R. R. *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CHOMSKY, Noam. *Sistema de poder: conversas sobre as revoltas democráticas globais e os novos desafios do império americano: entrevistas com David Barsamian*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Apicuri, 2013 [2013].

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1974].

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. 3ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [1980].

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. Tradução de Loura Silveira. **In:** *Filosofia Política* n. 2, 1985 [1819]. (7-25). Acesso em 15/05/2018. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/fa/benjamin.doc>>.

COSTA, Marta Nunes da. *Os dilemas de Rousseau: natureza humana, política e gênero em perspectiva*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017. (Filosofia, 56)

CRITCHLEY, Simon. *Infinitely demanding: ethics of commitment, politics of resistance*. London, New York: Verso, 2012 [2007].

CROUCH, Colin. *Post-democracy*. Cambridge; Malden [MA]: Polity Press, 2017 [2004].

DAHL, Robert A. *Um prefácio à teoria democrática*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989 [1956].

\_\_\_\_\_. *On democracy*. New Haven, London: Yale Un. Press, 1998.

DAHL, Robert A. *A democracia e seus críticos*. Tradução de Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [1989].

DAVIS, Mike. *Planet of slums*. London; N. York: Verso, 2017 [2006].

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016 [2009].

\_\_\_\_\_. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017 [2014].

DEAN, Jodi. *Crowds and party*. London; New York: Verso, 2016.

DERBER, Charles et alii. *A maioria deserdada: questões capitais – Piketty e mais além*. Tradução de Luís Oliveira Santos / João Quina Edições. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2016 [2015].

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Tradução de Dorothee de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [1993].

DEUTSCHER, Isaac. *O judeu não-judeu e outros ensaios*. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970 [1968].

DOLAN, Karen; CARR, Jodi L. *The poor get prison: the alarming spread of the criminalization of poverty*. Washington D.C.: Institute for Policy Studies, 2015. Acesso em 05/06/2018. Disponível em: <https://ips-dc.org/wp-content/uploads/2015/03/IPS-The-Poor-Get-Prison-Final.pdf>.

DUVERGER, Maurice. *Los partidos políticos*. Traducción de Julieta Campos y Enrique González Pedrero. 22ª. reimp. México [D.F.]: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1951]. (Política y Derecho)

EASTERLING, Keller. *Extrastatecraft: the Power of infrastructure space*. London; New York: Verso, 2016 [2014].

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000 [1965].

ELSTER, Jon. *Ulisses liberto: estudos sobre racionalidade, pré-compromisso e restrições*. Tradução de Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Ed. UNESP, 2009 [2000].

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra: segundo as observações do autor e fontes autênticas*. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010 [1845]. (Coleção Marx-Engels)

FACING FINANCE. “Dirty Profits 6”. Berlin, Responsible publisher: Thomas Küchenmeister, 2018. Disponível em <[http://www.facing-finance.org/files/2018/05/DP6\\_ONLINEXVERSION.pdf](http://www.facing-finance.org/files/2018/05/DP6_ONLINEXVERSION.pdf)>. Acesso em 27/07/18.

FLECK, Amaro; MICHEL-MUNIZ, Jordan. “Redemocratização desdemocratizante: a democracia brasileira sob a dominação econômica”. In: SILVA, Hélio Alexandre da (Org.). *Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais*. Macapá: UNIFAP, 2017. (117-155)

FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Tradução de Christiano M. Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1921]. (Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud, vol. XVIII)

GALABUZI, Grace-Edward. *Canada’s economic apartheid: the social exclusion of racialized groups in the new century*. Toronto: Canadian Scholars’ Press, 2006.

GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Tradução de Eric Nepomuceno. 8ª ed. Portp Alegre: L&PM, 2000 [1989].

GILBERT, Jeremy. *Common ground: democracy and collectivity in an age of individualism*. London; New York: Pluto Press, 2014.

GILENS, Martin; PAGE, Benjamin I. “Testing theories of American politics: elites, interest groups, and average citizens”. In: *Perspectives on Politics*, 12(3), 2014 (564-581). Doi: 10.1017/S1537592714001595. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/perspectives-on-politics/>>. Acesso em 22/07/2018.

GRAHAM, Keith. *The battle of democracy: conflict, consensus and the individual*. Brighton [Sussex]: Wheatsheaf Books, 1986.

