
CADERNOS de
**Ética e
Filosofia Política**

NÚMERO 32

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento

Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Vice-chefe: Prof. Dr. Oliver Tolle

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho

Prof. Dr. Marcus Sacchini Ayres Ferraz

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação
do Programa de Pós-Graduação do Departamento de
Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:

The Philosopher's Index e Latin Americanist Research

Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

— — —

Nº 32 - São Paulo - 1º semestre de 2018

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Fran de Oliveira Alavina, Lourenço Fernandes Neto Silva, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Honoré Daumier, *L'Emeute*, entre 1848 e 1879.

ERRATA

Na edição 31 dos Cadernos de Ética e Filosofia Política, página 152, o Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FLCH-USP), Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, autor do artigo *Desobediência Civil e Direito de Resistência Política*, foi equivocadamente intitulado Professor Doutor.

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

DOSSIÊ CLAUDE LEFORT

Claude Lefort, ação e crítica (o fio da meada)

Sérgio Cardoso.....08

Bernard Flynn, leitor de Claude Lefort

Silvana de Souza Ramos.....15

O castrismo de mercado: uma leitura lefortiana

Vincent Bloch.....28

A invenção democrática brasileira e os fantasmas totalitários: o caso do Judiciário aplicado à obra de Claude Lefort

André Augusto Salvador Bezerra.....43

Sobre o populismo no Brasil

Marilena Chani.....54

El pueblo de la revolución. Las organizaciones armadas argentinas en los años setenta

Daniela Slipak.....75

O povo quer

Smaïn Laacher.....87

Claude Lefort y el caso Rushdie (1995-1996)

Beatriz Urias.....96

Claude Lefort y los regímenes de la política en las América

Martín Plot.....110

A revolução democrática e o momento lefortiano da democracia brasileira

Juarez Guimarães.....123

Nuestros años Lefort

Claudia Hilb.....140

RESENHA

Maio de 68: A brecha & vinte anos depois

Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa.....151

TRADUÇÃO

Apresentação da tradução: Política, guerra fria e resistência intelectual

Luíza Helena Hilbert.....159

Movimento Democrático Revolucionário: Protagonistas e conjuntura de uma equação insolúvel

Bastien Amiel (Tradução de Luíza Helena Hilbert)161

O presente número dos Cadernos de Ética e Filosofia Política é dedicado ao pensamento e à obra do filósofo francês Claude Lefort (1924-2010). Com exceção da resenha e da tradução que compõem esta edição, os textos aqui publicados foram reunidos e editados com a ajuda do professor Sérgio Cardoso e da professora Silvana de Souza Ramos, a partir de comunicações apresentadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

CLAUDE LEFORT, AÇÃO E CRÍTICA (O FIO DA MEADA)¹

Sérgio Cardoso²

Quando consideramos os primeiros vinte anos de realização do grande projeto de modernização da Universidade brasileira – os anos que vão de 1934 a 1954 – não podemos deixar de nos surpreender, sempre mais uma vez, com o quinhão de sorte com que contou esta empresa: a colaboração de muitos jovens professores estrangeiros, cujo valor excepcional viria a ser comprovado mais tarde por obras de grande significação em seus respectivos campos de investigação.

No caso da Faculdade de Filosofia, Bastide, Braudel, Lévi-Strauss são sempre lembrados. No caso da cadeira de Filosofia, o ciclo dos nossos primeiros 20 anos se fecha em 1954 com um nome que não só honra exponencialmente esta galeria, mas que muito nos beneficiou com seu trabalho e com sua amizade. Pois, a partir daí – destes anos de permanência em São Paulo (1953 e 1954) – sempre voltou uma atenção especial ao Brasil, cultivou vínculos de amizade com os colegas brasileiros, dispôs-se – ele que tinha certa resistência à dispersão das viagens – a vir ao Brasil inúmeras vezes (para cursos, congressos, conferências) e recebeu, com uma afabilidade ímpar um grande número de estudantes brasileiros no CETSAS da EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

Minha geração teve o prazer de ouvi-lo inúmeras vezes em São Paulo. Em 1974 ele dá um belo curso no Departamento de Filosofia sobre o Nascimento da Ideologia no contexto do Humanismo Cívico, quando ouvimos, pela primeira vez, nomes como Salutati, L. Bruni e menções ao trabalho de Hans Baron, Guilbert ou Lauro Martines. Em 1975 ele vem para uma reunião da SBPC em Belo Horizonte. Em 1983 vem duas vezes, uma para conferência em Porto Alegre e na USP, outra para curso nas Ciências Sociais. Em 1988 para conferência no Cebrap, no IEA e no nosso Departamento. Nos anos 90 em diante várias vezes para os cursos promovidos por Adauto Novaes (de quem se tornou grande amigo). Isto para lembrar as ocasiões que me vêm à memória.

Eu sempre quis perguntar-lhe sobre as circunstâncias que o trouxeram ao Brasil no início dos anos 50, mas acabei por não o fazer. Sempre me intrigou o fato deste jovem de 29 anos, já “bem situado” no meio intelectual francês, desejar vir ensinar em São Paulo. Em 1945 ele já publicara no número dois do *Les Temps Modernes*, com recomendação da

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

parte de Raymond Aron, sendo também próximo de um dos mentores, então, da revista, Merleau-Ponty; tem um engajamento político importante em grupos de esquerda – de 1943 a 1949 no PCI e depois no grupo *Socialismo ou Barbárie*. Entre 1952 e 1954 polemiza, nas páginas do próprio *Les Temps Modernes*, com a já grande estrela intelectual da França no pós-guerra, J.-P. Sartre.

O que teria trazido a São Paulo esse jovem a quem não faltou, logo em seguida à sua volta à França, um posto na Universidade de Paris, como assistente do prestigiado G. Gurvitch – posto que ocupa por dois anos, deslocando-se depois para uma longa permanência em Caen antes de sua ida para a École? É possível que algum dos seus alunos brasileiros dos anos 50, como o professor José Arthur Gianotti, que se tornou seu amigo, possa satisfazer esta persistente curiosidade. Uma curiosidade significativa (como é talvez também significativo não a termos satisfeito). Mas contento-me, por enquanto, com a ideia de uma grande sorte – podermos contar com a amizade, com a atenção e com o trabalho que esse extraordinário pensador político dedicou ao Brasil, ao nosso Departamento e a tantos de nós em particular. Somos muito agradecidos à sua obra e à sua amizade.

O caminho aberto pelo pensamento militante de Claude Lefort parece-me paradigmático das interrogações e das transformações da esquerda no longo século XX – um século que se iniciou inteiramente guiado pelo clarão da ideia de Revolução, de transformação total da ordem do mundo, e terminou com o apagão dessa crença, com o seu quase inteiro esvaziamento. No início, o horizonte do compromisso com o projeto de emancipação humana com um corte radical com o passado da exploração humana – imbuído, portanto, da crença em um ponto de ruptura radical entre esse passado e o futuro; no final, o gosto amargo de assistir à hegemonia da ordem liberal erigida em fim da história. No início, tudo aponta para o triunfo da Revolução de 1917; pois, o grande acontecimento, o advento do novo, o futuro, parece descortinar-se na União Soviética: lá teria ocorrido o corte radical com o passado da exploração, iniciando-se a era da emancipação e da igualdade; lá nasceria, pois, o homem novo, manifestando a razão na História. Mesmo a intelectualidade ocidental não comunista, como sabemos, se vê conquistada pela imagem da Revolução. Os intelectuais europeus fazem manifestações públicas de simpatia à URSS; justificam sua política interna e externa; multiplicam seus manifestos anti-guerra e anti-facismo e relatam, com entusiasmo, suas viagens à URSS. Tornam-se socialistas, comunistas, ou ao menos, como se dizi então, “compagnons de route”.

Porém, logo, como sabemos também, vão, grande parte deles, abandonando essa “route”: os processos de Moscou (1936 a 1938), o pacto germano-soviético, depois a Hungria, a Tchecoslováquia, as notícias sobre os campos de concentração etc. Pouco restou no final do século daquelas convicções, do grande horizonte revolucionário – sobretudo depois do desmoronamento do sistema soviético. O próprio Lefort observava isso em certa ocasião: “hoje até mesmo a palavra capitalismo, dizia, ameaça desaparecer do

nosso vocabulário”. Não há mais “exploração capitalista”: vivemos em sociedades “de mercado”. Não há mais exploração, há perdedores do *struggle for life*. Porém, lembro tudo isso porque foi nesse século desconcertante que Lefort fez um caminho admirável, um caminho que talvez pudéssemos ver como inteiramente polarizado pela exigência de compreender a natureza e a lógica da formação social e do regime soviético; as realidades que polarizam as interrogações do século. Pois, sua própria reflexão sobre a Democracia emerge dessa busca de compreensão da dinâmica da Revolução e do percurso do regime soviético.

Pontuemos rápida e sumariamente esse percurso. Começo pelo adolescente de uma família com sensibilidade de esquerda (entusiasmada em 1936 pelo *front populaire* de Léon Blum), que, pelos 15 anos, fica transtornado – como ele relatou em várias ocasiões – com o livro de Roger Martin du Gard sobre o caso Dreyfuss e que, em seguida, se apressa em ler outro livro do mesmo autor, *Les Thibault*, deixando-se arrebatar pelas “aventuras do jovem herói que se torna socialista e pacifista, que luta desesperadamente para mobilizar os trabalhadores contra a guerra de 14 e que encontra a morte ao jogar panfletos de um avião sobre as linhas francesas e alemãs”, como lembra em entrevista (L’Anti-Mythes).

Aos 17 anos, em 1941-42 (durante a ocupação), descobre o marxismo no curso de filosofia de Merleau-Ponty e passa a frequentar um grupo trotskista, bem como a ler metodicamente Marx, Lenin, Trotski, sob a orientação de um dirigente do grupo que se torna seu amigo. Mas, o encontro com os trotskistas não é casual como ele próprio relata, em 1975, na bela entrevista dada à *L’Anti-Mythe*. Antes disso, no *Lycée Carnot*, Merleau-Ponty lhe perguntara um dia se ele se interessava pela política e depois o que pensava do Partido Comunista. Espantado com suas respostas, Merleau-Ponty pergunta se ele conhece Trotski e, diante da resposta negativa, lhe diz: “se você o conhecesse, você seria trotskista”. Pois, ele, de fato, detesta no PCF o dogmatismo, o monolitismo, o culto da autoridade, a disciplina, o “centralismo democrático”. Crítica na URSS a militarização da sociedade, a hierarquia burocrática, a desigualdade dos salários e ainda o realismo socialista. Ele encontrara em Marx a crítica da sociedade burguesa em todos os seus aspectos, aspirando, pois, por um marxismo antiautoritário e crítico. Assim, em 1943, agora aos 19 anos, torna-se trotskista.

Mas o que é, então, tornar-se trotskista? Ser trotskista é, antes de tudo, compreender a URSS como um Estado socialista degenerado; entretanto, socialista. Por que um Estado socialista? Porque manteria as bases socialistas da produção: a propriedade fora nacionalizada (pois houvera abolição da propriedade privada) e a produção planificada (isto é, socializada). Assim, a Revolução está realizada, mesmo que degenerada ou deformada. De que degeneração se trata? A insidiosa e corrosiva degeneração burocrática. A burocracia parasitária tira proveito da repartição do produto daquela produção socializada. Assim, as relações de produção, são socialistas; mas, a revolução foi traída,

segundo a formulação tornada canônica por Trotsky. É nesse quadro de interpretação e crítica do regime soviético que se movimenta então o jovem Lefort – ainda que, segundo diz, com muitas outras interrogações e reservas relativas ao determinismo histórico, ao papel de direção dado ao proletariado, à sua “aliança de classe” com o campesinato, e outras tantas. Assim, nos seis anos que permanece no Partido Comunista Internacionalista, de 1943 a 1949, as críticas, logo voltadas ao próprio partido, se avolumam. Trotsky, pensa ele, havia fetichizado os conceitos de nacionalização, de coletivização da produção, de planificação, de modo a evitar fazer a crítica das relações de produção estabelecidas pelo regime soviético e de modo a afastar a questão da natureza de classe da burocracia bolchevique, tornada acidente, desvio. Lefort encontra um sólido apoio para as suas críticas com a chegada de Castoriadis da Grécia, pois, este já fazia uma precisa análise das relações de produção na União Soviética. Próximos, eles deixam o PCI, em 1949.

Lefort, Castoriadis e um pequeno grupo constituem, então, o coletivo-revista *Socialisme ou Barbarie*, sob a ideia fundamental de que a URSS constitui uma nova formação econômico-social, que nada tem a ver com o socialismo. O engano de Trotsky, diziam, seria o de confundir a forma jurídica da propriedade dos meios de produção, de fato nacionalizados, com seu conteúdo social e econômico efetivo. Ser proprietário não é apenas ter o direito reconhecido de negociar o que é seu no mercado. É o poder de dispor (gerir – usar) do que é seu. Portanto, se está em questão a propriedade dos meios de produção, a questão deve ser: quem dispõe dos meios de produção? Quem determina o que vai ser produzido, como vai ser produzido, como será a divisão do consumo etc. No caso da URSS, a resposta é claríssima: é a burocracia soviética. Logo, nas relações de produção, a burocracia ocupa o lugar que antes ocupavam os capitalistas. Em consequência, temos um capitalismo de Estado, um capitalismo burocrático. Esse capitalismo de Estado, dizem nossos jovens militantes, nada mais faz que realizar uma tendência histórica do desenvolvimento capitalista. E trata-se aqui de um capitalismo mais perverso, visto que a força de trabalho não tem mais qualquer poder de barganha; não pode fazer greve, não tem voz e vida próprias, sugadas pela burocracia.

Enfim, não basta dizer, como Trotsky, que “a propriedade pertence à Nação”, que os meios de produção foram nacionalizados. É necessário compreender que grupo, que classe, desempenha o papel da Nação nessas relações de produção. Na URSS, a “Nação” encobre, evidentemente, a dominação da burocracia. Estamos em pleno domínio da ideologia. A Nação é projetada no proletariado; o proletariado, em seu partido; o partido, em seu comitê dirigente; o comitê dirigente, em Stalin, o egocrata. Enfim, só haverá efetivamente propriedade coletivizada, quando os trabalhadores dispuserem eles mesmos das condições e meios da produção, quando forem eles próprios seus gestores, ou seja, quando houver auto-gestão.

O que seria, então, a verdadeira Revolução? Seria, evidentemente, a abolição da divisão dirigentes/dirigidos. O que seria o verdadeiro Socialismo? Um poder direto dos trabalhadores e não mais do seu “órgão dirigente”, o Partido. O Socialismo, portanto, é a gestão da vida social pelos próprios trabalhadores. Ora, temos aí uma bela definição nominal do socialismo! Mas como passar à sua definição real? Quais são as condições de possibilidade dessa auto-gestão generalizada da produção social? Como isso se faz, como é possível? Castoriadis ainda se move, acredita Lefort, no horizonte do determinismo (aquele da “revolução nas coisas”, como diz Merleau-Ponty): o desenvolvimento histórico tornaria por si mesmo a Revolução possível. Tudo se passa, assim, como se bastasse suprimir a propriedade e a burocracia para que a boa sociedade pudesse advir. Mas, observemos bem, o coletivo *Socialisme ou Barbarie* tinha uma grande tese – o caráter de classe da burocracia soviética – e uma linha de orientação política – anti-capitalista e anti-burocrática – de que deduzia outras teses relativas a todos os problemas do movimento operário. O grupo se vê, portanto, pensa Lefort, como o depositário e fiador da compreensão do verdadeiro sentido e da direção da Revolução socialista. Eles pensam que os que empreenderam a crítica ao “socialismo real” e compreenderam o sentido da revolução devem se organizar e agir (por “meios próprios”) para atingir seus objetivos revolucionários. Desse modo, a maioria do grupo – para grande mal-estar de Lefort – via na revista um instrumento para construir uma organização revolucionária e um programa de ação política. Ouçamos o depoimento de Lefort na entrevista à *L’Anti-Mythe*: “a experiência do grupo é instrutiva, porque revela certos traços, no meu entender, inevitáveis, de um movimento que se crê o embrião da organização revolucionária. Nenhum de meus antigos camaradas, penso, irá contestar: *Socialisme ou Barbarie*, sem perder a noção de sua extrema fragilidade numérica, definia-se como o núcleo da Direção Revolucionária Mundial. O núcleo, evidentemente, destinado a se transformar a partir do momento em que se aglutinasse em torno dele uma vanguarda operária. Mas, enfim, era evidente que encarnávamos potencialmente essa Direção. Uma Direção, certamente, de um gênero novo, dado que seu programa era a autonomia da classe operária, a luta contra a burocracia. Mas, afinal, uma Direção, um organismo cuja meta era conceber as tarefas do movimento operário e abarcar a totalidade dos problemas colocados pelo advento do socialismo nas condições históricas presentes e, por conseguinte, cuja pretensão primeira era definir os traços do futuro próximo. Perspectivas e tarefas revolucionárias, conhece-se bem a fórmula que abre o último capítulo de todos os programas submetidos aos Congressos dos grandes partidos; esta fórmula era, evidentemente, também a nossa”.