GRAEBER, David. *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Um projeto de democracia*. Tradução de Ana B. Teixeira. São Paulo: Paz e Terra, 2015 [2013].

GRAEBER, David. *Dívida: os primeiros 5.000 anos*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2016 [2011].

GUÉRIN, Daniel. *Rosa Luxemburgo e a espontaneidade revolucionária*. Tradução de Cecília Bonamine. São Paulo: Perspectiva, 1982 [1971]. (Khronos 14)

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O federalista*. Tradução de Hiltomar M. Oliveira. Belo Horizonte: Líder, 2003 [1788].

HAMMOND, Nicholas G. L.; SCULLARD, Howard H. (Ed.). *The Oxford classical dictionary*. London: Oxford University Press, 1970.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005 [2004].

\_\_\_\_\_. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006 [2000].

\_\_\_\_\_. *Bem-estar comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016 [2009].

\_\_\_\_\_. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.

HARVEY, David. *Os limites do capital*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Boitempo, 2013a [2006].

\_\_\_\_\_. *Rebel cities: from the right to the city to the urban revolution*. London; New York: Verso, 2013b [2012].

\_\_\_\_\_. *17 contradições e o fim do capitalismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2016 [2014].

HEGEL, G. W. F. *Elements of philosophy of right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1821].

HILL, Christopher. “Um comentário”. In: SWEEZY, Paul *et alii*. *A transição do feudalismo para o capitalismo*. 5ª ed. Tradução de Isabel Didonnet. R. de Janeiro, Paz e Terra, 2004 [1950]. (Pensamento crítico)

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651]. (Os pensadores)

HOBBSAWM, Eric J. *A era dos impérios*. Tradução de Sieni Campos e Yolanda S. de Toledo. 10ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006 [1987].

\_\_\_\_\_. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza L. Teixeira e Marcos Penchel. 21ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007 [1962].

HODGETT, Gerald A. J. *História social e econômica da Idade Média*. Tradução de Mauro R. da Costa Souza e Tayná P. da Costa Souza. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975 [1972].

HOLLOWAY, John. *Change the world without taking power*. London; New York: Pluto Press, 2010 [2002].

HOUAISS, Antônio *et alii*. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1ª reimpressão com alterações. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

JAICHAND, Vinodh. “The crime of apartheid”. Al-Ram: Arab Orthodox Club, dec/2005. Disponível em: <[www.badil.org/en/about-us.html](http://www.badil.org/en/about-us.html)>. Acesso em 25/07/18.

JEFFERSON, Thomas. *Escritos políticos*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

JONES, Colin. *Paris: biografia de uma cidade*. Tradução de José Carlos Volcato e Henrique Guerra. 5ª. ed. Porto Alegre: L&PM, 2013 [2004].

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. (s/l: s/e, s/de) [1784] Acesso em 20/06/2018. Disponível em <<https://bioetica.catedraunesco.unb.br/wp-content/uploads/2016/04/Immanuel-Kant.-O-que-%C3%A9-esclarecimento.pdf>>.

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes*. Tradução de José Lamego. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011 [1797].

KEANE, John. *The life and death of democracy*. London: Pocket Books (Simon & Schuster), 2010 [2009].

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone C. Benedetti *et alii*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1920].

KINZL, Konrad H. “Athens: Between Tyranny and Democracy”. In: KINZL, Konrad H. (ed.). *Greece and the Eastern Mediterranean in ancient history and prehistory: studies presented to Fritz Schachermeyr*

*on the occasion of his eightieth birthday*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977.

KINZL, Konrad H. “DHMOKRATIA: a study of the early history of the term”. In: *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung*, vol. 85 (1978), p. 117-127; 312-326.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. [s/l]: eBooksBrasil, 2006. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/boetie.html>>. Acesso em 21/07/2016.

LACLAU, Ernesto. *On populist reason*. London; New York: Verso, 2007 [2005].

\_\_\_\_\_. *Emancipação e diferença*. Tradução de Alice Casimiro Lopes, Elizabeth Macedo et alii. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011 [1996].

\_\_\_\_\_. *The rhetorical foundations of society*. London, New York: Verso, 2014.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2<sup>nd</sup> ed. London, New York: Verso, 2001 [1985].

LAMBERT, Jacques. *Os dois Brasis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967[1957].

LE BON, Gustave. *The crowd: a study of the popular mind*. Mineola [NY]: Dover Publications, 2002 [1895].

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara. 14<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004 [1981].

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *Democracy and political theory*. Translated by David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988 [1986].

LE GOFF, Jacques (Org.). *Homens e mulheres da Idade Média*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2013 [2012].

\_\_\_\_\_. *A Idade Média e o dinheiro: ensaio de antropologia histórica*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014 [2010].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1958].

LEVITT, Kari Polanyi. “Preface”. **In:** POLANYI, Karl. *For a new west: essays, 1919-1958*. Malden [MA]: Polity Press, 2014 [2013].

LEWINSOHN, Richard. *Trustes e cartéis: suas origens e influência na economia mundial*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.

LEWIS, Michael. *Flash boys: revolta em Wall Street*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014 [2014].

LIBERTI, Stefano. *Land grabbing: journeys in the new colonialism*. Translated by Enda Flannelly. London; New York: Verso, 2013 [2011].

LINEBAUGH, Peter. “The Secret History of the Magna Carta”. **In:** Boston Review: a political & literary forum, Summer/2003. Disponível em: <<http://bostonreview.net/archives/BR28.3/linebaugh.html>>. Acesso em 30/06/2018.

\_\_\_\_\_. *The London hanged: crime and civil society in the eighteenth century*. 2<sup>nd</sup> ed. London; New York: Verso, 2006 [2003].

\_\_\_\_\_. *The Magna Carta manifesto: liberties and commons for all*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Stop, Thief! : The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland [CAUSA]: PM Press, 2014.

LOBATO, Monteiro. *O poço do visconde: geologia para as crianças*. 8<sup>a</sup> ed. São Paulo: Brasiliense, 1960 [1937].

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1689]. (Os Pensadores).

LÓPEZ, Matias. “Elite theory”. **In:** Sociopedia.isa, 2013. Disponível em <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Elitetheory.pdf>>. Acesso em 28/05/2018. DOI: 10.1177/20568460131112.

LOREY, Isabell. *State of insecurity*. Translated by Aileen Derieg. London; New York: Verso, 2015 [2012].

LOSURDO, Domenico. *Liberalism: a counter-history*. Translated by Gregory Elliott. London; New York: Verso, 2014 [2006].

LUKÁCS, György. “A psicologia das massas em Freud”. Tradução de Ranieri Carli. **In:** *Psicanálise & Barroco* em revista, v.7, n.1. Juiz de Fora, MG: Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura - UFJF, julho/2009 [1922]. (p. 219-224)

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social*, II. Tradução de Nélío Schneider *et alii*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1986].

MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Traducción de Juan-Ramon Capella. Madrid: Editorial Trotta, 2005 [1962].

MAECKELBERGH, Marianne. *The will of the many: how the alterglobalisation movement is changing the face of democracy*. London; New York: Pluto Press, 2009.

MAIER, Pauline. *From resistance to revolution: colonial radicals and the development of American opposition to Britain, 1765-1776*. New York: Alfred A. Knopf, 1972.

MATTHEWSON, Timothy M. “George Washington’s Policy Toward the Haitian Revolution”, **In:** *Diplomatic History*, v.3, Iss. 3, p. 321–336, July/1979. Disponível em <<https://academic.oup.com/dh/article-abstract/3/3/321/366397?redirectedFrom=fulltext>>. Acesso em 05/2017.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Translated by Naomt Goldblum. Cambridge; London: Harvard University Press, 1996.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon*. Tradução de J. Silva Dias e Maria Carvalho Torres. Porto: Publicações Escorpião, 1976 [1847]. (Ciência e Sociedade)

\_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011 [1872]. (Coleção Marx-Engels)

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013a [1843].

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Nélío Schneider, Mario Duayer *et alii*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2013b.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013c [1867]. (Marx-Engels)

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro III: o processo global da produção capitalista*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a [1894].

\_\_\_\_\_. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017b [1842].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*. Paris: Le Libre de Poche, 1973 [1848].

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Rubens Enderle et alii. São Paulo: Boitempo, 2015 [1845-1846].

MATHEVE, Niels. “Power and impotence: elite versus democracy in scholarly theories”. **In:** Politicologenetmaal Leuven, 2010. Disponível em: <<https://soc.kuleuven.be/web/files/11/72/W02-32.pdf>>. Acesso em 28/05/2018.