É claro, pois, que a crítica que Lefort fazia do bolchevismo já visava o papel atribuído ao “partido revolucionário”, de modo que dentro do grupo seu desconforto foi permanente com esta pretensão de *Socialisme ou Barbarie* em considerar-se “órgão de partido”, “ainda que um partido virtual”. Lefort via na revista apenas um órgão de reflexão,

discussão, informação, enfim, um órgão de crítica e interrogação revolucionárias. Assim, a ruptura, anunciada quase desde o início, torna-se definitiva no momento em que, em 1958, com o golpe de De Gaulle, o grupo “pensa que chegou a hora de efetivamente construir a organização com que sonhava”. Lefort dirá mais tarde: “penso que naquele momento eles perderam a noção do real”. Nesta ruptura, a crítica de Lefort tem dois alvos nítidos: primeiro, a ideia de uma direção revolucionária autônoma. Se a revolução é o poder do proletariado, esse poder, *mesmo na revolução*, só pode ser exercido por ele. Uma direção, um partido, que agem “por seus próprios meios”, que fixa “seus próprios meios”, tenderia a subordinar a luta autônoma da classe à sua própria estratégia e decisões políticas. Não se pode pretender dirigir a ação dos movimentos proletários autônomos, como se o ‘partido’ fosse o proprietário do universal, o detentor do sentido do movimento revolucionário. O proletariado é capaz de definir ele próprio sua ação e seus objetivos. Uma organização apenas poderia lhe fornecer meios para se desenvolver: clarificação teórica, informações, ligações. Ele já expressava tal posição em um artigo (“L’expérience prolétarienne”) de 1952: “é apenas do interior do proletariado que pode ganhar forma o conhecimento de sua história, de sua diferenciação, de suas tarefas presentes. Uma direção viria cristalizar esse processo de auto-conhecimento”. Um segundo alvo de Lefort nesta sua ruptura com *Socialisme ou Barbarie* visava ao próprio conceito de auto-gestão. É claro que auto-gestão remete a um elemento da dinâmica democrática: a participação nas decisões no campo de produção, da administração, das escolas, e dos vários aspectos da vida social. Porém, diz Lefort, “concebida como modo de funcionamento da sociedade tomada em seu conjunto, [a ideia de auto-gestão] me parece fantasmagórica e mesmo perigosa. Sob a capa da democracia de massas poderia submeter todas as ações e representações ao denominador comum de uma ‘vontade do povo’. E a dinâmica da democracia estaria perdida.”

De imediato, pois, em primeiro lugar, a saída de Lefort de *Socialisme ou Barbarie* está associada a sua crítica da postulação de uma direção revolucionária, que o grupo, a seu modo, pretende encarnar; mas ele não ignora, então, que a ideia de direção está ligada à própria ideia de revolução. A raiz da ilusão, lembra ele, está na representação – herdada de Marx – de um espaço social *realmente* dividido e destinado a tornar-se *realmente* unificado. Ou seja: “a redução da divisão social à divisão de duas classes antagonistas que compõem como que duas sociedades em uma só, de modo que uma delas – a dos explorados – poderia destruir a outra e dissolver em si todos os elementos adversos, para tornar-se [então] uma sociedade homogênea”: sociedade sem divisão, sociedade inteiramente ordenada, orgânica, inteiramente referida a si mesma, transparente para si mesma. Não está, portanto, em causa, no horizonte de sua crítica, apenas a noção de direção e de partido, mas mais profundamente “a crença em uma ‘solução’, em uma fórmula geral de organização da sociedade”. É isto que ele denuncia como ilusório.

Estamos, como se vê, às portas da interrogação lefortiana da Democracia, como o próprio filósofo testemunha: “essas reflexões conduziram-me a reinterrogar a ideia de democracia [...] que eu julgava essencial liberar da representação sugerida pela prática da democracia burguesa, contra a qual Marx e Lenin haviam justificadamente dirigido suas críticas. Problema central para mim: pensar uma sociedade que acolha os efeitos da divisão social e os efeitos da história; que acolha a heterogeneidade do social – problema cujo estudo deveria me levar mais e mais na direção de uma reinterpretação do político no sentido que os clássicos davam a esse termo, [...] aquela que meu trabalho sobre Maquiavel veio alimentar a partir de 1956”. A história que se segue é conhecida. Maquiavel, o pensador da divisão social constitutiva, da empresa de socialização dos homens como inseparável do conflito, inscrita na oposição dos desejos de ‘grandes’ e ‘povo’, vem, de fato, “alimentar”, de modo decisivo, este trajeto extraordinário de reflexão crítica.

BERNARD FLYNN, LEITOR DE CLAUDE LEFORT¹

Silvana de Souza Ramos²

Resumo: Claude Lefort é um dos mais inovadores filósofos políticos de nossa época. Sua obra apresenta-se em grande parte, excetuando-se o livro dedicado a Maquiavel, por meio da compilação de ensaios escritos em períodos diversos e que giram em torno de problemas centrais, especialmente a caracterização da democracia e do totalitarismo. A tarefa de dar sentido a este projeto filosófico, dado o seu caráter assistemático, é bastante difícil. Assim, o trabalho de Bernard Flynn mostra-se extremamente fecundo para a interpretação do pensamento de Lefort. Ele defende que a junção entre a fenomenologia, filosofia que permite dissecar nosso acesso ao real ao interpretar a experiência vivida no interior do dispositivo simbólico democrático, e a leitura da tradição da filosofia política, capaz de produzir uma interpretação dos acontecimentos que marcam a modernidade, permite a Lefort criar uma nova compreensão do político. Este artigo pretende apresentar os principais aspectos dessa interpretação da obra de Lefort.

Palavras-chaves: Claude Lefort – Bernard Flynn – democracia – simbólico – imaginário – real.

A obra de Claude Lefort tem despertado maior interesse nos últimos anos por apresentar uma alternativa à reflexão e à análise da democracia moderna, uma vez que conjuga a matriz filosófica trazida pela fenomenologia, especialmente aquela de Merleau-Ponty, aos estudos da tradição da filosofia política. Lefort não pretende apenas tentar compreender o caráter comunicativo inerente à constituição de um espaço público de debate, pois investiga a democracia como uma experiência moderna, a qual envolve um modo peculiar de relação entre os indivíduos incapaz de sustentar uma identidade fechada tanto destes, considerados um a um, quanto do corpo da sociedade. Trata-se de investigar, sob vários aspectos, a mutação simbólica capaz de abrir o horizonte para essa nova experiência. Bernard Flynn é sensível a essa postura inerente ao pensamento de Lefort e, especialmente em seu livro *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, raro exemplo de um trabalho de fôlego dedicado ao pensador francês, busca elucidar o caminho

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Professora Doutora de Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH- USP). E-mail: ramos_si@hotmail.com

percorrido por Lefort – desde seus primeiros ensaios, publicados no período de formação do filósofo, passando pelo volumoso estudo sobre Maquiavel, primeira grande síntese realizada pelo autor, até os escritos finais onde se articulam a teoria da democracia e a análise do totalitarismo. O percurso traz à tona as marcas do nascimento da modernidade, a partir de elementos pré-modernos, quando se desfaz a eficácia prática e teórica da representação unitária do corpo político, quando vem à tona o sujeito portador de direitos universais, contrário à demarcação de privilégios sociais e políticos, e quando se transforma a relação da sociedade com o aspecto transcendente do lugar do poder.

Dividido em quatro partes, o livro de Flynn enfatiza primeiramente a abordagem assumida por Lefort enquanto leitor de Maquiavel – aqui, a ideia de leitura tem um caráter fundamental, pois estabelece um elo com o trabalho da *obra* do florentino, seu engajamento com os problemas da época, os conflitos e embates que permeavam a experiência florentina do século XV, e sua consequente capacidade de nos ajudar a desvendar a modernidade vindoura; na segunda parte, o autor confronta Lefort com a noção de pré-modernidade, tanto no que se refere aos povos sem Estado quanto à forma do político expressa na Europa pelo *Ancien Régime*; na terceira, desvenda os traços definidores da modernidade, quando as revoluções do século dezoito dão azo ao lugar vazio do poder, dando nascimento à democracia, ao mesmo tempo em que separam as esferas do Poder, da Lei, e do Saber; por fim, na quarta parte do livro, Flynn dissecar a interpretação lefortiana do totalitarismo enquanto uma contrarrevolução relativa à democracia.

Ao abordar a leitura de Maquiavel engendrada por Lefort, Flynn mostra que o conceito de obra tem um sentido bastante peculiar, ligado à ideia merleau-pontiana de engajamento. A obra não é um objeto fechado sobre si mesmo, ao contrário, ela é a abertura de um horizonte de pensamento não totalizável. Esse horizonte é reaberto e redirecionado pelos leitores, de modo que o trabalho da obra se desdobra por meio das diferentes perspectivas de leitura que se desenham ao longo da história de sua recepção. Ao retomar uma obra, tal como a de Maquiavel, damos continuidade diferenciada a esse trabalho, pois nosso acesso ao seu sentido é vislumbrado em meio às interpretações que precederam a nossa, e que foram geradas por ela. A presença da obra para nós é, ao mesmo tempo, presença dos leitores que se debruçaram sobre ela, ainda que muitos deles tenham produzido caminhos interpretativos diversos daqueles que se abrem para nós. Nestes termos, essa presença é marcada pela indeterminação, por uma *quase*-presença irreduzível, ou, ainda, segundo os termos de Merleau-Ponty, sua visibilidade, desenhada pela leitura, é permeada por uma invisibilidade que nunca se esgota, invisibilidade que suscita outras

interpretações. Não sendo um objeto fechado sobre si mesmo, a obra não apresenta limites definidos, ao contrário, ela se desdobra pelo trabalho do leitor, o qual constrói-se por meio da leitura e a partir de sua própria experiência histórica. Assim, a interpretação não é apenas a confrontação direta com um manuscrito, pois participa da instituição de um estilo não apenas de pensamento como também de relação com o real e com a história. A leitura envolve, portanto, o engajamento do leitor na produção crítica de um sentido trazido pelo confronto com a obra, o qual tanto incide sobre os acontecimentos passados quanto ilumina a experiência presente.

No caso específico de Maquiavel, constrói-se em torno do autor o mito do homem maquiavélico, adjetivação de um nome que teria a função de expressar o desencantamento do mundo, quando a ordem pré-moderna se dessacraliza, trazendo consigo a consequente angústia que acomete tal experiência. O mito encena a ficção do poder maquiavélico, segundo uma dupla intenção. De um lado, nomeia a perda da substância da sociedade, quer dizer, a dissolução dos laços que uniam o poder político à totalidade da existência humana e, de outro lado, expressa a consequente ameaça gerada por essa dissolução, quando a sociedade não mais crê em sua própria unidade. Esse mito demarca, portanto, um advento articulado ao nascimento da modernidade, qual seja, a desencarnação da sociedade, a qual se mostra incapaz de camuflar ou mesmo de deter os conflitos que a atravessam. Em suma, o trabalho da obra de Maquiavel está relacionado à sensibilidade do autor para a transcendência do poder, não mais fundada em Deus ou na natureza, e, por isso mesmo, desenhada a partir de uma experiência política atravessada pelo conflito, pela indeterminação e pela angústia. O mito do homem maquiavélico é, assim, o duplo da obra de Maquiavel, pois, por meio do homem maquiavélico, ele figura um responsável pela dissolução moderna da identidade, vislumbrada pelo florentino. Assim, esse mito é ao mesmo tempo um esforço no sentido de mascarar essa perda, embora seja, no limite, a reverberação mais contundente do desconforto consequente a essa dessubstancialização do social.

Decerto, Maquiavel permite a Lefort entender as dimensões políticas da sociedade moderna ao mesmo tempo em que filosoficamente estabelece uma íntima conexão entre os conceitos de modernidade e de discurso político. Apenas na modernidade se torna possível investigar a origem da sociedade e do poder. Assim, por um lado, ambos, discurso e político, aparecem acoplados e são constitutivos de uma certa experiência social, aquela em que o poder não mais encontra uma fundamentação última que lhe daria uma legitimidade inquestionável. Por outro lado, a meditação lefortiana sobre a modernidade e o político se

constrói sobre o pano de fundo de uma investigação sobre o pré-moderno em dois sentidos: a consideração das chamadas sociedades sem história, a partir de uma leitura dos estudos antropológicos de Mauss, Mead, Kardiner, Clastres, entre outros, e pela análise da presença do teológico-político, isto é, da articulação entre o cristianismo e a monarquia europeia. Nos dois casos, segundo a leitura apresentada por Flynn, Lefort investiga o papel representado pela transcendência na configuração da experiência política. Afinal, por meio de uma relação peculiar com a transcendência, a modernidade inaugura o discurso político, ao mesmo tempo em que abre o horizonte de uma experiência verdadeiramente histórica. Vejamos como isso se dá.

A segunda parte do livro de Flynn se atém, primeiramente, à interpretação lefortiana das chamadas sociedades primitivas ou sem história, as quais têm sua estrutura simbólica atada à natureza ou a um mundo suprasensível, isto é, a *outro lugar*. Resta saber como essa referência à exterioridade se articula ao surgimento da Lei. Ora, diferentemente de Clastres, por exemplo, o qual considera que a transcendência do poder é um acontecimento trágico – marcado historicamente pelo surgimento do Estado, cujo resultado é a impossibilidade de a comunidade política permanecer num regime de autogestão –, Lefort defende que mesmo as sociedades sem história – ou contra o Estado – mantêm essa referência a *outro lugar*. Decerto, a própria descrição feita pelo antropólogo francês dos rituais que trazem à existência a Lei pode levar a duas conclusões distintas. Para Clastres, a inscrição ritualizada da Lei permite à sociedade primitiva resistir à separação entre a comunidade política e o exercício do poder. Noutros termos, o poder é imanente à sociedade e é isto que a diferencia daquelas sociedades em que se instituiu o poder transcendente do Estado. Para Lefort, ao contrário, não há sociedade sem referência à transcendência. Mesmo as sociedades primitivas, como no caso das que se valem de rituais que inscrevem a Lei nos corpos dos indivíduos, testemunham um entrecruzamento entre este mundo e um *outro*, natural ou sobrenatural, de modo que a auto inscrição destas, enquanto sociedades, implica uma relação com a alteridade.

Ora, Clastres mostra que a divisão social e o conflito não estão ausentes nas sociedades sem história, ao contrário, a estrutura simbólica destas permite que elas os neguem e se defendam deles. A Lei, impressa pelo ritual, reza, por exemplo, que ninguém vale mais que os demais membros da sociedade, tampouco vale menos. Essa Lei tem força suficiente para defender a sociedade de qualquer conflito interno e, ainda, da possível ascensão de um indivíduo que assumiria um poder coercitivo a ser exercido sobre os demais. Lefort argumenta que embora o corpo sobre o qual se inscreve essa Lei seja um

corpo natural – o corpo dos indivíduos que compõem a sociedade estruturada segundo uma forma específica de relações –, devemos considerar que esse corpo é também habitado por forças exteriores que o atravessam, forças que fornecem um escopo simbólico transcendente à sociedade, isto é, que lhe fornecem a Lei estruturante a partir do qual ela se ordena internamente. Em outras palavras, enquanto Clastres analisa o ritual de inscrição da Lei segundo uma perspectiva que acentua a recusa dessa sociedade em permitir que qualquer poder dela se desprenda e, assim, converta-se em uma entidade independente, a exemplo do Estado, Lefort procura mostrar que essa igualdade radical entre os membros da sociedade – já que aí não se estabelece uma relação de mando e obediência – não abole a referência à alteridade. A Lei vem de outro lugar, e é ela que dá sentido às relações igualitárias entre os membros da sociedade ao inscrever um interdito a partir do qual ela se estrutura simbolicamente.

Ora, segundo Lefort, uma das características definidoras das sociedades pré-modernas é o apego a certas formas de referência à alteridade que as impelem a constantemente responder ao imperativo de manutenção da estabilidade social. Ao recusar a desigualdade, a coerção e o conflito, essa forma do social remete a Lei a um passado absoluto que se repete no presente, e também no futuro, sem se alterar. Por consequência, essas sociedades não adentram a história, pois tendem a reger-se por uma temporalidade cíclica. Do ponto de vista simbólico, isso significa que não há aí lugar para o questionamento acerca da origem do poder e da Lei, pois esta origem nunca se desvela do interior dessa forma social, ou, melhor dizendo, ela nunca se oferece ao questionamento e ao discurso. Apenas na modernidade essa questão sobre a origem se torna possível. Mais que isso: a modernidade se estrutura a partir da impossibilidade de detê-la. Ao proteger-se do conflito, pois a denegação deste é, de certo modo, a aceitação de sua existência e de seu perigo para a ordem estabelecida, a Lei na sociedade pré-moderna, ao contrário, obscurece essa origem remetendo-a a uma fonte externa – as forças naturais ou sobrenaturais –, a qual dá corpo e forma ao social; dá-lhe, ainda, uma identidade ao fornecer-lhe uma imagem unificada de sua quase-presença enquanto sociedade.

A segunda parte do livro de Flynn dá continuidade a essa leitura ao investigar o funcionamento do *Ancien Régime*. A pré-modernidade europeia, segundo sua estrutura simbólica, pode ser lida em termos semelhantes àqueles utilizados para abordar as sociedades primitivas, ao menos com referência à posição de *outro lugar*. Através da imagem mística do corpo do rei, as sociedades da Europa pré-moderna se representavam a si mesmas, embora seja preciso considerar a estruturação destas de modo mais específico. O

corpo místico do rei, duplicação de seu corpo natural, figura a unidade da própria nação. Há, porém, um elemento que precisa ser considerado aqui. Se, por um lado, esse corpo místico tem um papel fundamental na medida em que se torna capaz de funcionar como um foco onde a sociedade encontra uma projeção de unidade, por outro lado, essa projeção, ao manter a referência ao divino, pois ele estabelece uma intersecção entre as operações do poder e sua fonte divina de legitimação, expressa um excesso da sociedade em relação a si mesma. Dito de outro modo, embora o corpo místico do rei seja aquilo que permite a essa sociedade representar-se a si mesma, tal representação não fecha ou esgota seu sentido, pois aponta para a transcendência divina. Lefort busca, portanto, compreender a estrutura simbólica aí configurada e caracterizada pelo teológico-político, assunto longamente abordado no ensaio “Permanence du théologique-politique?” (Lefort, 1986, p. 275-329), no qual Flynn se apoia para construir sua interpretação deste ponto. Não se trata de defender o caráter religioso do poder, mas sim de mostrar que a *mise-en-forme* pela qual o *Ancien Régime* se institui exige o engendramento de um sentido, uma *mise-en-sens*, e isto quer dizer que embora a sociedade nunca seja transparente para si mesma, ele se configura por meio de um sistema de significados entrecruzados. O encontro entre o teológico cristão e o político produz um *regime*, isto é, uma forma do social que aparece como um princípio que pode explicar um modo específico de diferenciação e de articulação entre classes, grupos e traços sociais. O regime ordena, portanto, a experiência da coexistência no interior dessa sociedade, por dar-lhe forma e sentido, e, ainda, por fornecer fundamento para o lugar ocupado por cada um naquela estrutura social e política. Ao mesmo tempo, ele permite uma *mise-en-scène*, isto é, uma quase-representação dessa sociedade para si mesma, e aqui o corpo místico do rei tem papel fundamental, pois ele tanto remete a origem da Lei à transcendência divina quanto unifica a nação, dando-lhe corpo e unidade. Mais uma vez, o conflito é denegado no mesmo passo em que a origem do poder e da Lei se vê camuflada e afastada de qualquer questionamento, características típicas de sociedades pré-modernas. O resultado disso é que tal sociedade está presa a uma interpretação imaginária do simbólico, já que a projeção de unidade da nação no corpo místico do rei lhe fornece uma figura de mediação capaz de encarnar sua quase-representação ou *mise-en-scène*. Presa a uma visão imaginária do simbólico, ela se mostra incapaz de produzir um discurso político sobre a origem do social, ou mesmo da Lei, pois o simbólico é pré-determinado pelo imaginário de modo que a abertura ao mundo se torna limitada por essa figuração. Neste sentido, o *Ancien Régime* denega a divisão social e detém o avanço histórico, pois se ancora numa temporalidade repetitiva e, portanto, fechada à invenção.

A agudeza de Flynn se expressa na capacidade de mostrar que, segundo Lefort, a modernidade elimina essa interpretação imaginária do simbólico, abrindo à experiência uma nova forma de acesso ao real. A pré-modernidade, tanto no caso das sociedades ditas primitivas quanto no caso do *Ancien Régime*, se caracteriza politicamente por uma espécie de eclipse que recobre as dimensões real, imaginária e simbólica do poder. Isso significa que essas dimensões são, portanto, invisíveis do interior dessas sociedades, uma vez que se misturam no contexto dessa experiência social e política. Somente a modernidade se torna capaz de enxergá-las e de compreendê-las por meio do discurso. É neste ponto que a experiência moderna do político e o surgimento de um novo tipo de discurso se encontram, dando testemunho do nascimento da modernidade, em contraposição ao que lhe antecede e ao que surgirá com o totalitarismo vindouro. Na sociedade moderna, ao contrário da pré-moderna, não existe uma figura de mediação capaz de encarnar a quase-presença ou a quase-representação da sociedade, ou sua *mise-en-scène*. Essa sociedade mantém a referência a outro lugar, porém, a transcendência não é ocupada por uma imagem ou por alguém que encarne a articulação entre a sociedade e a fonte transcendente da Lei, e, sendo assim, esse lugar permanece sendo um lugar vazio.

Não há sociedade sem conflito interno, e isso vale tanto para as sociedades pré-modernas, quanto para as modernas. Nos dois casos, qualquer figuração de unidade visa dar corpo e imagem àquilo que é atravessado pela contradição, e que não poderia, portanto, caber inteiramente em uma imagem unificadora do social. Ora, a modernidade desfaz o enigma da origem ou da instituição da sociedade, de modo que a transcendência vazia ou inocupável é o correlato da visibilidade do conflito e da indeterminação que atravessam o social. É neste sentido que podemos compreender o desencantamento do mundo ou a dessubstancialização da sociedade moderna ou, ainda, sua desincorporação. É por isso que Maquiavel tem aqui um papel fundamental, pois o florentino foi capaz tanto de dissecar a origem do poder e da Lei, ao mostrar que eles remetem ao conflito social, quanto de explicitar o papel do imaginário e do simbólico na interpretação do real. Maquiavel pôde ver para além de seu tempo, e, nestes termos, ele produziu um dos mais importantes discursos políticos, central para compreender a modernidade, quando simbólico e imaginário se dissociam na leitura e na experiência do real.

E com isso chegamos aos dois últimos aspectos da obra de Lefort analisados por Flynn. Trata-se de compreender a dimensão simbólica da democracia e de mostrar que o totalitarismo é uma contrarrevolução relativa à mutação operada por ela.

Ora, tanto a democracia quanto o totalitarismo são fenômenos especificamente modernos, pois não encontram equivalentes nas sociedades pré-modernas. Começemos pela abordagem da democracia, investigação que ocupa a terceira parte do livro de Flynn. Para Lefort, insiste o intérprete, a democracia antiga definia o cidadão segundo certas características de modo que a maior parte da população estava por definição fora do campo da atuação política. Na democracia moderna, ao contrário, o cidadão é indeterminado, pois sua natureza não pode ser definida pelo gênero, raça, ou classe, por exemplo. O resultado dessa operação é a universalização da cidadania enquanto horizonte da experiência democrática, e a proclamação de direitos inalienáveis, os quais são o mote de uma luta interminável por novos direitos. Dito de outro modo, a modernidade não define o cidadão e, por isso, abre um horizonte de universalidade da cidadania, horizonte que pode, portanto, ser ampliado por meio da conquista de novos direitos. A indeterminação do cidadão e a abstração dos direitos universais configuram a possibilidade de uma luta democrática no interior da sociedade, luta que tem em vista a conquista de liberdades, cujo conteúdo não está previamente circunscrito pelos direitos fundamentais. Trata-se de compreender que essa indeterminação do escopo da cidadania insere a sociedade democrática na história, pois sua Lei de fundação não tem força identitária capaz amarrá-la à temporalidade cíclica da repetição.

O mesmo se pode dizer do conflito social. Denegado pela experiência pré-moderna cuja estrutura simbólica se vê eclipsada por uma interpretação imaginária inquestionável, tal conflito é trazido à tona pela democracia. Assim, numa sociedade democrática, o lugar simbólico da identidade permanece vazio, pois o lugar do poder – enquanto referência a algo transcendente – apenas pode ser ocupado por um tempo determinado e segundo regras que dão legitimidade tanto a sua ocupação quanto ao seu questionamento, de modo que o exercício do poder assume uma exterioridade com relação a si mesmo. Esse lugar não oferece à sociedade uma imagem de si mesma, pelo contrário, a modernidade apaga a figura, porém, não dissolve a dimensão do Outro. Essa dimensão, contudo, não pode materializar-se tampouco ser encarnada por um elemento determinado. Permanecendo indeterminado, o Outro é a expressão simbólica de uma sociedade permeada por diferenças e por conflitos internos, de modo que, na democracia, a fonte de legitimidade do regime é o povo, embora este permaneça sem nome e sem rosto. O resultado dessa equação é que o polo do poder é inocupável, e, embora este seja, segundo dissemos acima, exercido temporariamente e segundo regras, sua legitimidade está sempre sujeita ao questionamento. Noutros termos, na democracia, a identidade e a autoridade estão sempre em questão.

Assim, na relação com seus representantes, a sociedade constantemente se pergunta, afinal, “quem somos?”, “e quem fala por nós?”, de modo que se torna inviável assumir aí qualquer substancialidade tanto do representante quanto do representado. O mesmo se passa no âmbito do Direito, pois, uma vez que este não se ancora no divino, e dado que os modos de existência, de atividade e de comunicação, cujos efeitos são indeterminados, estão fora de uma órbita meramente coercitiva do poder, a sociedade democrática acaba por suportar um constante questionamento acerca do justo e do injusto. Por fim, no que se refere ao saber, este não provém de uma instância última que forneceria os parâmetros do certo e do errado, pelo contrário, seu âmbito de produção se torna independente do poder, ao mesmo tempo em que a produção de conhecimento e a livre circulação da palavra aparecem como um direito inalienável. É nestes termos que podemos compreender a separação entre Direito, Poder e Saber no interior da democracia assim configurada.

O totalitarismo, por sua vez, não pode ser confundido com a experiência clássica do regime tirânico. A quarta e última parte do livro de Flynn mostra que a chave lefortiana de sua compreensão reside na impossibilidade deste regime de abarcar qualquer transcendência e, ainda, na denegação ou recalque do conflito no interior da sociedade. Não é a presença de um tirano o que define o regime totalitário, mas sim a recusa da indeterminação em todos os âmbitos. Vimos que nas sociedades pré-modernas, a estrutura simbólica está fixada em outro lugar, fora do tempo, seja em um tempo anterior ao tempo, a origem divina da Lei, seja a um mundo invisível pleno de forças naturais ou sobrenaturais. A democracia, por sua vez, esvazia o lugar do poder, e, por consequência, a própria fonte da Lei, sem com isso fazer desaparecer a referência a outro lugar. Ora, o projeto totalitário deseja preencher esse vazio com o corpo inteiro da sociedade tal como esta se encarna no partido ou no líder. Ele busca, portanto, restabelecer os indicadores de certeza, de certo modo vigentes na pré-modernidade, por meio da criação de um discurso inquestionável. O totalitarismo é, por isso mesmo, uma contrarrevolução operada no interior da democracia com vistas a dissolver seu marco simbólico ancorado tanto na indeterminação do povo quanto na dissolução de qualquer soberania inquestionável. O regime totalitário é uma contrarrevolução na medida em que suspende a relação com a transcendência, e a imagem que melhor lhe dá corpo é a da máquina. A sociedade aí se representa como uma vasta organização na qual cada parte atua sobre a outra por meio de uma espécie de causalidade mecânica. Assim se desfaz, por exemplo, a distinção entre o público e o privado, de modo que esse projeto pretende a tudo politizar. O projeto totalitário fecha a sociedade sobre si mesma, e, por consequência, produz uma condensação entre as dimensões da Lei, do Saber

e do Poder. No regime democrático, surge um debate sobre o que é legítimo ou ilegítimo, debate sem termo último, pois a luta por direitos é um horizonte histórico sem fim determinado. Uma vez que o totalitarismo busca condensar Poder, Lei e Saber, ele pretende, ao contrário, ancorar as decisões sobre o legítimo e o ilegítimo no conhecimento das leis da história, no caso do stalinismo, ou no conhecimento das leis da raça, no caso do nazismo. Ora, tal conhecimento não está atado à transcendência, pelo contrário, ele depende da interpretação inquestionável daquele que ocupa o poder, seja o partido, seja o líder. Em suma, a tentativa totalitária de fechar a sociedade sobre si mesma expressa um projeto de negação da própria ordem simbólica enquanto tal ao tentar solapar a referência à transcendência vazia e inocupável.

Essa experiência, contudo, especialmente no caso do stalinismo, mais detalhadamente estudado por Lefort, abarca uma série de contradições, as quais põem em risco a estabilidade do totalitarismo. A metáfora da máquina, neste caso, entra em confronto com a ideia de que cada membro da sociedade atua como um órgão do Povo-uno, ou seja, como um membro desse grande organismo, resultante de uma série de processos de identificação. Ao suspender qualquer referência à alteridade, o regime visa à representação tanto da cabeça do povo quanto deste em sua totalidade. Porém, corpo e máquina não podem atuar da mesma maneira, pois a imagem da máquina, atada à burocracia, não obedece à lógica de identificação constitutiva da imagem orgânica. Assim, a imagem contraditória de uma máquina organizada e organizável faz com que o corpo político se veja constantemente ameaçado por uma espécie de pulsão de morte. Essa ameaça restabelece a figura de um outro, apreendido como exterior ao corpo, mas que, na verdade, nada mais é do que o nome ou a figura fantasmática que o totalitarismo dá às correntes de divisão e de conflito presentes no interior da sociedade. Esse outro, imaginado como externo, embora sendo constitutivo do social, ameaça o corpo pelo intento de sabotar ou mesmo destruir as leis do regime. A equação segundo a qual é necessária uma constante profilaxia do corpo social por meio da eliminação daquilo que ameaça o plano de organização em curso, algo que precisa ser realizado pela burocracia que atravessa a organização de cada parte da sociedade, é a expressão máxima da negação de qualquer elemento dissidente. O contraditório aparece, então, como um inimigo do poder e, portanto, do corpo político enquanto tal. O totalitarismo repele essa transcendência ameaçadora em nome da unidade fantasmática da sociedade. Se, na sociedade pré-moderna, a referência à transcendência era o polo simbólico produtor de uma unidade imaginária, no totalitarismo, ao contrário, a ocupação imaginária do lugar do poder pela sociedade inteira

engendra a recusa e a necessidade constante de destruição de qualquer outro que possa ameaçar essa unidade. Sendo assim, o totalitarismo não é um retorno à pré-modernidade, mas sim uma tentativa de anular o dispositivo simbólico, marcado pela transcendência vazia do poder, o qual dá nascimento à modernidade. Ele não apenas preenche o lugar do poder, como também dissolve sua transcendência. Porém, esse regime, a despeito de suas pretensões de fechamento da sociedade em uma unidade sem fissuras, encontra-se sempre permeado pela contradição entre a máquina burocrática e o sistema de identificações que o figura como um grande organismo. Por isso, segundo Lefort, sua estabilidade nunca está garantida. Ao denegar o conflito, e ao suspender o dispositivo da transcendência, ele pretende também suspender o próprio movimento da história. Entretanto, como se pode testemunhar pelo terror responsável pela caça aos inimigos do regime, essa denegação não solapa por completo as divisões e as fissuras do tecido social, as quais dão indícios da impotência do regime para controlar e manter coesa a sociedade como um todo.

Podemos dizer, segundo os passos de Flynn, que a modernidade lida por Lefort é ela própria um dispositivo simbólico que pode ser vivido de duas maneiras: pode-se aceitar a mutação que o institui, e isto se faz no interior de um projeto democrático; ou se pode negá-lo, dando-se corpo ao projeto totalitário. Assim, desde Maquiavel, a modernidade exige uma resposta ao desafio colocado pela experiência da indeterminação que lhe dá origem e pela angústia que lhe sucede. É certo que o livro de Flynn nos dá uma visão articulada da obra de Lefort, especialmente por ser capaz de elucidar a investigação sobre o sentido profundo dessa experiência e de suas possíveis consequências. Assim, a junção entre a fenomenologia, filosofia que permite dissecar nosso acesso ao real ao interpretar a experiência vivida no interior desse novo dispositivo simbólico, e a leitura da tradição da filosofia política, capaz de fornecer o arsenal de conceitos apto a produzir uma interpretação dos acontecimentos que marcam a modernidade, produzindo, assim, a perspectiva de uma nova compreensão do político, dão o tom do trabalho desse importante intérprete do pensamento lefortiano. Trabalho minucioso, que, assim como a obra de Lefort, só a modernidade pode produzir e compreender.

BERNARD FLYNN, READER OF CLAUDE LEFORT

Abstract: Claude Lefort is one of the most innovative political philosophers of our time. His work appears in great part, except for the book dedicated to Machiavelli, through the compilation of essays written in different periods and revolving around central problems, especially the characterization of democracy and totalitarianism. The task of producing a reading capable of giving meaning to this philosophical project, given its non-systematic character, is quite difficult. Thus, the work of Bernard Flynn is extremely fruitful for the interpretation of Lefort's thought. He argues that the combination of phenomenology, a philosophy that allows us to dissect our access to the real by interpreting the experience lived inside the democratic symbolic device, and the reading of the tradition of the political philosophy, capable of producing an interpretation of the events that mark modernity, allows Lefort to create a new understanding of the political. This paper intends to present the main aspects of this interpretation of the work of Lefort.

Keywords: Claude Lefort – Bernard Flynn – democracy – symbolic – imaginary – real.

Referências bibliográficas

CARDOSO, S. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: Sobre a divisão civil e suas interpretações” In *Revista Discurso*, v. 45, n. 2, 2015, p. 207-247.

CHAUÍ, M. “Lefort: o trabalho da obra de pensamento” In *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, 2018, p. 155-166.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. Trad. De T. Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

FLYNN, B. *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Illinois: Northwestern University Press, 2005.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*; [comentários] Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. Trad. de L. Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEFORT, C. *A Invenção Democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. de Isabel Loureiro e Maria L. Loureiro. Apresentação de Marilena Chauí. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2011.

_____. *Desafios da escrita política*. Trad. de Eliana de M. Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Le travail de l'œuvre Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

RAMOS, S. S. “Claude Lefort e a escrita democrática”, In *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, 2018, p. 155-166.

O CASTRISMO DE MERCADO: UMA LEITURA LEFORTIANA¹

Vincent Bloch²

Tradução: Pedro Muniz³

Resumo: O artigo pretende fazer uma análise do castrismo de mercado, o qual introduziu uma atualização do modelo socialista em Cuba, por meio da perspectiva lefortiana de compreensão do político.

Palavras-chaves: Claude Lefort – Cuba – socialismo – democracia.

Introdução

Seis anos depois de ter assumido oficialmente as rédeas do poder, Raul Castro decidiu introduzir um processo chamado de “atualização do modelo socialista”. Por um lado, a renúncia à ideologia, ao partido único ou ao controle policial permanecem inconcebíveis, e a recusa das divisões sociais permanece no fundamento do regime. Por outro, Raul Castro tentou em certa medida relaxar as restrições que pesaram durante cinquenta anos na liberdade de empreender, de adquirir e de circular. O setor privado, ainda embrionário, testemunha a aceitação de um princípio de realidade: as empresas estatais são incapazes de garantir sozinhas a produção de alimentos, de bens de consumo comuns e de serviços. A eliminação da antiga permissão de saída e, ao mesmo tempo, a implementação da possibilidade acordada à grande maioria dos cubanos de sair da ilha por um período de até dois anos, é uma reforma da mesma espécie. Ao que parece, este é o sentido da “modernização” raulista: dar aos cubanos novos meios de melhorar seu padrão de vida, obter tacitamente em troca a renúncia da reivindicação de seus direitos políticos e, na mesma operação, salvar o país da bancarrota.

Sem o confessar, a “modernização” raulista extrai seus fundamentos da experiência comunista dos últimos vinte e cinco anos através do mundo: a maleabilidade dos modelos chinês e vietnamita é invejável, mas persiste a prudência habitual, e a perda de controle à qual foram submetidos os dirigentes soviéticos serve para realçá-la. O socialismo cubano se

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Pesquisador associado do Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron da École des Hautes Études en Sciences Sociales (CESPRA/EHESS).

³ Doutorando pela PUC-RIO.

tornou forte com a sua própria experiência: desde que a União Soviética deixou de apoiar a economia da ilha, o regime castrista se perpetuou. E isso apesar da emigração ter se tornado rotina, do jeito do povo para encontrar soluções e da corrupção generalizada – coisas às quais o regime se viu forçado desde o fim do apoio soviético, e que ainda assim não conduziram à modificação das fortes regras desenvolvidas desde o início dos anos sessenta.

Nesse contexto, dois tipos de análise predominam: o primeiro insiste sobre as múltiplas formas de resistência da sociedade face ao Estado, e o segundo descreve a transição do regime político cubano do totalitarismo para a democracia. No entanto, essas duas abordagens negligenciam a questão do regime político, e é ao retomar as análises de Claude Lefort sobre o regime totalitário que podemos nos questionar em que medida este jogo entre condutas, normas, leis, decisões políticas e ideologia demonstra que o castrismo de mercado escapa da lógica que estava no fundamento da experiência revolucionária cubana.