MICHEL-MUNIZ, Jordan. *Representação política em Althusius e Hobbes*. Florianópolis: 2012. Acesso em 15/02/17. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/100777>.

\_\_\_\_\_. “Charlie Hebdo: sobre a democracia francesa”. **In:** ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy, Florianópolis, v. 14, n. 2, jan/2016 (2016a). (252-278) Acesso em: 25/02/2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2015v14n2p252>>.

\_\_\_\_\_. “Ética da cidade: junho de 2013 em perspectiva global”. **In:** RODRÍGUEZ, F. (Org.) *O junho brasileiro e seus desdobramentos*. Florianópolis: Insular, 2016b.

MICHELS, Robert. *Political parties: a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. Translated by Eden & Cedar Paul. London: Forgotten Books, 2015 [1915]. (fac-símile)

MIGNET, Francois Auguste Marie. *History of the French Revolution from 1789 to 1814*. Charleston [SC]: BiblioBazaar, 2006 [1824].

MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

MILL, John Stuart. *O governo representativo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. 3ª. ed. São Paulo: IBRASA, 1995 [1861].

\_\_\_\_\_. *A liberdade; Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1854/1859; 1863].

MILLS, Charles Wright. *A elite do poder*. Tradução de Waltensir Dutra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1956].

MIROW, Kurt R.udolf. *A ditadura dos cartéis: anatomia de um subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 [1977].

MISES, Ludwig von. *A mentalidade anticapitalista*. Tradução de Adeline Godoy. 2ª ed. Campinas: Vide Editorial, 2015 [1956].

MITCHELL, Lincoln A. *The color revolutions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

MONBIOT, George. *How did we get in this mess? : politics, equality, nature*. London, New York: Verso, 2016.

MOUFFE, Chantal (Org.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London, New York: Verso, 1992.

MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. London, New York: Verso, 2005a [1993]. (Radical Thinkers)

\_\_\_\_\_. *On the political*. London, New York: Routledge, 2005b.

\_\_\_\_\_. “Carl Schmitt’s warning on the dangers of a unipolar world”. In: ODYSSEOS, Louiza; PETITO, Fabio (Orgs.). *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, liberal war and the crisis of global order*. London and New York, Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. *The democratic paradox*. London, New York: Verso, 2009 [2000]. (Radical Thinkers)

\_\_\_\_\_. *Agonistics: thinking the world politically*. London, New York: Verso, 2013.

\_\_\_\_\_. *For a left populism*. London, New York: Verso, 2018.

NOZAKI, William; LEÃO, Rodrigo P. Ferreira. “Statoil, Petrobras e o papel do Estado na economia”. In: Carta Capital, jan/2018. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/statoil-petrobras-e-o-papel-do-estado-na-economia>>. Acesso em 25/07/18.

OBER, Josiah. “The original meaning of ‘democracy’: capacity to do things, not majority rule”. *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, Sep./2007, version 1.0. Acesso em 12/10/2016. Disponível em <<http://www.princeton.edu/~pswpc/papers/authorMZ/ober/ober.html>>.

OLIVEIRA, Lara Siqueira; MOTA, Pedro Lula. “Comparando Estatais Petroleiras: Noruega 7 x 1 Brasil - Parte I”. In: *Terraço Econômico*, abr/2015. Disponível em: <http://terracoeconomico.com.br/comparando-estatais-petroleiras-noruega-7-x-1-brasil-parte-i>>. Acesso em 27/07/18.

ORTEGA y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983 [1929].

ORWELL, George (BLAIR, Eric Arthur). 1984. Tradução de Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1949].

OXFAM Brasil. “A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras”. Rafael Geoges e Katia Maia, 25/09/2017. Disponível em: <[https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/Relatorio\\_A\\_distancia\\_que\\_nos\\_une.pdf](https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/Relatorio_A_distancia_que_nos_une.pdf)>. Acesso em 06/08/18.

PANAYOTAKIS, Costas. *Remaking scarcity: from capitalist inefficiency to economic democracy*. London: Pluto Press, 2011. (The future of world capitalism)

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992 [1970].