Alguns mal-entendidos sobre “a dominação totalitária”

O estudo do período contemporâneo (às vezes chamado de “pós-revolucionário”) dá grande ênfase à “subversão” dos objetivos fixados pelo Estado, ou ao “empoderamento” de sujeitos “autônomos”, para mostrar que, por trás da continuidade do regime, executam-se processos de negociações informais que debilitam a autoridade do Estado. O questionamento sobre o que permite que o regime político cubano funcione como um todo dá lugar a pesquisas compartimentadas, lidando com grupos definidos *a priori* (“as mulheres”, “os homossexuais”, “os afro-cubanos”, “os novos empresários”, etc.) cujas “contracondutas” e outras formas de emancipação simbólica são interrogadas.

Foi a partir das mesmas premissas que diversos historiadores da Alemanha nazista e da União Soviética já haviam invalidado o conceito de totalitarismo. Ao insistir na existência de conflitos, de disparidades locais, de rivalidades burocráticas e de espaços de autonomia e de resistências, eles recriminaram os teóricos do totalitarismo por terem esquecido de se questionar sobre as noções de historicidade, de período e de duração. Mas os recriminaram também por terem deduzido erroneamente, a partir das intenções dos dirigentes nazistas ou bolchevistas, que as sociedades alemã e soviética haviam sido aniquiladas. Entretanto, mesmo que o ponto de vista que consistia em diferenciar períodos sucessivos no interior dos regimes nazista e soviético tenha imposto sua justeza de outra forma, a maneira em que uma disposição de normas se renovou para além de tal divisão para perpetuar esses regimes a longo prazo recolocou a questão da singularidade dos fenômenos de dominação que eles esconderam.

Fitzpatrick⁴, por exemplo, evoca o *blat* (um sistema de relações pessoais que, sob o regime soviético, permitia que as pessoas enfrentassem as penúrias e fixassem acordos) como uma forma de resistência, embora tal sistema entrasse em uma relação simbiótica com a legalidade socialista. Ele era uma norma prática no interior do espaço onde se enredavam a coletivização e a planificação impostas “do alto”, e era também o dispositivo regulador pelo qual os indivíduos se orientavam nos labirintos burocráticos. Na mesma perspectiva, ao invés de separar os tipos de *resistenz* sem efeito sobre o domínio exercido pelas autoridades nazistas dos tipos cujas formas de alterar o funcionamento do sistema eram possíveis de serem descritas, Orlando Figes⁵ inverteu a perspectiva de Brozsat⁶: dentro do contexto do período stalinista, ele reflete sobre a maneira em que as práticas e a sobrevivência no cotidiano dos cidadãos “normais” se entrelaçaram com o projeto de dominação totalitária para dar forma à dominação efetiva.

Por outro lado, há cerca de quinze anos a maioria dos “cubanólogos” já descrevem as dinâmicas centrífugas que arruinaram a ordem que eles concebiam até 1989, a saber, a dos “parâmetros do totalitarismo” de Friedrich e Brezinzski⁷. Segundo eles, o conjunto de transformações políticas, sociais, econômicas e culturais que o país conheceu desde então deve ser explicado com a ajuda do conceito de “transição”⁸.

Contudo, sendo obrigados a dar conta da diluição do processo que se propuseram a estudar, muitos se perderam nos labirintos da “transitologia”, multiplicando as tipologias e variáveis sem nunca conseguir abarcar a totalidade do fenômeno⁹. Primeiramente, a aptidão das teorias da transição para explicar as mudanças ocorridas dependia, desde o princípio, da capacidade delas de identificar corretamente as regras que faziam com que os regimes fracassados funcionassem. No contexto dos regimes comunistas, essas teorias deixam de lado tanto a questão dos modos de adesão das populações a tais regimes, quanto da incidência das convergências estratégicas de diferentes setores sociais sobre o funcionamento social deles. Em segundo lugar, os transitólogos reduzem as formas de um regime político às transformações da politeia, sem que venhamos a saber se tal termo se reporta ao dispositivo institucional (*polity*) ou à força da coexistência humana (*régime*), e sem

⁴ FITZPATRICK, S.: *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, 2000.

⁵ FIGES, O.: *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*, Picador, 2008.

⁶ BROZSAT, M.: *Bayern in der NS-Zeit. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, Band IV. Teil C, De Gruyter Oldenbourg, 1981

⁷ FRIEDRICH, C. & BRZEZINSKI, Z.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, 1965.

⁸ DOMÍNGUEZ, J. I.: “¿Comienza una transición hacia el autoritarismo en Cuba?”, *Encuentro de la cultura cubana*, 6-7 (otoño-invierno), 1997, pp. 7-23.

⁹ LINZ, J. & STEPAN, A.: *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, 1996.

que tenhamos certeza de que os autores diferenciam realmente os dois termos ou que oferecem uma síntese válida.

Lefort e o descarrilamento do projeto totalitário

A *politeia* dos Antigos se reportava à constituição, ou seja, à ordem das magistraturas e, ao mesmo tempo, ao modo de coexistência entre os seres humanos. Antes de Montesquieu e antes de Aristóteles, Platão já havia revelado a espessura sociológica e antropológica do conceito de regime político (empregando termos anacrônicos), através tanto da questão da natureza dos materiais tecidos pelo político, quanto do conhecimento que ele possui¹⁰. A matéria, isto é, os seres humanos, é apenas forjada pelo demiurgo, que não a criou. As condutas dos seres humanos, bem como “as formas de historicidade” nas quais elas se inscrevem, constituem *a fortiori* o dado a partir do qual o político de Platão não pode fazer nada além de “tecer”.

Na escala societal e tomada a longo prazo, a noção de *regime totalitário* só pode permanecer válida se ela permitir que seja ressaltado um modo de articulação das partes que formam um sistema, ou um modo de estar em sociedade que determina todas as relações sociais, que derivam de um princípio (no sentido de Montesquieu¹¹), que procedem de uma lógica (no sentido de Lefort¹²) ou que resultam de um fechamento (no sentido de Castoriadis¹³). Arendt¹⁴, Aron¹⁵ e Lefort, seguindo o espírito de Montesquieu, no fim das contas fizeram do modo de funcionamento dos *regimes* nazista e soviético uma manifestação da força dos princípios que os fundavam, explicando dessa forma a esterilidade funcional de todas as formas de resistência que viram a luz em seu seio.

Claude Lefort aprofunda em particular o debate sobre as *forças* do comunismo ao mostrar que as dinâmicas de funcionamento e as percepções do real que garantem a perpetuação da ordem soviética são consubstanciais a uma lei fundadora do espaço social¹⁶. A esse respeito, ele foi bem mais um pensador do regime totalitário que um pensador do totalitarismo¹⁷.

¹⁰ CASTORIADIS, C.: *Sur le Politique de Platon*, Seuil, 1999.

¹¹ MONTESQUIEU: *De l'Esprit des lois*, éditions Garnier Frères, 1961 [1748].

¹² LEFORT, C.: “Permanence du théologique-politique ?”, in: *Essais sur le politique*, Seuil, pp. 251-300.

¹³ CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

¹⁴ ARENDT, H.: *Les origines du totalitarisme & Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, 2002.

¹⁵ ARON, R.: *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.

¹⁶ LEFORT, C.: *Un homme en trop*, Seuil, 1986, p. 48; *La complication, retour sur le communisme*, Fayard, 1999, pp. 211-222).

¹⁷ LEFORT, C.: “Le concept de totalitarisme”, in: *Le temps présent, Ecrits 1945-2005*, Belin, 2007 [1996], pp. 869-891.

O interesse de Lefort pela gênese histórica do totalitarismo se encontra na maneira em que ele mostra que o comunismo é uma condensação (no sentido psicanalítico) de processos econômicos e técnicos, de esquemas de ação e de pensamentos heterogêneos aos quais este último deu uma única saída¹⁸. Lefort faz do fenômeno totalitário não um resultado possível da experiência democrática, mas uma recusa das divisões que ela instaura e uma reversão simbólica da constituição do social que a fundamenta.

Assim, a noção de intenção em Lefort se reporta em primeiro lugar a um conteúdo latente, ao projeto político que dava fim à indeterminação democrática, no contexto e no momento histórico no qual aparecem as condições de sua realização.

Em segundo lugar, Lefort insiste no fato de que o comunismo acomoda também uma intenção específica, uma atração pelo modelo que oferece a possibilidade de formar um partido-Estado, uma nova elite e uma burocracia fornecendo uma base para o regime. Ele insiste que a partir daí o comunismo deu lugar a uma construção do real de um partido movido pela “conquista do Um”, estabelecendo um fechamento da História e encerrando o social sobre si mesmo, ao incorporar a lei, o poder, o saber e a ideologia.

A produção do “Um” pela supressão do “Outro” e a inclusão dos coletivos são completados pela definição de um sistema de obrigações recíprocas no âmbito de funções burocráticas, para terminar de cercar a sociedade no interior de uma “barreira”¹⁹. É também nesta perspectiva que Lefort propõe um esclarecimento “total” sobre o totalitarismo. Para tal, atuando como um filósofo, ele mostra as ligações que existem entre a natureza do regime político e os princípios de ação que o subjazem; e atuando como um sociólogo, ele mostra a forma como se imbricam um funcionamento social e motivos de ação com categorias singulares do político. Lefort define assim um regime político cujo princípio é de certa forma “a captura”, no sentido de que ela é o princípio e ao mesmo tempo o resultado inultrapassável de um funcionamento social que remove o “sentido do possível”.

Mas Lefort, cuja abordagem apesar de tudo não é a de um sociólogo, abre ainda mais que Arendt e Aron o caminho que leva a um questionamento sobre a maneira com a qual, paradoxalmente, o “descarrilamento do projeto totalitário” permanece um efeito do fenômeno de “captura” e contribui para a manutenção da “barreira”. Em outros termos, tal “descarrilamento” não impede a proeminência de uma “lógica política”. Com efeito, Lefort descobre um espaço para a análise das condutas e das normas que elas criam em diferentes níveis do espaço social. Já em *Un homme en trop*, ele evocava “uma massa considerável de agentes cuja autoridade deve se arranjar com as resistências do ‘real’, ou seja, apropriar-se dos recursos materiais de fato disponíveis e levar em conta as necessidades e exigências

¹⁸ LEFORT, C.: *La complication, retour sur le communisme*, Fayard, 1999.

¹⁹ *Ibid*, p. 184-185.

primárias dos homens”²⁰. Como Aron, ele mostra como a lógica burocrática tende a frustrar o dinamismo revolucionário.

Lefort não analisa detalhadamente (no nível dos indivíduos e dos grupos) as condutas, os comportamentos ou as estratégias que são testemunhas de uma malversação dos dispositivos legais e institucionais, ou de uma inadequação dos motivos de apoio a esses dispositivos com relação às expectativas das autoridades. Todavia, ele se questiona sobre qual plano elas se imbricam com “a captura” para perpetuar o funcionamento social do regime. É especialmente o caso quando ele observa a importância da “*tyfta*” (a sabotagem das normas, a maquiagem dos resultados, o imprevisto da produção), a respeito da qual Soljenítsin escreve que, diferentemente das outras três “baleias” que “sustentam o arquipélago”, ela é “obra dos indígenas e da própria vida”, e conclui que “então o erro seria, ao que parece, confundir o projeto do *sistema de coação* com seus efeitos em retorno no real”²¹.

Enfim, Lefort retorna a um trabalho de Gérard Duchêne, o qual afirma que no âmbito do Plano, a legalidade é a tal ponto incoerente que ela impõe que todos se coloquem fora da lei. Duchêne defende a hipótese de que exista um interesse das autoridades de agir dessa maneira, antes de estimar que na medida em que elas mesmas sofrem os efeitos da degradação da lei, as coisas não podem ser desta forma. Ao invés disso, ele vê na “persistência de uma economia oficial que soa falsa, e que aparentemente não rima com nada”, “*uma garantia da unidade social*, tanto por seu conteúdo (que é o discurso da unidade e da racionalidade), quanto por seu caráter obrigatório e monopolista. Ela é sinal da existência da sociedade soviética”²².

Lefort não reflete tanto sobre a função que essas formas de desvio com relação a perpetuação do sistema totalitário poderiam desempenhar. Mais do que isso, ele vê nelas um efeito a mais dessa “conjunção da lei e do poder social, cuja consequência seria de converter *objetivamente* todo cidadão em *culpado potencial*”. Ele deduz desse fato que “o fenômeno está fora do campo de consciência dos dirigentes do Estado e do partido, e que estes não se dão conta da degradação da lei, nem do fato de que seu próprio poder se encontra minado”²³. Esta última conclusão está de acordo com o raciocínio decididamente filosófico de Lefort: se há “funcionalismo”, ele só pode ser consubstancial a uma forma do político, a “uma maneira de ser em sociedade”. Tentar encontrar suas ligações com um modo efetivo de dominação equivale a ceder a uma “ilusão positivista”.

²⁰ LEFORT, C.: *Un homme en trop*, Seuil, 1986, p. 72.

²¹ *Ibid*, p. 94.

²² DUCHÊNE, G.: “L’officiel et le parallèle dans l’économie soviétique”, *Libre*, 7, 1980, p. 151-188.

²³ LEFORT, C.: *La complication, retour sur le communisme*, Fayard, 1999, p. 238.

Em contrapartida, ao longo de seus artigos consagrados aos regimes do Leste e a URSS, Claude Lefort descreveu repetidamente um fenômeno de “putrefação social”²⁴. Mesmo que tal fenômeno só tenha afetado a estabilidade do regime e contribuído para seu colapso a partir da revogação do artigo 6 da constituição soviética (artigo este que dava ao partido único o status de vanguarda). A análise lefortiana mostra claramente que o regime soviético também era um sistema, e que a “putrefação social” não influenciava mais a perpetuação do regime enquanto não se produzisse uma ruptura de sua eficácia simbólica. O fim do partido único é simbólico ao mesmo tempo em que ele constituiu um evento. A putrefação do social é um fenômeno dinâmico inscrito a longo prazo. Toda a questão de uma análise sociológica ou antropológica é então de mostrar como os rearranjos no interior do regime não envolveram a modificação das regras fortes, e no fim das contas produziram efeitos de perpetuação.

A luta: uma forma de vida cubana

Em Cuba, os jogos de linguagem em torno do verbo *lutar* consistem um índice que nos permite compreender o descarrilamento do projeto totalitário. O slogan “100 anos de luta” apareceu na repercussão do discurso “*Porque en Cuba sólo ha habido una Revolución*”, proferido por Fidel Castro em 10 de outubro de 1968, um século depois do início da Primeira Guerra de Independência. A referência ao conceito de luta não era anódina: a partir do momento em que os limites da *tabula rasa* foram admitidos oficialmente, existiu uma afinidade seletiva entre a “marcha revolucionária” (no mínimo aleatória) e o “progresso na direção do comunismo”. Atualmente, se reunirmos os fragmentos que reaparecem mais frequentemente no *jargão da rua*, uma descrição da experiência social se forma da seguinte maneira: “você *sufoca*, então começa a *inventar*, e aí você se *suja*, então tem que se *lavar*, e pronto, você *cai* na *armadilha do Fidel*”²⁵. No cotidiano, a precariedade das condições materiais de vida e os limites impostos pelo Estado sobre as atividades econômicas privadas se unem à impossibilidade de respeitar literalmente a legalidade socialista, e à irracionalidade das normas de trabalho e de produção. Em tal contexto, todos ou quase todos são levados a *inventar*. Na escala dos bairros ou das empresas, todos os membros dos comitês de base das organizações de massa são *sujos*. Os dirigentes foram obrigados a fechar os olhos sobre a generalização das distensões quanto à legalidade socialista: a margem se transformou na norma, e o equilíbrio das transgressões se englobou em um sistema de acordos mutuais. Contudo, os indivíduos permanecem submetidos ao

²⁴ LEFORT, C.: *Le temps présent, Ecrits 1945-2005*, Belin, 2007.

²⁵ “Te *sofocas*, entonces te pones a *inventar*, y entonces te *marcas*, entonces te tienes que *limpiar*, y ya caes en la *mecánica* de Fidel”.

mesmo tempo à arbitrariedade das leis e à capacidade das autoridades de aplicá-las de forma imprevisível. Em especial, as autoridades recorrem à tática das ondas repressivas direcionadas, já conhecidas pelos cubanos desde o início dos anos sessenta. Quando as circunstâncias aparecem, grupos inteiros podem ser de uma só vez despojados de sua capacidade estratégica. Os lutadores também se dedicam permanentemente a se *lavarem*. Este imperativo prático consiste antes de tudo em votar e em participar das “atividades” de base da Revolução: pagar sua cota enquanto membro de diversas organizações de massa das quais se participa, ir ocasionalmente a uma “manifestação popular”, realizar trabalhos de utilidade coletiva, ou ainda fazer uma doação de sangue.

Mas as autoridades assistem às vezes impotentes a emergência de condutas e discursos potencialmente subversivos, e a linha política é ela própria sujeita a reviravoltas frequentes. Isso faz com que as formas de se lavar se tornem mutáveis e múltiplas. Dessa maneira, os espaços públicos podem ser utilizados como espaços de competição pela conformidade. A vocação oficial dos processos coletivos de autocritica, decretados ciclicamente pelas mais altas autoridades, é de incutir novamente na dinâmica revolucionária todo o seu vigor. Bastante ativos no terreno do “rastreamento dialético”, os altos dirigentes traçam permanentemente novas linhas de divisão. As autoridades culturais, por exemplo, são reduzidas em parte a reagir a cada caso particular, manipulando habilmente a vara e a cenoura. A maioria dos artistas autorizados a assinar contratos fora do país sem que o ministério da cultura se intrometa e sem ter que doar o essencial de seus ganhos ao Estado permanecem prudentemente fora dos temas políticos. Às vezes acontece, é claro, que uma parte desses artistas resmungue ou torne-se mais ousada. Mas as autoridades acabam quase sempre conseguindo transformar a insubordinação em “mal-entendido”. Uma vez que aparecem “ativistas” que se opõem frontalmente às autoridades e que são sancionados com uma privação de liberdade, todos os outros se tornam rebeldes mais tímidos. Músicos e artistas plásticos que assumiam uma posição crítica assistem assim o surgimento das linhas de divisão que os separam de outros indivíduos ou “movimentos” mais independentes ou protestadores. Eles obtêm simultaneamente, e com frequência sem o prever, prebendas às quais eles não tinham acesso até então, como, por exemplo, novas possibilidades de viajar ao exterior para trabalhar. Assumir um papel mais ativo no seio de uma organização controlada pelo estado, assinar uma petição contra “a campanha de difamação de Cuba em Miami”, ou declarar no exterior que eles não se interessam pela política, tudo isso os recoloca “no interior da Revolução”.

Os motivos de uns e de outros são diferentes – manter as aparências, não se expor à “lei da periculosidade”, limitar os danos no caso de um delito que seria subitamente sancionado, ascender nos escalões da sociedade, entrar e sair livremente da ilha – mas juntas, essas operações perpetuam de uma só vez os símbolos da existência da sociedade revolucionária e o funcionamento social do regime. É a este círculo vicioso que os cubanos

parecem fazer alusão ao evocar a *armadilha de Fidel*, que se transformou na de Raul: as estratégias colocadas em prática com o objetivo de se proteger das sanções ao mesmo tempo permitem obter favores e morder as margens de ação, sem nunca poder se esquivar das situações de risco e de imprevisibilidade. O enfraquecimento da dimensão simbólica do regime não foi acompanhado de um colapso do sistema de normas que o fazia funcionar. Os esforços de interpretação da experiência revolucionária também não desapareceram totalmente. Na linguagem do cotidiano, *lutar* expressa as formas de enfrentar os problemas, mesmo que a validade prática ou moral delas nunca seja estabelecida²⁶. E para os dirigentes, a *luta* se tornou, na falta de objetivos claros, a forma residual do processo revolucionário. A elasticidade do campo lexical da *lucha* testemunha menos uma subversão ou uma recuperação da linguagem revolucionária e mais a existência de um conhecimento prático comum, de uma interpenetração dos imaginários e de um sentido compartilhado da realidade.

A atualização do modelo socialista

Imediatamente depois de “assumir suas funções” em fevereiro de 2008, Raúl Castro se contentou em liberar a venda de telefones celulares e computadores, e em permitir aos cubanos o acesso aos hotéis e resorts. Até setembro de 2010, a distribuição aos agricultores de terras cedidas sob condições de uso foi a única “reforma” que pode vir a ter consequências. Naquela época, o governo anunciou a demissão em seis meses de 500 000 funcionários públicos “em excesso” (com a previsão de 1,8 milhões até o final de 2014), cerca de 10% da “massa de trabalhadores”. Mas ele acrescenta que, no âmbito de um conjunto de disposições, todos esses indivíduos serão demitidos para que possam ser realocados em uma das 178 atividades “por conta própria” que já são legais ou que foram recentemente autorizadas. Em última análise, essas reformas têm como objetivo limpar as contas do Estado, através da redução dos custos da segurança social e do aumento das receitas fiscais proporcionais ao número de novos “trabalhadores por conta própria”.

As atividades privadas legais continuam sendo muito limitadas, e os “profissionais” (os universitários diplomados, e especialmente os do setor médico e de pesquisa) ainda não podem exercê-las. Quanto à concessão de novas licenças, esta é restrita a atividades escolhidas a dedo, das quais umas parecem mais aleatórias que as outras: fornecedor de serviços gastronômicos, locador de quarto, transportador, carpinteiro, chaveiro, barbeiro, por exemplo; mas também vendedor de CD, gestor de viagens, treinador esportivo, maquiador, massagista, empregado doméstico, descascador de frutas, podador de palmeira, reparador de guarda-chuvas e de guarda-sóis, figurante, palhaço, etc.

²⁶ BLOCH, V.: “Le sens de la lutte, Communisme 85/86”, *L'Age d'Homme*, 2006, p. 125-147.

Os próprios termos desses decretos e disposições continuam a testemunhar a perversão da lei²⁷. Em especial, em virtude de um decreto de agosto de 2008²⁸, a concessão de uma parcela de terra é condicionada “à observação de uma conduta moral e social de acordo com os princípios éticos da nossa sociedade”. A “convenção sobre as relações e obrigações entre o usuário e o Delegado Municipal” é revisada a cada ano. E ela só é renovada se o usuário tiver cumprido suas obrigações, dentre as quais a principal é, por definição, demasiadamente aberta à interpretação, ou pelo menos mais do que outras, sendo “a produção e manutenção sustentável das terras e o aumento da produção”. Conduzida pelo próprio Delegado Municipal, tal revisão se revela em última análise como pertencente à competência das autoridades políticas locais. Finalmente, o artigo 28 especifica que pode acontecer que a convenção seja “finalizada” por “motivos de utilidade pública ou de interesse social”.

Da mesma forma, uma Resolução de outubro de 2010 do Ministério do Trabalho e da Segurança Social²⁹ estabelece aos “trabalhadores por conta própria” certos “deveres” que têm uma formulação tão pouco normalizada que dá margem a interpretações completamente arbitrárias. Em virtude do artigo 8, os “trabalhadores por conta própria” devem, por exemplo, “mostrar-se responsáveis em relação à qualidade da produção que eles realizam e dos serviços que eles oferecem”, ou ainda “manter, nos lugares em que exercem suas atividades, o respeito às normas de decoração pública, da segurança no trabalho, da higiene comunitária e sanitária e da preservação do meio ambiente”. Outras regras estabelecidas nos termos do artigo 8 são simplesmente impossíveis de serem cumpridas. Um podador de palmeiras ou um descascador de frutas terá, por exemplo, grande dificuldade de se contentar em “realizar exclusivamente a atividade ou atividades para as quais [ele] recebeu uma autorização”. Na medida em que muitos produtos alimentares estão disponíveis apenas no mercado negro, a maioria dos “trabalhadores por conta própria” do setor gastronômico poderão tampouco se limitar a “usar no exercício do seu trabalho matérias-primas, materiais e equipamentos de proveniência legítima”.

A lógica das reformas visa recompensar a fidelidade política sem dar espaço a uma divisão de interesses entre o setor público e o setor privado, o qual permanece sujeito à arbitrariedade jurídica e a bruscas mudanças de direção implementadas a partir do cume do poder. Além disso, a normalização incutiu um novo vigor ao movimento produzido pelas lógicas antagônicas do funcionamento social: a impossibilidade de respeitar ao pé da letra a legalidade socialista justifica a intensificação da “luta contra as indisciplinas e contra a corrupção”, bem como a mobilização revolucionária contra os “burocratas”, considerados

²⁷ *Gaceta Oficial del 08/10/2010; Decreto-Ley n°292 del 27/09/2011; Decreto-Ley n°288 del 2/11/2011.*

²⁸ *Decreto-Ley n°259 del 10/07/2008; Decreto-Ley n°282 del 29/08/2008.*

²⁹ *Gaceta Oficial del 08/10/2010.*

responsáveis pelos “bloqueios”. Nessa situação, os indivíduos que se beneficiaram das “reformas” arriscam a todo momento se encontrarem desprovidos de sua capacidade estratégica.

Os emigrantes “leais à pátria”

Se as reformas perpetuam o funcionamento social do regime, elas visam também e apesar de tudo restabelecer uma ordem política sobre uma base social mais larga. Por um lado, a posição econômica dos dirigentes e das empresas gerenciadas pelo exército foram ainda mais reforçadas, a fim de negociar nas melhores condições possíveis no caso de uma transição feita a partir de um pacto se mostrar inevitável. Por outro lado, os *cuentapropistas*, os cubanos que entram e saem da ilha como querem, assim como os artistas “críticos” que se inseriram no mercado internacional da cultura podem se beneficiar das reformas, contanto que eles apoiem em troca os limites que foram fixados pela elite no poder.

Na língua castrista, os 900.000 cubanos que partiram em exílio para os Estados Unidos entre 1959 e 1993 eram “traidores” e “apátridas”. Em contrapartida, os 600.000 de seus compatriotas que se encontraram com eles desde então são “vítimas da crise econômica” e do “bloqueio americano”. Desde a assinatura dos acordos de 1994, os refugiados cubanos devem tocar o solo americano para beneficiar do *Cuban Adjustment Act*. Promulgada em 1966, esta lei oferece aos cidadãos cubanos que deixaram seu país a oportunidade de se tornarem residentes dos Estados Unidos depois de um ano de presença contínua no território nacional. Do seu lado, o governo cubano relaxou lentamente as condições para a concessão de “autorização para deixar o território” e de “títulos de residência no exterior”. Ele também simplificou as “habilitações de passaporte para a entrada no território” obtidas nos consulados de Cuba no exterior. Os emigrantes julgados “leais à pátria” obtêm a “palavra mágica” para retornar a Cuba como bem entendem. Em virtude de uma reforma que entrou em vigor em janeiro de 2013³⁰ e que exclui os militares, os executivos e “os profissionais de saúde e de educação”, os procedimentos impostos para viajar para fora da ilha foram substituídos por um pedido de passaporte. Contudo, a lei prevê que este pode ser recusado por motivos “de interesse público” ou de “segurança e defesa nacionais”. Essa reforma fez também passar de onze a vinte e quatro meses a duração máxima de residência legal no exterior para um cidadão cubano. Nesta nova configuração, muitos sonham tornar-se cidadãos com residência dupla. Nos últimos dias de sua presidência, Barack Obama revogou a cláusula “pés secos, pés molhados”, mergulhando no desespero milhares de cubanos que, estando em trânsito – às vezes há

³⁰ *Gaceta Oficial del 16/10/2012.*

meses ou até anos no Equador, na Colômbia, na América Central ou no México –, planejavam alcançar a fronteira ao sul dos Estados Unidos.

De muitas maneiras, os migrantes cubanos já não são uma exceção em comparação com os emigrantes do resto do Caribe e da América Latina que se instalaram nos Estados Unidos. Há cerca de vinte anos, as diferenças econômicas entre os dois grupos tendem a desaparecer³¹. Mas acima de tudo, diferente das gerações precedentes de exilados, a maior parte dos “refugiados” dos vinte últimos anos voltam regularmente a Cuba. Estima-se que a quantidade de remessas atinge de dois a quatro bilhões de dólares por ano, o que faz desta a maior fonte de renda para a ilha. A partir dos Estados Unidos, pode-se enviar comida a pessoas que moram em Cuba. Ou ainda adicionar crédito para um telefone celular, mesmo que todas as operadoras pertençam ao Estado. Os emigrantes trazem bens de equipamento, materiais de construção, roupas, cosméticos, etc., e são expostos à arbitrariedade das normas alfandegárias.

Os migrantes que vão e vêm entre a ilha e os Estados Unidos aprenderam acima de tudo a respeitar os limites fixados pela elite no poder. Em troca de uma liberdade relativa de movimento e do direito de gastar seu dinheiro como eles bem entendem quando eles estão em Cuba, eles sabem que devem restringir os motivos de suas visitas às reuniões familiares, ao retorno às origens culturais e às viagens de lazer. Para esses emigrantes leais à pátria, renunciar à reivindicação dos direitos políticos é um custo tão mais aceitável que o essencial é deixar livre uma consumação revanchista, em sinal de triunfo sobre o “sistema”.

Conclusão: a ilusão do contágio democrático

Barack Obama justificou sua decisão de restabelecer as relações diplomáticas com Cuba e de chegar à retirada do embargo comercial alegando que a política que visava isolar a ilha não havia produzido nenhum fruto desde 1961. Tal afirmação é sinal de bom senso, mas a alternativa que ele propõe, “empoderar a sociedade civil”, soa mais como um slogan banalizado do que como uma estratégia. A ideia de um contágio democrático de pessoa (americana ou cubana-americana) a pessoa (cubana) sofre da falta de qualquer fundamento. As estadias turísticas em Cuba vêm mais para satisfazer uma sede de exotismo e de sensações fortes do que para dar lugar a cumplicidades militantes. A internet tampouco é uma panaceia: a livre circulação de informação concerne tanto os eventos silenciados pela mídia cubana quanto os resultados dos campeonatos de futebol ou as aventuras das *people*, sem falar dos fóruns de encontros e sites mais triviais. As ideias de “dar condições” e de “comprometimento” fazem uma abstração completa da realidade da relação que os

³¹ PORTES, A.: “A Bifurcated Enclave: The Peculiar Evolution of the Cuban Immigrant Population in the Last Decades”, Keynote Address, *Ninth Conference on Cuban and Cuban-American Studies*, Florida International University, May 23, 2013.

emigrantes “leais à pátria” fixaram progressivamente com o sistema castrista ao longo dos vinte últimos anos. Tal relação contém o indício de uma forma de vida, a luta, a qual arrisca se transformar na matriz das novas relações comerciais que Barack Obama vislumbra caso um dia o embargo seja retirado ou completamente esvaziado de sua substância. O partido único continua a negar o conflito e as divisões sociais, e não pretende renunciar nem à administração do poder através da arbitrariedade jurídica, nem à explicação e transformação do real pela ideologia, nem ao poder de colocar a sociedade em movimento permanente. Não apenas os emigrantes “leais à pátria” e os artistas autorizados a assinar contratos no exterior serviram de terreno de teste ao castrismo de mercado, mas também os dirigentes cubanos aprenderam as lições da abertura aos investimentos estrangeiros. As empresas europeias, canadenses ou latino-americanas que investiram em Cuba nos últimos vinte anos nunca protestaram contra as condições de trabalho de seus empregados, ou contra o fato de que estes recebiam uma parte ínfima de seu salário, que era pago diretamente ao Estado. Barack Obama tomou cuidado também de não aparecer simplesmente como um idealista, e fez apelo aos “interesses americanos”: por que deixar o resto do mundo receber a maior fatia do bolo?

Finalmente, a única instituição suscetível de veicular as reivindicações democráticas se situa de agora em diante “no interior da Revolução” – ao lado dos grupos críticos cuja opinião se expressa em vistas de perpetuar “a Revolução”, de construir o socialismo e de manter a ordem face às ameaças de desestabilização maquinadas a partir do exterior. Em troca do papel de intermediária que lhe foi provisoriamente reconhecido no diálogo com “a comunidade emigrante” e outros interlocutores estadunidenses, a Igreja Católica acompanha “o processo de adaptação do socialismo”. Em contrapartida, ela está autorizada a reforçar seu ativismo social. Por efeito de subtração, os dissidentes e os grupos que se exprimem em nome da “sociedade civil” independente são rejeitados ao lado dos contrarrevolucionários que não têm “nenhum direito”³².

MARKET CASTRISM: A LEFORTIAN READING

Abstract: The article intends to make an analysis of market castrism, which introduced an actualization to the cuban socialist model, through Lefort's perspective of comprehension of the political.

Keywords: Claude Lefort – Cuba – socialism – democracy.

³² BLOCH, V.: “Reflexões sobre a dissidência cubana”, *Revista Eletrônica da ANPHILAC*, n°8, 2009

Referências bibliográficas

ARON, R.: *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.

ARENDT, H.: *Les origines du totalitarisme & Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, 2002.

BLOCH, V.: “Reflexões sobre a dissidência cubana”, *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, nº8, 2009.

_____. “Le sens de la lutte, Communisme 85/86”, *L’Age d’Homme*, 2006, p. 125-147.

BROZSAT, M.: *Bayern in der NS-Zeit. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, Band IV. Teil C, De Gruyter Oldenbourg, 1981

CASTORIADIS, C.: *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

_____. *Sur le Politique de Platon*, Seuil, 1999.

DOMÍNGUEZ, J. I.: “¿Comienza una transición hacia el autoritarismo en Cuba?”, *Encuentro de la cultura cubana*, 6-7 (otoño-invierno), 1997, pp. 7-23.

DUCHÊNE, G.: “L’officiel et le parallèle dans l’économie soviétique”, *Libre*, 7, 1980, p. 151-188.

FIGES, O.: *The Whisperers: Private Life in Stalin’s Russia*, Picador, 2008.

FITZPATRICK, S.: *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, Oxford University Press, 2000.

FRIEDRICH, C. & BRZEZINSKI, Z.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, 1965.

LEFORT, C.: *Le temps présent, Ecrits 1945-2005*, Belin, 2007.

_____. *Un homme en trop*, Seuil, 1986, p. 72.

_____. *La complication, retour sur le communisme*, Fayard, 1999.

_____. “Permanence du théologique-politique ?”, in: *Essais sur le politique*, Seuil, pp. 251-300.

LINZ, J. & STEPAN, A: *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, 1996.

MONTESQUIEU: *De l'Esprit des lois*, éditions Garnier Frères, 1961 [1748].

PORTES, A.: “A Bifurcated Enclave: The Peculiar Evolution of the Cuban Immigrant Population in the Last Decades”, Keynote Address, *Ninth Conference on Cuban and Cuban-American Studies*, Florida International University, May 23, 2013.

A INVENÇÃO DEMOCRÁTICA BRASILEIRA E OS FANTASMAS TOTALITÁRIOS: O CASO DO JUDICIÁRIO APLICADO À OBRA DE CLAUDE LEFORT¹

André Augusto Salvador Bezerra²

Resumo: As ideias de Claude Lefort são aplicáveis à realidade brasileira posterior à década de 1980. Trata-se do período coincidente a um amplo processo de *invenção democrática*, produto de mobilização social cujas bandeiras políticas transformaram-se em direitos previstos na Constituição de 1988. Por outro lado, a sociedade não logrou eliminar antigas estruturas ditatoriais do Estado e nem evitar o crescimento de um Poder Administrativo politicamente excludente, oriundo de ideias neoliberais. É o que ocorre no Judiciário brasileiro, chamado pela população para efetivar os direitos, mas ainda estruturado ditatorialmente e submetido a reformas que ampliam o Poder Administrativo a pretexto de garantir segurança jurídica. O presente trabalho pretende relacionar as ideias de Lefort ao atual contexto de fortalecimento de estruturas autoritárias no Judiciário em plena vigência de Constituição democrática.

Palavras-chaves: Claude Lefort – democracia – poder judiciário – constituição – autoritarismo.

1. Introdução

A conjuntura brasileira do presente início de século XXI revela a atualidade da obra política de Claude Lefort. Apesar das reflexões do autor terem sido formuladas com base no contexto europeu, mormente no período conhecido como Guerra Fria, o fato é que as suas ideias de democracia e totalitarismo aplicam-se à realidade do Brasil das últimas décadas.