PAULUS, Carl L. *The Slaveholding Crisis: The Fear of Insurrection, the Wilmot Proviso, and the Southern Turn Against American Exceptionalism*. Houston: Rice University, 2012. Disponível em <<https://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/64669/PAULUS-THESIS.pdf?sequence=1>>. Acesso em 04/05/2017.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983 [1967].

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014 [2013].

PINZANI, Alessandro. “Democracia versus Tecnocracia: apatia e participação em sociedades complexas”. In: *Democracia em debate*. Lua Nova: revista de cultura e política, n. 89, 2013. (135-168)

PINZANI, Alessandro. “Direitos sociais e cidadania”. **In:** *Filosofia e direitos humanos*. Revista de Filosofia Aurora, v. 28, n.43, abr/2016a. (119-134)

\_\_\_\_\_. “Farewell to Welfare: An End to Citizenship as We Know It”. **In:** *Società Mutamento Politica*, v. 7, 2016b. (119-137)

PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley: University of California, 1967.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Tradução de F. Wrobel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012 [1944].

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Solução do problema social*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Imaginário, 2014 [1848].

PSEUDO-XENOFONTE (Old Oligarch), “*Constitution of the Athenians*”. **In:** MARCHANT, E. C. (Ed.). *Xenophon: Xenophon in Seven Volumes*. Cambridge: Harvard Un. Press; London: William Heinemann, 1984. Disponível em < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0032.tlg015.perseus-eng1>>. Acesso em 03/03/2017.

RAMÍRES DÍAZ, Roberto *et alii*. *Bárbaros hoscos: historia de la (des)territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Bogotá: Consejo Comunitario Ancestral del Caserío de Roche; CINEP/PPP, 2015. Acesso em 25/07/2018. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161102010122/20150202.barbaroshoscos.pdf>>.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996 [1995].

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília: Editora UNB, 1981 [1971]. (Pensamento Político, 50)

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1985]. (Justiça e Direito)

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. 1ª reimpr. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Tradução de Maria da G. M. Macedo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988 [1933].

REIMAN, Jeffrey. *The rich get richer and the poor get prison: ideology, class, and criminal justice*. 6<sup>th</sup> ed. Needham Heights [MA]: Allyn & Bacon, 2001 [1979].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. Tradução de Lourdes S. Machado. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1762]. (Os Pensadores)

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992 [1932].

\_\_\_\_\_. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução de Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996 [1923]. (Coleção Clássica)

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução de Sergio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1984 [1942].

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1999].

SHARP, Gene. *Da ditadura à democracia: o caminho para a libertação*. Tradução de Susana Sousa e Silva. Lisboa: Tinta da China, 2015 [1994].

SILVA, Gabriela da Costa. “(In)Sustentabilidade ambiental na ocupação urbana da Barra da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro”. **In:** Risco, 5, Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, 1/2007. (80-98)

SITRIN, Marina; AZZELLINI, Dario. *They can't represent us!: reinventing democracy from Greece to Occupy*. London; New York: Verso, 2014.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora UNESP, 2010 [2008].

SLOTERDIJK, Peter. *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Lisboa: Relógio de Água, 2008 [2006].

SMITH, Neil. *The new urban frontier: gentrification and the revanchist city*. London; New York: Routledge, 1996.

SMITH, Anna Marie. *Laclau and Mouffe: the radical democratic imaginary*. London, New York: Routledge, 1998.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. 1ª reimpr. B. Horizonte: Editora UFMG; R. de Janeiro: IUPERJ, 2006 [2003]. (Coleção Origem)

\_\_\_\_\_. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: Leya, 2015.

SOUZA, Jessé *et alii*. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016 [2009].

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Inventig the future: postcapitalism and a world without work*. London; New York: Verso, 2016 [2015].

STANDING, Guy. *The corruption of capitalism: why rentiers thrive and work does not pay*. London: Biteback Publishing, 2016.

\_\_\_\_\_. *O precariado: a nova classe perigosa*. Tradução de Cristina Antunes. 3ª reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2017 [2013].

STORCK, Alfredo. “Direitos humanos”. **In:** BRUM TORRES, João Carlos (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada: contribuições para o estudo da ética filosófica e análise de problemas morais*. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, Rousseau: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014. (535-557)

STREECK, Wolfgang. “The study of organized interests: before ‘The Century’ and after”. **In:** CROUCH, Collin; STREECK, Wolfgang. *The diversity of democracy : corporatism, social order and political conflict*. Cheltenham, UK; Northampton, USA: Edward Elgar Publishing, 2006.