No aludido período tem-se no país, de um lado, um amplo processo de mobilização social visando a previsão de novos direitos, muitos conquistados com a promulgação de Constituição de 1988; de outro lado, em plena vigência do atual sistema aparentemente democrático, subsistem estruturas autoritárias construídas pelo sistema ditatorial que vigorou até a década de 1980 e ultimamente ampliadas por reformas neoliberais.

Dentre os arcabouços autoritários que subsistem, destaca-se o Poder Judiciário. Inserido pelo legislador constituinte como vigoroso instrumento de efetivação dos direitos arduamente conquistados pela sociedade civil, a atividade jurisdicional brasileira, porém, ainda não foi democratizada, obstando-a a atingir seus fins constitucionais.

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Juiz de Direito em São Paulo. Presidente do Conselho Executivo da Associação Juízes para a Democracia.

A partir da dinâmica trabalhada por Lefort entre democracia e totalitarismo, o presente estudo focará o papel do Poder Judiciário no atual contexto político brasileiro. Para isso, será descrito, ainda que brevemente, o processo de redemocratização brasileira, via previsão de direitos, e a atuação do Judiciário desde este período; ao final, serão apontados os déficits democráticos da atividade jurisdicional que a tornam incapaz de barrar o avanço de ideias totalitárias crescentes nos últimos anos.

2. A invenção democrática pós-ditadura

O pensamento político de Claude Lefort centra-se na ideia de que a democracia não configura uma obra consolidada. Trata-se, pelo contrário, de processo incessante de demandas reivindicadas pela sociedade, que, pressionando o Estado, terminam por transformá-las em direitos.

A democracia consiste, assim, em um processo histórico que se reinventa constantemente (ROCHA, 2011, p. 50). Daí a expressão *invenção democrática*:

A democracia é invenção porque, longe de ser a mera conservação de direitos, é a criação ininterrupta de novos direitos, a subversão contínua do estabelecido, a restituição permanente do social e do político. Como criação de direitos, como reconhecimento das divisões internas e das diferenças constitutivas do social e do político, a democracia abre para a história no sentido forte da palavra (CHIAUI, 2011, p. 39).

Em tais termos, é possível dizer que a promulgação da Constituição Federal em 1988 simboliza uma *invenção democrática* brasileira. Com efeito, a abertura política (ainda que lenta) ocorrida nos anos finais da ditadura civil-militar pós-1964, possibilitou o recrudescimento dos movimentos sociais até então reprimidos e, consequentemente, uma *desincorporação dos indivíduos* (LEFORT, 2011, p. 150) do poder estatal.

A sociedade civil organizada ressurgiu carregando a bandeira dos direitos, não como um fim em si mesmo, mas como estratégia de consecução de suas demandas (DONNELLY, 2006, p. 71).

Com essas observações não se está a negar que a redação final do texto constitucional refletiu aquilo que Florestan Fernandes (1989, p. 47-48), então Deputado Constituinte, chamou de característica comum das constituições dos povos modernos: a tradução “ideológica e sociológica como as classes dominantes pretendem organizar a sociedade civil e o Estado”. Como também percebido na época por Hebert de Souza (1989, p. 377), ao final, a Constituição de 1988 perdurou “[...] fundamentando a velha ordem do capital contra as aspirações sociais e políticas da democracia”.

O fato, contudo, é que a Constituição previu uma série de direitos cuja índole eminentemente coletiva possibilita um caminhar do Estado brasileiro para além da igualdade formal burguesa. Os direitos sociais erigidos ao status constitucional como forma de proteção dos trabalhadores perante o capital e o direito dos indígenas à demarcação de terras a ser realizada em prejuízo da base do capitalismo (o instituto da propriedade individual) são dois casos, dentre tantos outros, que bem revelam as possibilidades de aprofundamento democrático pós-1988.

Tudo isso, como decorrência do fortalecimento do poder social, via mobilizações populares, cujo produto final “[...] não ataca o poder de frente, atinge-o obliquamente, por assim dizer, contornando-o [...]” (LEFORT, 2011, p. 80).

Ressalte-se que quando se fala em mobilizações, fala-se, primeiramente, da resistência no período do Estado Policial perpetrada por trabalhadores, sindicatos e “[...] diversas entidades e organizações que combatiam abertamente a ditadura e recorriam à desobediência civil como instrumento de desmoralização da ditadura e de sua desagregação” (FERNANDES, 1989, p. 51). Mas não é só. Fala-se também de mobilizações ocorridas nos próprios trabalhos da Assembleia Constituinte (1987-1988), que, prontamente, recebeu “11.989 sugestões da sociedade e dos constituintes cadastradas e processadas pela Constituinte, canalizando-as para as subcomissões a que se referiam seus temas” (MICHILES e outros., 1989, p. 64).

3. Resistência à invenção democrática brasileira

Os direitos instituídos em tal processo revelaram, assim, o quanto de “[...] reviravolta fazem na vida social” (LEFORT, 2011, p. 67)³. Por esse motivo, a resistência dos grupos hegemônicos às demandas populares na elaboração da Constituição: as bandeiras carregadas pelas populações historicamente subalternas tornaram-se verdadeiras inimigas a serem debeladas.

Tal resistência fez-se presente não apenas nos trabalhos do bloco parlamentar formado por representantes do capital e da velha ordem, conhecido como *centrão* (SOUZA, 1989, p. 377). Também se fez presente na propaganda hegemônica dos meios de comunicação empresariais, visando à formação de consenso para o não aprofundamento democrático via instituição de novos direitos.

Em pesquisa realizada sobre a cobertura veiculada, na época, pelos diários *Jornal do Brasil*, *O Globo*, *O Estado de São Paulo* e *Folha de S. Paulo*, Francisco Fonseca (2010, p.

³ Anota Marilena Chiaui (2011, p. 40) que: “descoberta a criação dos direitos, invenção contínua do social e do político, a democracia não pode, escreve Lefort, ser considerada uma criação burguesa, pois, muito pelo contrário, nascida da luta de classes, dos movimentos populares e operários, sempre foi considerada pela burguesia um escândalo e ‘um perigo maior do que o socialismo’”.

23) percebeu que tais periódicos combateram uniformemente a ampliação de direitos sociais propostos durante a Assembleia Constituinte, como licença-maternidade, a licença-paternidade e a majoração do valor da hora-extra. Tais direitos, segundo o autor, eram tidos como *catastróficos à produção* (isto é, desestimulariam a produção e aumentariam o desemprego), *inócuos* (ou seja, não seriam respeitados pelo sistema econômico) e *ameaçadores* (isto é, colocariam em risco os demais direitos conquistados, como o mercado formal de trabalho).

Toda essa propaganda, embora tenha conseguido manter o sistema sob o controle dos grupos historicamente dominantes, não logrou impedir a instituição constitucional de direitos oriundos da mobilização social⁴. A Constituição Federal de 1988 é também produto do trabalho do poder social.

4. A descoberta de um Judiciário autoritário

Tais direitos, por outro lado, fizeram eclodir uma distância colossal entre a realidade das normas constitucionais e a realidade da vida da população brasileira, especialmente a dos mais pobres. Em tais termos, os cidadãos passaram a enxergar o Judiciário como importante instrumento para o encurtamento da aludida distância.

Foi sob esse contexto que adveio o fenômeno de *explosão da litigiosidade*: o Judiciário brasileiro tornou-se uma função de Estado abarrotada de processos.

Ressalve-se que tal fenômeno não é uma exclusividade brasileira, tendo origem européia, quando as normas do *Welfare State* também evidenciaram a distância entre a realidade normativa e a realidade da vida de considerável parcela da população. Lembra Boaventura de Sousa Santos (1986, p. 19) que, no final da década de 1960, a duração média de um processo civil na Itália, por exemplo, era de seis anos e cinco meses; essa situação agravou-se com a crise econômica mundial dos anos 1970, quando os recursos ficaram mais escassos para o chamado Estado de Bem-Estar Social.

No Brasil, o sistema posterior ao Golpe de 1964 não era propício para essa *descoberta do Judiciário*. O totalitarismo então implementado, tal como se espera de um regime dessa espécie, aboliu a autonomia da sociedade civil (LEFORT, 2011, p. 66), impedindo a instituição de direitos de natureza contra-hegemônica.

Daí que somente a partir do final da década de 1980 e início da década de 1990 a atividade jurisdicional passou a ser utilizada em massa pelos cidadãos: não por um acaso, sob a realidade das ambiciosas promessas normativas oriundas da mobilização social.

⁴ Tal circunstância, porém, deve ser vista a partir da histórica utilização dos direitos pelos grupos dominantes e dominados. É íncrito aos direitos ter um concomitante caráter excludente e inclusivo (BAXI, 2006, p. 167).

Uma avalanche de processos foi repentinamente ajuizada. Evidenciou-se um antigo problema do Estado brasileiro: a desestruturação e a má gestão do Judiciário, politicamente organizado de forma semelhante ao período ditatorial anterior e incapaz de atender às demandas de uma sociedade democrática.

Para se ter uma ideia da estruturação democraticamente deficiente, a atividade funcional dos juízes continuou regida por diploma normativo imposto pelo ditador Ernesto Geisel. Trata-se da Lei Orgânica da Magistratura Nacional (LOMAN), em vigor desde o ano de 1979, sob o mesmo contexto que, poucos anos antes, havia levado ao conjunto de medidas autoritárias responsáveis até mesmo pelo fechamento do Congresso Nacional, conhecidas como *Pacote de Abril*.

Por sua vez, a superação normativa da ditadura representada pela promulgação da Constituição de 1988 não impediu que os componentes da cúpula do Judiciário brasileiro, o Supremo Tribunal Federal (STF), nomeados pelos militares pós-1964, perdurassem nas suas funções. Vale dizer, o país passou a ser regido por um documento constitucional democrático, interpretado, contudo, por ministros oriundos do totalitarismo anterior.

5. A reforma do Judiciário e o controle externo

A despeito de se tratar de uma função descoberta pelos cidadãos sob a democracia, o Judiciário brasileiro revelou-se prontamente uma função inadaptada a tal realidade.

Tem-se, então, mais uma característica da *invenção democrática* brasileira que se encontra com o pensamento político de Lefort. Como anota Chauí:

[...] Lefort descortina um aspecto essencial da democracia, qual seja, o de que ela carrega virtualmente representações sobre o social e o político que são atualizadas de fato pelo totalitarismo. Assim, o leitor que esperasse um contraponto transparente entre a “boa” democracia e o “mau” totalitarismo ficaria decepcionado. As contradições da democracia são indispensáveis para a compreensão do fenômeno totalitário [...]. (2011, p. 39)

Ficou claro que se fazia necessário adaptar a atividade jurisdicional à realidade democrática. Daí a reforma do Judiciário ter sido inserida à ordem do dia das discussões políticas.

Mencionadas discussões deram-se em dois níveis. Em um primeiro patamar, perante os próprios movimentos sociais, cuja mobilização permitiu a previsão de uma série de direitos por ocasião dos trabalhos da Assembleia Constituinte, mas não efetivados pelo Estado. A realidade estatal brasileira mostrou-se, ao longo dos anos de processo

democrático, verdadeiro óbice ao aprofundamento dos direitos, no qual se inclui a atividade cotidiana do Judiciário, pouco transparente e autoritariamente organizada.

Mas os debates não ocorreram somente em tal patamar. As discussões também sucederam perante as elites do sistema econômico, prejudicadas pela desorganização de um Judiciário abarrotado e pela consequente morosidade no julgamento das causas.

Lembra Lefort (2011, p. 151) que o capitalismo se funda no “[...] culto burguês da ordem [...]”. A ineficácia da atividade jurisdicional em apreciar os conflitos a ela levados sob a vigência democrática trouxe insegurança jurídica para as elites.

Foi sob esses dois níveis de discussão que se logrou a aprovação da Emenda Constitucional n. 45 de 2004. Tal documento previu o controle externo sobre o Judiciário pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), dotado das funções de planejamento estratégico e gestão administrativa, além da fiscalização disciplinar e correcional sobre os magistrados. A mesma emenda estipulou a composição da entidade em 15 conselheiros: nove magistrados, dois membros do Ministério Público, dois advogados e dois cidadãos, indicados cada um por uma casa legislativa.

6. O controle realizado: a prevalência da gestão sobre a democratização

Pelas funções e pela composição é possível verificar que se trata de um controle eminentemente de gestão. A preocupação básica do CNJ é gerencial, buscando imprimir eficiência na administração da justiça, sem maiores preocupações quanto aos fundamentos da explosão da litigiosidade e às estruturas políticas do Judiciário construídas na ditadura e inadaptadas à democracia projetada constitucionalmente.

O resultado desse arcabouço revelou-se prontamente: no seu controle, o CNJ passou a se preocupar basicamente com o rápido julgamento das causas – e não com a aplicação de direitos –, partindo-se do pressuposto de que no Brasil há uma sociedade extremamente litigiosa, que leva a um Judiciário emperrado.

Essa preocupação com a rápida solução dos litígios exteriorizou-se basicamente pela imposição de metas de produtividade aos juízes. Isso, como se os membros do Judiciário fossem prestadores de serviços ao mercado consumidor, sendo o cidadão que tem seu direito violado um mero cliente.

O controle externo efetivado é, portanto, o controle defendido pelas elites do sistema econômico. O que se quer é a ordem nos julgamentos, via prestação, em respeito à economicamente almejada segurança jurídica.

Com a imposição de metas, parte-se do pressuposto de que o Judiciário é lento porque os respectivos membros não julgam as causas rapidamente como se deveria. Considera o Judiciário um poder de baixa produtividade.

Apesar dos inúmeros problemas estruturais que o Judiciário brasileiro apresenta, é difícil sustentar que se trata de uma função de baixa produtividade. Somente no ano de 2013, quando a política de metas do CNJ encontrava-se a todo vapor, foram julgados pelos juízes de primeira instância 14.978.709 processos e, pelos órgãos de 2ª instância, 3.494.965 de processos.

Esses milhões de processos julgados sob o regime de metas não melhoraram a rapidez do processo. No mesmo ano de 2013, ingressaram em primeira instância 17.271.369 processos: mais de dois milhões a mais do que os julgados (BRASIL, 2014, *passim*).

7. Grandes litigantes e direitos violados

A insuficiência da preocupação meramente gerencial a respeito do Judiciário brasileiro, enquanto instrumento de efetivação de direitos socialmente conquistados sob um processo democrático, revela-se, portanto, de forma cristalina.

É preciso questionar os motivos pelos quais tantas demandas são ajuizadas anualmente; é necessário perguntar os motivos pelos quais os cidadãos tanto procuram o Judiciário; é preciso, em suma, verificar os fundamentos da *explosão da litigiosidade* brasileira.

A resposta pode ser avistada a partir dos números divulgados pelo próprio CNJ.

Nos últimos anos, teve-se a circulação de quase 100 (cem) milhões de processos no Judiciário. Trata-se de volume que, sob uma análise mais superficial, enseja a conclusão de uma suposta média de um processo por brasileiro (levando em conta que cada processo envolve, via de regra, no mínimo duas pessoas).

Os dados do CNJ (BRASIL, 2014, *passim*) elidem, contudo, tal conclusão. Nem todo brasileiro é parte em um processo judicial; na verdade, há brasileiros – ou não brasileiros – que participam mais de processos do que outros.

Existe no Brasil uma categoria conhecida como *grandes litigantes*. No ano 2011, por exemplo, 38% dos processos envolviam o setor público federal; 8% o estadual; 5% o municipal. Vale dizer, 51% dos processos apresentavam como parte os entes federativos brasileiros, suas autarquias e empresas públicas; o Estado brasileiro, em suma.

Existem outros dados reveladores: 38% das ações envolvem bancos e 6% telefonia. Outros litigantes, como, por exemplo, inquilino contra locador, vizinho contra vizinho, empresas privadas que discutem cláusulas contratuais etc somam, ao todo, apenas 5% de todos os processos.

Tais números, portanto, confirmam o que já se disse. A explosão da litigiosidade brasileira está relacionada à distância existente entre a realidade das normas e a realidade da vida.

Não por outro motivo, aquele que detém o papel primordial de efetivar direitos (o Estado) e as duas categorias de empresas que representam o capitalismo globalizado deste início de século XXI são os que abarrotam o Judiciário de processos. Eis os grandes violadores dos direitos conquistados pela mobilização social.

8. Judiciário e Poder Administrativo

No reconhecimento da democracia enquanto processo eminentemente contraditório, Lefort (2011, p. 91) chama a atenção para um verdadeiro fantasma a assombrar os sistemas democráticos: o *Poder Administrativo*. Trata-se de uma força oriunda da complexidade dos problemas vivenciados pelas sociedades contemporâneas, fomentando a burocracia interna e tomando, como um problema burocrático, questões que deveriam ser debatidas e demandadas politicamente pela sociedade civil.

Nas últimas décadas, o advento do chamado *neoliberalismo* tem ensejado o crescimento desse Poder Administrativo.

Advirta-se que quando se fala em *neoliberalismo* não se fala necessariamente de Estado Mínimo, como seus defensores costumam afirmar⁵. Fala-se de Estado ocupado e dominado pelo mercado que, por um lado, leva ao enfraquecimento da promoção do bem-estar social, mas, de outro lado, segundo Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 154), não enseja o abalo do peso burocrático que “[...] faz com que ao enfraquecimento e ineficácia da administração pública venha juntar-se o crescente autoritarismo de um sem-número de burocracias desajustadas, cada uma exercendo o seu micro-despotismo sobre cidadãos cada vez mais impotentes e politicamente incapazes”.

Ora, o individualismo do mercado é incapaz de enxergar o Estado como o responsável pela efetivação dos direitos. Nas palavras do próprio Lefort (2000, p. 2), a globalização neoliberal relegou “[...] ao segundo plano o papel dos estados e, de um modo geral, da ação política”.

Para o mercado, ao aparelho estatal não cabe exercer o trabalho de mediador das mudanças que “[...] surgem por iniciativa própria dos mais diversos setores da sociedade” (ROCHA, 2011, p. 46). Sob tal raciocínio, cabe ao Estado manter basicamente a ordem, a estabilidade e a previsibilidade imprescindível para a expansão do capital, o que não se coaduna com a democracia enquanto processo histórico, onde, nas palavras de Lefort:

[...] o poder, a lei, o conhecimento se encontram postos à prova de uma indeterminação radical, sociedade que se tornou teatro de uma aventura

⁵ É de se lembrar que: “O capitalismo – repita-se – reclama não o afastamento do Estado dos mercados, mas sim a atuação estatal reguladora, a serviço dos interesses do mercado” (GRAU, 2014, p. 133).

indomesticável, tal que o que se vê instituído não está nunca estabelecido, o conhecido permanece minado pelo desconhecido, o presente se revela inominável, cobrindo tempos sociais múltiplos não sincronizados uns com relação aos outros na simultaneidade – ou nomeáveis apenas na ficção do futuro; uma aventura tal que a procura da identidade não se desfaz da experiência da divisão. (2001, p. 151)

A reforma implementada no Judiciário brasileiro não visou aos direitos reconhecidos pelo Estado a partir de mobilizações oriundas do poder social. Nada se fez para solucionar o quadro de violação de direitos evidenciado pela existência dos grandes litigantes, a ocupar cerca de 95% dos processos ora judicialmente em trâmite.

O que se pretendeu fazer foi garantir estabilidade, tratando os membros do Judiciário como agentes de mercado detentores da responsabilidade de cumprir metas. Instrumentalizou-se a atividade jurisdicional para se retirar o caráter político dos direitos, burocratizando-os.

Não se está a negar a importância do CNJ como instrumento de controle e de transparência sobre um poder até então destituído de qualquer fiscalização não corporativa. Os próprios números relativos ao Judiciário (processos em trâmite, processos julgados, grandes litigantes), mencionados no presente texto, somente são conhecidos em razão do próprio órgão de controle externo.

O problema encontra-se na insuficiência democrática do CNJ e de sua função eminentemente gerencial. O controle externo tem-se revelado como uma adaptação do autoritarismo do Judiciário para os novos tempos: supera-se o totalitarismo dos militares em favor do totalitarismo mercadológico, ou mais precisamente, o totalitarismo neoliberal, via Poder Administrativo.

9. Observações finais

Analisando a obra de Lefort, anota André Rocha que:

A distinção entre poder político e o poder administrativo, por outro lado, permite pensar certos mecanismos de exclusão política ainda operantes nos regimes democráticos e que, portanto, consistem em corrosivos germes do totalitarismo: a especialização técnico-administrativa tende a produzir uma casta de especialistas que são apresentados, segundo a ideologia da competência, como os únicos capazes de resolver certos problemas sociais e políticos. E o pior: os políticos podem se tornar tecnocratas que se apresentam como os únicos

capazes de agir na política, e os intelectuais podem se tornar politólogos que se apresentam como os únicos competentes para pensar e dizer a política. (2011, p. 48)

A crescente burocratização da atividade jurisdicional visando à ordem acima das mobilizações e dos direitos, somada à anacrônica estruturação deste poder de Estado conforme construção da ditadura civil–militar pós-1964, parecem autenticar o arcabouço do Judiciário como verdadeiro germe do totalitarismo presente no Brasil regido democraticamente pela Constituição Federal de 1988.

Sabe-se que, nos dias atuais, o país sofre temível recrudescimento conservador. Da defendida terceirização das relações de trabalho a desmobilizar sindicatos à igualmente defendida legislação antiterrorista a considerar a mobilização social como ação criminosa, enxerga-se um claro movimento de crescimento do aparelho repressor e, por consequência, de “[...] anulação dos sinais da divisão do Estado e da sociedade e da divisão social interna” (LEFORT, 2011, p. 98).

Em tal quadro, o que se esperaria de uma sociedade democrática seria um Judiciário a atuar como garantidor dos direitos oriundos da mobilização social, inclusive colocando freios a arroubos autoritários oriundos do Executivo e do Legislativo. Todavia, sob uma atividade jurisdicional cada vez mais burocratizada e regida pela eficiência mercadológica, não se pode dela esperar muito mais senão uma força legitimadora do enfraquecimento de uma democracia recém-inventada.

BRAZILIAN DEMOCRATIC INVENTION AND TOTALITARIAN GHOSTS: THE CASE OF JUDICIAL POWER APPLIED TO THE WORK OF CLAUDE LEFORT

Abstract: The Claude Lefort's ideas are applicable to Brazilian reality after the Decade of 1980. This is the matching period to a broad democratic invention process: it was a product of social mobilization whose political flags turned into rights provided in the Constitution of 1988. On the other hand, the society failed to eliminate old dictatorial structures and to does not prevent the growth of an administrative power politically. This is what happens in the Brazilian Judiciary, that is sought for the population to commit rights, but it is still structured dictatorially and subjected to reforms that extend the administrative power under the pretext of ensuring legal certainty. The present work intends to relate the ideas of Lefort to the current context of strengthening authoritarian structures in the Judiciary, under the term of the democratic Constitution.

Keywords: Claude Lefort – democracy – judicial power – constitution – authoritarianism.

Referências bibliográficas

BAXI, U. Politics of reading human rights: Inclusion and exclusion within the production of human rights. In: SALADIN, MECKELED-GARCÍA, Saladin; ÇALI, Basak (org.). *The*

Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law (ebook). New York: Routledge, 2006.

BRASIL. *Justiça em números*. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2014. Disponível em: <ftp://ftp.cnj.jus.br/Justica_em_Numeros/relatorio_jn2014.pdf>.

CHAUÍ, M. Apresentação. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, pp. 37-41.

DONNELLY, J. The Virtues of Legalization. In: MECKELED-GARCÍA, Saladin; ÇALI, Basak (org.). *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law* (ebook). New York: Routledge, 2006.

FERNANDES, F. A Constituição como projeto político. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989, pp. 47-55.

FONSECA, F. *O consenso forjado: a grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2005.

GRAU, E. R. *O direito posto e o direito pressuposto*. 9ª ed. São Paulo: Malheiros, 2014.

LEFORT, C. O direito internacional, os direitos do homem e a ação política. *Tempo social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, maio 2000, pp. 1-10.

_____. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MICHILES, C., e outros. *Cidadão constituinte: a saga das emendas populares*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ROCHA, A. Introdução – dialética e democracia. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. pp. 43-55.

SANTOS, B. S. Introdução à sociologia da administração da justiça. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 21. Coimbra, nov. 1986.

SOUZA, H. J. A Constituinte se curva ao capital. In: MICHILES, C., e outros. *Cidadão constituinte: a saga das emendas populares*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp. 375-378.

SOBRE O POPULISMO NO BRASIL¹

Marilena Chaui²

1. A invenção democrática

Com a ideia de *invenção democrática*, Claude Lefort recriou o conceito moderno de democracia, retomando num contexto novo a ideia de Moses Finley de invenção da política, para indicar uma ação que se realiza sem o apoio de modelos, e, no caso de Lefort, para marcar a recusa de fundamentos externos ao social. Para pensar a experiência política do presente, escreve ele, é preciso afastar, de um lado, a redução marxista da política à condição de superestrutura, e, de outro, a concepção liberal da democracia como regime político da lei e da ordem para assegurar liberdades individuais; e, não menos importante, também afastar as ciências sociais, particularmente a sociologia e a ciência política, que buscam seu objeto a partir da construção ou delimitação do “fato político”, considerado um fato particular ao lado de outros fatos sociais particulares (econômico, jurídico, científico, estético, ou simplesmente social, isto é, como modo de relação entre grupos e classes).

Une telle perspective suppose qu'on se donne en sous-main la référence à l'espace dénommé société. Celle-ci, on prétend l'inventorier ou la reconstruire, en posant des termes, en les articulant, en forgeant des systemes particuliers de relations, voire en les combinant dans un systeme global, comme si l'observation ou la construction ne dérivait pas d'une expérience de la vie sociale, à la fois primordiale et singulièrement façonnée par notre insertion dans un cadre historiquement et politiquement déterminé. Or, observons aussitôt une conséquence de cette fiction: les sociétés démocratiques modernes se caractérisent, entre autres, par la délimitation d'une sphère d'institutions, de relations, d'activités qui apparaît comme politique, distincte d'autres sphères qui apparaissent comme économique, juridique, etc. Politologues et sociologues trouvent dans ce

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Professora Emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

mode d'apparaître du politique la condition de la définition de leur objet et de leur démarche de connaissance, sans interroger la forme de société dans laquelle se présente et se voit légitimé le clivage de divers secteurs de la réalité.^{3*}

A atitude da sociologia e da ciência política nasce de uma *vontade de objetivação* e do esquecimento de que não existem elementos ou estruturas elementares, nem relações sociais, nem determinações econômicas e técnicas pré-existentes ao espaço social – não há dimensões do espaço social antes da *formação* social. Essa atitude as

prive de penser une expérience qui s'engendre et s'ordonne en raison d'une conception implicite des rapports des hommes entre eux et d'une conception de leurs rapports avec le monde. Elle lui interdit de penser ce qui est pensé dans toute société et lui donne son statut de société humaine: la différence entre la légitimité et l'illégitimité, entre la vérité et le mensonge, l'authenticité et l'imposture, la recherche de la puissance ou de l'intérêt privé et la recherche du bien commun.^{4**}

É preciso, ao contrário, interrogar “a forma da sociedade na qual se apresenta e se legitima a clivagem de diversos setores da realidade” e o conjunto de ideias e valores por ela instituídos. Isto significa que a determinação econômica assim como o conjunto das instituições é posta pela forma da sociedade. Não há uma ordem e uma determinação pré-

³ LEFORT, C. “La question de la démocratie”. *Essais sur le politique. XIX et XX siècles*. Paris: Seuil, 1986, p. 19.

* [Uma tal perspectiva supõe que se dê como pano de fundo a referência ao espaço denominado sociedade. Quanto a esta, pretende-se inventariá-la ou reconstruí-la ao propor termos, ao articulá-los, ao forjar sistemas particulares de relações, mesmo ao combiná-los num sistema global, como se a observação ou a construção não derivasse de uma experiência da vida social, ao mesmo tempo primordial e singularmente armada por nossa inserção num quadro histórica e politicamente determinado. Ora, observamos tão logo uma consequência desta ficção: as sociedades democráticas modernas se caracterizam, entre outras coisas, pela delimitação de uma esfera de instituições, de relações, de atividades que aparece como política, distinta de outras esferas que aparecem como econômica, jurídica, etc. Politólogos e sociólogos encontram neste modo de aparecer do político a condição da definição de seu objeto e de seu percurso de conhecimento, sem questionar a forma de sociedade na qual se apresenta e se vê legitimada a clivagem de diversos setores da realidade.] (Tradução dos editores)

⁴ *Ibidem*.

** [priva de pensar uma experiência que se engendre e se ordene em razão de uma concepção implícita das relações dos homens entre si e de uma concepção de suas relações com o mundo. Ela lhe impede de pensar o que é pensado em toda sociedade e lhe dá o estatuto de sociedade humana: a diferença entre a legitimidade e a ilegitimidade, entre a verdade e a mentira, a autenticidade e a impostura, a busca pelo poder ou pelo interesse privado e a busca pelo bem comum.] (Tradução dos editores)

existentes ao social que lhe dariam forma e sentido, mas, ao contrário, é a instituição do social que determina as formas da sociabilidade desde a economia até o exercício do governo. Por esse motivo, a democracia não é um regime político, mas uma formação social. Donde a expressão introduzida por Lefort: *sociedade democrática*.

A sociedade democrática moderna nasce com a *desincorporação do poder*, isto é, da imagem do poder encarnado no corpo místico do governante, que detém a lei e o saber, e de cuja vontade nasceria o próprio social, isto é, a democracia moderna nasce quando se apaga a imagem da transcendência do fundamento: nem a Natureza, nem a Razão nem Deus podem oferecer-se como garantia do social, como já fizera saber Maquiavel. A ruptura com o fundamento transcendente leva à figura da imanência, isto é, à ideia do poder popular ou do poder social como origem do poder político. Todavia, isso não basta para alcançar a gênese da democracia moderna tal como Lefort a concebe porque a identificação da democracia com o poder popular, entendido como poder único de todo o “povo”⁵, torna invisível a divisão social entre dominantes e dominados e não pode dar conta do verdadeiro significado do poder democrático como *lugar vazio*.

Com efeito, a desincorporação do poder significa a distinção entre o lugar do poder e o exercício da autoridade. Em outras palavras, o lugar do poder não somente não se identifica com o ocupante do governo, mas também não é consubstancial a nenhuma classe ou grupo social. No entanto, a não identificação do poder com uma classe social, um grupo ou indivíduo não é suficiente para compreendermos o poder democrático. De fato, cada um e todos podem dizer que o poder não pertence a ninguém, entretanto, o essencial é que *ninguém pode enunciar que se trata de um lugar vazio* porque esse vazio indica a impossibilidade de uma determinação positiva ou a impossibilidade de representar a substancialidade de uma comunidade una e indivisa (o “povo”). *Vazio não significa inocupado e sim originaria e ontologicamente cindido*. Em outras palavras, não é vazio porque ninguém pode ocupá-lo, mas ao contrário, ninguém pode ocupá-lo porque é vazio, cindido, dividido, dessubstancializado e por isso sua ocupação é impossível.⁶ É isto a desincorporação do poder.

Talvez a compreensão dessa enigmática ideia lefortiana do lugar vazio possa ser melhor alcançada se nos lembrarmos de que Lefort se refere à sociedade capitalista como sociedade da alienação⁷: produzindo a separação de todas as esferas da atividade social e fragmentando cada uma delas, a sociedade torna impossível sua identificação consigo mesma, de sorte que nela o universal não se realiza pela mediação do particular, mas contra ele. A alienação constitutiva da sociedade capitalista nos ajuda a compreender o que se

⁵ Como no adágio “pelo povo, com o povo e para o povo”.

⁶ Compreendemos, assim, porque Lefort não pode aceitar a ideia merleau-pontyana da Carne como ser de indivisão que, sem cindir-se, se auto-diferencia numa pluralidade inesgotável de dimensões que lhe são imanescentes, reversíveis ou em quiasma.

⁷ LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

passa com o Estado como pretensão de ocupação do lugar do poder. Pretendendo figurar o universal (mas sendo realmente particular), pretendendo ordenar e regular o espaço social para homogeneizá-lo (mas sendo realmente um polo a mais de heterogeneidade), pretendendo oferecer-se como lugar da identificação social (mas sendo realmente uma expressão política da divisão social), pretendendo ser o ponto de confluência da legalidade e da legitimidade (mas sendo realmente o substituto da soberania), pretendendo representar objetivamente os interesses subjetivos da comunidade nacional (mas sendo realmente um momento necessário da exploração econômica), o Estado é a forma superior da alienação na sociedade capitalista. Como autoridade separada não pode efetuar a universalidade do poder senão fixando-se na particularidade (de classe) e, como polo da identificação social, não pode efetuar a generalidade da vida coletiva senão oferecendo-se como potência de dominação. À distância do Estado, instituindo-se a partir de uma divisão originária que não pode ser suprimida – a cisão entre o desejo dos grandes de comandar e oprimir e o desejo do povo de não ser comandado nem oprimido, ou seja, a divisão entre desejo de dominação e desejo de liberdade – *a democracia moderna expõe de maneira nova a luta de classes como luta política*, isto é, como ação interminável para ocupar o lugar do poder e da ideologia como operação interminável para determinar, delimitar e certificar a legitimidade da dominação, oferecendo o *aparecer* da sociedade como o *ser* do social.

Assim, a política democrática só se deixa apanhar quando compreendemos que o ser do político abre uma dialética na qual a posição de um desejo (o dos grandes) se efetua pela sua negação (o desejo do povo) e a efetuação da negação desta negação põe a indivisão como síntese impossível: a dialética do político não desemboca na determinação e sim num excesso – o desejo de indivisão, isto é, de ocupação do lugar do poder – marcando a democracia com o selo da indeterminação, isto é, de uma dialética sem *telos* e sem síntese pacificadora. É isto a indeterminação democrática, à qual se contrapõem a determinação estatal e a ideológica.

L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et du fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale (partout où la division s'énonçait autrefois, notamment la division entre les détenteurs de l'autorité et ceux qui leur étaient assujettis, en fonction de croyances en une nature des choses ou en un principe surnaturel). C'est ce qui m'incite à juger que se déploie dans la pratique sociale, à l'insu des acteurs, une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le travail de

l'idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme.^{8*}

Mas não só isso. O excesso do desejo em direção à indivisão ou à ocupação do lugar do poder e a indeterminação da ação social e política (pois não é sustentada por nenhum fundamento que lhe dê garantias transcendentais) nos fazem compreender o que pretende Lefort ao afirmar que a democracia revela *a dimensão simbólica do poder*, isto é, que o sentido do poder não se esgota em sua imagem institucional, pois, sendo simbólico, ele exprime a *ausência* de predeterminação do social a si mesmo e a *ausência* de um desenvolvimento finalizado ou de síntese, isto é, a ausência de determinação tanto no início quanto no final do percurso.

Talvez possamos compreender o que Lefort designa como simbólico se tomarmos como exemplo a crítica endereçada a Marx, no ensaio sobre a gênese das ideologias na sociedade moderna. Marx parte da divisão sexual do trabalho, isto é, da passagem de uma determinação natural dada para uma determinação posta, isto é, propriamente social. Ora, diz Lefort, a divisão sexual não é um dado primeiro natural porque para ser posta como divisão do trabalho é preciso que ela tenha sido posta como *diferença sexual*, ou seja, tenha sido simbolizada.⁹

Todavia, para nos acercarmos do que seja o simbólico, o mais adequado é partir da diferença entre ele e o que Lefort nomeia como o *real*, que, como já dissera Merleau-Ponty, não é fato nem ideia, dado ou representação. Estes são o que *aparece* em virtude do real, isto é, do trabalho que uma sociedade efetua sobre si mesma para produzir-se e instituir-se, para ocultar-se e fixar-se em máscaras, como se com estas pudesse suspender o tempo e cessar a história. É assim, por exemplo, que é verdade que o liberalismo põe as *ideias* de igualdade e liberdade, mas é falso que as efetue como *ações*, pois sua realização desmantelaria a paralisação do tempo pretendida por sua fixação apenas jurídica; porém, simultaneamente,

⁸ LEFORT, C. “La question de la démocratie”, *op. cit.*, p. 29.