\_\_\_\_\_. *Buying time: the delayed crisis of democratic capitalism*. Translated by Patrick Camiller. London; N. York: Verso, 2014 [2013].

SUNDERMANN, Jorge *et alii*. “Democracia Deliberativa: uma Análise do Decreto nº 8.243”. **In:** Cadernos Gestão Pública e Cidadania. São Paulo, v. 21, n. 68, Jan-Abr/2016. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cgpc/article/view/52967/58722>>. Acesso em 05/06/2018.

SUPIOT, Alain. *The spirit of Philadelphia*. Translated by Saskia Brown. London; New York: Verso, 2012 [2010].

SWIFT, Jonathan. *Uma modesta proposta para prevenir que, na Irlanda, as crianças dos pobres sejam um fardo para os pais ou para o país, e para as tornar benéficas para a República*. Tradução de Helena Barbas. (s/l: s/e, s/d) [1729]. Acesso em 15/07/2018. Disponível em: <[http://www.helenabarbas.net/traducoes/2004\\_Swift\\_Proposal\\_H\\_Barbas.pdf](http://www.helenabarbas.net/traducoes/2004_Swift_Proposal_H_Barbas.pdf)>.

TIBURI, Marcia. *Como conversar com um fascista*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016 [2015].

TIEFENBRUN, Susan W. “Semiotic definition of ‘lawfare’”. **In:** Case W. Res. Journal of International Law, vol. 43-1, 2010. Disponível em: <<https://scholarlycommons.law.case.edu/jil/vol43/iss1/3/>>. Acesso em 15/07/2018. (p. 29-60)

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Tradução de Neil R. da Silva. 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987 [1835-1840].

Universalização de acesso e uso da energia elétrica no meio rural brasileiro: lições do Programa Luz para Todos / IICA – Brasil: IICA, 2011. Disponível em: <<http://www.iica.int/es>>. Acesso em 25/07/18.

URBINATI, Nadia. *Mill on democracy: from de Athenian polis to representative government*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

URBINATI, Nadia. ZAMPAGLIONE, Arturo. *The antiegalitarian mutation: the failure of institutional politics in liberal democracies*. Translated by Martin Thom. New York: Columbia University Press, 2016 [2013].

VAZ, Lílian Fessler. “Novas questões sobre a habitação no Rio de Janeiro: o esvaziamento da cidade formal e o adensamento da cidade informal”. **In:** *Anais do XXI International Congress Latin American Studies Association*. Chicago, 1998. Acesso em 17/07/2018. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/FesslerVaz2.pdf>>.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [2000].

VILLAÇA, Flávio. “O território e a dominação social”. **In:** Margem Esquerda: ensaios marxistas, nº 24, junho de 2015. São Paulo: Boitempo, 2015. (31-36)

WALSH, Rodolfo. “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar”. Buenos Aires: carta aberta, 24 de março de 1977. Disponível em: <[https://es.wikisource.org/wiki/Carta\\_abierta\\_de\\_un\\_escritor\\_a\\_la\\_Junta\\_Militar](https://es.wikisource.org/wiki/Carta_abierta_de_un_escritor_a_la_Junta_Militar)>. Acesso em 17/07/2018.

WALZER, Michael. “The civil society argument”. **In:** MOUFFE, Chantal (Org.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London, New York: Verso, 1992.

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúrion S. (Org. e tradução). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

WINTERS, Jeffrey A. *Oligarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WOLIN, Sheldon. “What revolutionary action means today”. **In:** MOUFFE, Chantal (Org.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London, New York: Verso, 1992.

WOLIN, Sheldon. *Democracy incorporated: managed democracy and the specter of inverted totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press, 2010 [2008].

WOOD, Ellen Meiksins. *The retreat from class: a new 'true' socialism*. London, New York: Verso, 1998 [1986].

\_\_\_\_\_. *Peasant-citizen and slave: the foundations of Athenian democracy*. London, New York: Verso, 2015 [1988].

\_\_\_\_\_. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. London, New York: Verso, 2016 [1995].

\_\_\_\_\_. *The origin of capitalism: a longer view*. London, New York: Verso, 2017 [1999].

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014 [2008].