* [O essencial, a meu ver, é que a democracia se institui e se mantém na dissolução das referências da certeza. Ela inaugura uma história na qual os homens fazem a prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e do fundamento da relação de um com o outro, sobre todos os registros da vida social (em todo lugar que a divisão outrora se enunciava, notadamente na divisão entre os detentores da autoridade e os que lhes eram sujeitados, em função das crenças numa natureza das coisas ou num princípio sobrenatural). É isto que me incita a julgar que se move na prática social, sem que os autores o saibam, uma interrogação cuja resposta ninguém poderia ter e à qual o trabalho da ideologia, sempre dedicado a restituir a certeza, não chega a pôr fim.] (Tradução dos editores)

⁹ Bastaria lembrarmos como, em sociedades em que a menstruação significa a mulher como impura, a divisão sexual do trabalho interdita que as mulheres se ocupem da coleta de alimentos, bem como do plantio e da colheita, assim como do cuidado com os filhos e a casa. Essas tarefas são masculinas, cabendo às mulheres a tarefa da guerra.

ele não pode impedir o trabalho do social para efetua-las porque essas ideias põem um excesso frente ao que está dado (sem o que não poderíamos compreender a criação de novos direitos a partir de direitos declarados e reconhecidos). Porque o real é o trabalho de instituição do próprio social e de seu mascaramento como instituição permanente, compreende-se que o simbólico é simultaneamente negação do real como fato e afirmação do real como ação dotada de sentido (donde a importância do emprego do conceito de *trabalho* por Lefort). No entanto, não basta isso. É preciso ainda compreendermos que o simbólico está aberto ao excesso (como vimos acima com as ideias de igualdade e liberdade) e que o excesso do desejo nega a possibilidade da transparência do social a si mesmo e, simultaneamente, a afirma, buscando-a por meio da ilusão da limitação de si mesmo ou de sua determinação, enfim conseguida, pela ocupação do lugar do poder e pela imagem da sociedade como comunidade orgânica, indivisa e concorde consigo mesma, capaz de dominar sua própria história.

O essencial – que chamo de concepção trágica da política – é que a própria dimensão simbólica do poder põe seu negativo na figuração imaginária do poder como unificação de todos os desejos – seja como poder institucional e ideológico da classe dominante, seja como sua realização num governo popular. Não se trata de uma operação malévola que desfigura o poder e sim o desejo excessivo de lhe atribuir a transubstanciação da divisão social numa unidade impossível.¹⁰

Mas não só isso. Somente a democracia evidencia a divisão entre dominação e liberdade sendo por isso a única formação política que considera o conflito legítimo, não o oculta, mas se abre ao seu trabalho temporal, cabendo indagar em que momento e sob que condições o conflito transborda de si mesmo e se transforma em desordem (o tumulto) e desta passa à luta, isto é, da lógica do conflito passa à lógica da força, seja como violência revolucionária – ou, como explica Lefort, quando o Baixo da sociedade não reconhece a legitimidade do Alto e se põe a derrubá-lo –, seja como tirania, isto é, numa nova incorporação do poder.

Mas também não só isso. A dialética do desejo positivo dos grandes e do desejo negativo do povo se efetua na maneira como a recusa do comando e da opressão abre a ação para a ideia e a prática de instituição de direitos e como criação ininterrupta de novos direitos, abrindo o tempo pela criação do novo e da diferença temporal que ele acarreta. Essa dupla abertura temporal, isto é, ou pela desordem (ou pela revolução) ou pela

¹⁰ Penso que se não compreendermos isto não compreenderemos por que Lefort situa o totalitarismo como efeito da indeterminação democrática.

instituição de direitos, explica por que Lefort afirma que a sociedade democrática é a única verdadeiramente histórica, isto é, produz dentro de si mesma a diferença temporal.¹¹

2. Obstáculos à democracia no Brasil

Situo as dificuldades para a instituição de uma sociedade democrática no Brasil em dois obstáculos principais: de um lado, a forma da sociedade instituída pela materialidade da divisão social polarizada entre os privilégios dos grandes e as carências do povo; de outro, a matriz teológica do modo de aparição da política através da figura do Estado, portanto da figuração institucional do poder. Estes dois obstáculos são o solo no qual estão fincadas as raízes do populismo.

No que concerne à polarização social, isto é, à formação social oligárquica, o privilégio dos grandes (ter mais bens e mais poder) é, por definição, sempre particular, não podendo generalizar-se num interesse comum nem se universalizar num direito porque deixaria de ser privilégio. Por seu turno, as carências populares também são sempre específicas e particulares, não conseguindo, enquanto carências, ultrapassar a especificidade e a particularidade rumo a um interesse comum nem se universalizar num direito. Assim, a divisão social sob a forma da desigualdade em todas as esferas da vida social determina a violência com que os grandes, temerosos do povo, sufocam e reprimem todas as manifestações populares por direitos.

No que concerne à matriz teológica do modo de instituição e aparição da política no Brasil, refiro-me à maneira como o Estado é percebido pela sociedade. De fato, no Brasil, o Estado sempre foi visto como anterior à sociedade, pois, no período colonial, a existência legal da Colônia dependia de ordenações do Estado metropolitano, que era anterior e exterior a ela e a instituída. Seria de supor que essa imagem do Estado desaparecesse com a Proclamação da República. Mas não foi o caso. Embora a Proclamação tenha sido antecedida e sucedida por afirmações de vários partidos políticos como um acontecimento que correspondia aos anseios da sociedade ou que se opunha a eles, tanto liberais como conservadores viram na Proclamação apenas uma reforma do Estado realizada pelo próprio Estado. Assim, embora, de fato, a República exprimisse a realidade concreta das lutas sociais e econômicas e os rearranjos de poder no interior da classe dominante, no entanto, não era assim que ela aparecia e era concebida, uma vez que não aparecia como instituição do Estado pelas lutas sociais e sim como reforma do Estado feita pelo próprio Estado e, portanto, como instituidor do próprio social. Disso resultou a

¹¹ É interessante observar que reencontramos aqui a afirmação de Marx, nos *Grundrisse*, de que, ao contrário das outras formações econômicas, cujas transformações e dissolução dependem de ações vindas do exterior, somente no modo de produção capitalista a história é interna ou imanente.

imagem do Estado como o único sujeito histórico, ou seja, as mudanças histórico-políticas são vistas como obra do próprio Estado e as mudanças sociais, como produzidas pelo Estado.

Diante disso, cabe perguntar: se não são as lutas sociais que instituem o Estado, qual é a origem do poder estatal? Para responder, precisamos levar em conta que a cultura política brasileira, desde o período colonial, consagrou a concepção teológica do poder, vigente na Península Ibérica, e que, com várias modificações, se conserva até hoje entre nós. Nessa concepção, afirma-se que, pelo pecado, o homem perdeu todos os direitos e, portanto, o direito ao poder, o qual pertence exclusivamente a Deus, pois, como lemos na Bíblia: “Todo poder vem do Alto\ Por mim reinam os reis e governam os príncipes”. É por uma decisão misteriosa e incompreensível que o Alto transcendente concede o poder, ou seja, é por uma graça especial que Deus concede poder a alguns homens. A origem do poder humano é, assim, um favor divino àquele que O representa, ou seja, o governante não representa os governados, mas a fonte transcendente do poder, Deus. Isto significa também que governar é realizar ou distribuir favores (imitação da graça divina): o Alto (o governante) concede aos governados (o Baixo) direitos por meio de decretos e leis. O governante foi escolhido por Deus para ser o pastor do rebanho divino e dele cuidar como um pai severo e amoroso. Isso se vê claramente na política brasileira, antiga e contemporânea, ou seja, os representantes não se consideram portadores de um mandato que lhes foi conferido pelos representados, mas se veem como representantes do poder estatal e mantêm com os representados a relação do favor ou da clientela. Por um favor divino, o governante é dotado de vontade absoluta, donde o adágio: “o que apraz ao rei, tem força de lei”. Desta maneira, o governante por favor divino é despótico, no sentido etimológico e político do termo: a república se torna família, o fundo público se torna patrimônio privado, a lei exprime a vontade pessoal do governante e a ação política se realiza sob a forma da relação direta, sem mediação, entre o doador de favores e a clientela. No caso do Brasil, a expressão cunhada por Raimundo Faoro é cristalina: “os donos do poder”, indicando que o Estado brasileiro é patrimonialista, ou seja, o território da nação é patrimônio da classe dominante brasileira, pois nossa formação social é oligárquica.

A matriz teológica explica não só porque o Estado aparece como uma força distinta e separada da sociedade, ou seja, como um poder que sobrevoa a sociedade e que tudo pode ao intervir sobre o social, mas também explica a tendência popular de relacionar-se com o governante de maneira sacralizada, isto é, ou como um salvador ou como um demônio. Assim, no imaginário político brasileiro de ontem e de hoje, há a figura de um poder que se forma no Alto, se desenvolve no Alto e dirige do Alto a sociedade em seus mínimos detalhes.

A polarização material (econômica, jurídica, cultural) entre privilégio e carência e a matriz teológica (política) constituem uma formação social que está pronta para a instituição do populismo.

Não vou tomar o populismo como sinônimo de coronelismo ou de caudilhismo, à maneira do que se passou com Vargas e o Estado Novo como um compromisso entre forças agrárias e industriais, graças ao controle da classe trabalhadora pela Legislação Trabalhista. Essa caracterização perdeu força porque, desde os anos 1950, tornou-se evidente que um líder populista pode apresentar-se com características da ideologia urbana, isto é, tanto como aquele que se dirige à classe média prometendo-lhe o fim da corrupção política e dos costumes (como Jânio Quadros e Fernando Collor) quanto sob a forma do administrador competente (como Paulo Maluf). Em outras palavras, a urbanização, a industrialização e os serviços fazem com que novas personagens possam ser líderes populistas não apresentando os antigos traços do caudilho ou do coronel, isto é, das formações oligárquicas agrárias.

Caracterizo o populismo brasileiro com os seguintes traços:

1. um poder que se realiza sem as mediações políticas, isto é, que opera ativamente para afastar as instituições políticas, tanto os partidos políticos, como formas políticas de organização da sociedade civil, quanto a própria estrutura de organização do Estado, sob a forma mediada dos três poderes republicanos. Pretende operar numa relação direta entre o governante e os governados.

2. um poder pensado e realizado sob a forma da tutela e do favor, em que o governante se apresenta como aquele que detém não só o poder, mas também o saber sobre o social e sobre a lei e, portanto, priva os governados do conhecimento do mundo sócio-político, podendo, assim, tutelá-los; traço que, contemporaneamente, se exprime no que denomino a ideologia da competência.

3. um poder que opera simultaneamente com a transcendência e a imanência, isto é, o governante se apresenta como transcendendo o social, na medida em que é o detentor do poder, do saber e da lei; mas, ao mesmo tempo, só consegue realizar sua ação se também fizer parte do todo social, já que não opera com mediações institucionais. Donde sua posição ambígua de transcender o social e, no entanto, ser imanente a ele.

4. um poder incorporado, isto é, a indistinção entre o poder e aquele que exerce a função de governo. No populismo, o poder encontra-se total e plenamente ocupado pelo governante que encarna e incorpora o poder, o qual não mais se separa nem se distingue de sua pessoa, uma vez que não se funda em instituições públicas nem se realiza através de mediações sócio-políticas.

5. um poder personalista, isto é, o exercício do poder e a forma do governo oferecem a pessoa privada do governante como sua pessoa pública.

6. um poder que é uma das formas paradigmáticas de autoritarismo político.¹²

Para compreendermos porque o populismo deita raízes no Brasil, proponho acompanhá-lo a partir do que designo como nosso mito fundador, cujos constituintes são: primeiro, a matriz teológica do poder (a que me referi há pouco); segundo, para usarmos a expressão de Sérgio Buarque de Holanda, a “visão do paraíso”, que designarei como a elaboração mítica do “Oriente”; terceiro, a história teológica, construída pela ortodoxia cristã, isto é, a perspectiva providencialista da história; e quarto, a história teológica herética cristã, ou seja, a história profética ou milenarista.

Quando lemos os diários de bordo e a correspondência dos navegantes-conquistadores das Américas, bem como a correspondência, os ensaios e livros dos evangelizadores, descobrimos que a palavra *Oriente* indica algo mais do que um lugar ou uma região. Embora, aparentemente, signifique o Japão, a China e a Índia, na verdade, como as cartas de Colombo, Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha atestam, *Oriente* é o Jardim do Éden. A Bíblia, no livro da Gênese, afirma que o paraíso terrestre, terra cortada por quatro rios que atravessam toda a terra, localiza-se no Oriente. A partir do relato bíblico, as grandes profecias, particularmente as de Isaías e Daniel, descreveram com detalhes o oriente-paraíso, terra cortada por rios cujos leitos são de ouro e prata, por onde correm leite e mel, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitado por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação, promessa de felicidade perene e redenção. Este *topos* do Oriente como jardim do paraíso pode ser imediatamente percebido na explicação da bandeira do Brasil. Quando se pergunta qual o significado de suas quatro cores responde-se que o verde representa nossas imensas e inigualáveis florestas; o amarelo, a inesgotável riqueza natural do solo pátrio; o azul, a beleza perene de nosso céu estrelado, onde resplandece a imagem do Cruzeiro, sinal de nossa devoção a Cristo Redentor; e o branco, a ordem (com progresso, evidentemente). A bandeira brasileira é um símbolo da natureza: floresta, ouro, céu, estrelas e ordem.

A produção mítica do país-jardim nos lança no reino da Natureza e fora do mundo da História. E, como se trata da natureza-paraíso, estamos no mundo da indivisão perfeita, não havendo sequer como falar num estado de natureza de estilo hobbesiano em que a guerra de todos contra todos e o medo da morte suscitariam o social, o pacto e o advento do político. Nesse estado de natureza indiviso e paradisíaco em que nos encontramos, há

¹² Embora eu esteja propondo traços do populismo brasileiro, talvez seja possível generalizá-los diante do que se passa atualmente (2016-2017) nos Estados Unidos e na Europa, durante as campanhas eleitorais, quando o termo “populismo” ressurgiu para referir-se aos discursos e programas dos candidatos conservadores e os de extrema-direita. Crítica da política enquanto política, recusa das mediações institucionais republicanas, recusa da democracia, personalismo (a figura do indivíduo bem-sucedido por mérito próprio e eficiência nos negócios), salvacionismo com a demonização dos imigrantes e dos movimentos de gênero.

apenas nós – pacíficos e ordeiros – e Deus que, olhando por nós, nos envia um governante que O represente. Nascemos, portanto, sob o signo da *indivisão originária*.

O segundo elemento na produção do mito fundador vai lançar-nos na história, depois de nos haver tirado dela. Todavia, trata-se de uma história teológica ou providencialista, isto é, a história como realização do plano de Deus ou da vontade divina. Quem melhor instituiu essa história foi, sem dúvida, Santo Agostinho ao pensá-la como teofania (revelação de Deus no tempo), epifania (revelação da verdade divina no tempo), profecia (cumprimento da vontade de Deus no tempo) e soteriologia (promessa de redenção no tempo). O tempo é ocasião para o cumprimento do plano divino. Com a vinda de Jesus, cumpriu-se a promessa de redenção e terminou o tempo real, restando apenas o tempo empírico de nossas vidas individuais. Como humanos mortais, estamos na eternidade – participando da Igreja, Jerusalém Terrestre – e como humanos dotados de alma imortal, participaremos da eternidade – o Reino de Deus como Jerusalém Celeste. O verdadeiro tempo já transcorreu, restando, agora, a oposição entre o século (tempo profano nulo) e a eternidade (ausência de tempo). Ora, se o Brasil é o paraíso reencontrado, estamos numa história que se realiza sem tempo e fora tempo – “deitado eternamente em berço esplêndido”, como canta nosso Hino Nacional. Fazemos parte do plano providencial de Deus, que nos escolheu como um Povo Eleito.

No entanto, contraposta à história providencialista já realizada, existe uma outra. Trata-se da história messiânica milenarista, considerada herética pela ortodoxia cristã. Iniciada nos começos do cristianismo, retomada durante as vésperas do Ano Mil, e reelaborada pelo abade Joaquim de Fiori, no século XII, essa concepção da história será retomada pelos franciscanos e, a seguir, pelos navegantes e pelos jesuítas. Trata-se de uma história fundada no tempo concebido como epifania da Santíssima Trindade. De modo extremamente resumido e empobrecido, podemos assinalar, aqui, os dois traços principais desta história: a divisão do tempo em três eras – do Pai, do Filho e do Espírito, ou da lei, da graça e da sabedoria – e o embate final entre o Anticristo e Cristo, durante a era messiânica, com a vitória de Cristo, que é antecedida pela vitória daquele que prepara o embate final, o Combatente dos Últimos Dias, que aprisionará o demônio durante mil anos de felicidade e abundância, até que Cristo, desenterrando o demônio, vença para sempre o mal.

Enquanto a história providencial é apropriada pela camada dirigente da Igreja e pelos grandes (pois assegura que as instituições existentes são o plano divino realizado), a história milenarista é apropriada pelo povo, isto é, por todos os dissidentes cristãos e pelas classes populares, formando o fundo messiânico de interpretação da vida presente como miséria à espera dos “sinais dos tempos” que anunciarão a chegada do Anticristo e do combatente vitorioso, que prepara o caminho para a Segunda Vinda do Cristo. É com esta matriz que as classes populares têm acesso à política como luta entre o bem e o mal e na

qual a questão não é a do poder, mas a da justiça e da felicidade [encontramos todas essas ideias em Canudos, no Contestado, em Pedra Bonita]. O pré-salvador surge nas vestes do dirigente em quem são depositadas todas e as últimas esperanças. No Brasil, é esta a figura assumida pelo líder populista perante as camadas populares.

A matriz mítica opera de modo socialmente diferenciado:

- do lado da classe dominante, exprime-se na visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse direito por meio do ufanismo nacionalista e desenvolvimentista, expressões laicizadas do Paraíso Terrestre e da teologia da história providencialista. Em outras palavras, exprime-se na imagem do Brasil como comunidade una e indivisa, ordeira e pacífica, rumando para seu destino, e no modo como institui a política sob a forma da tutela e da clientela populista. O Brasil é “mãe gentil” e o governante, “pai da pátria”;

- do lado das classes populares, a matriz mítica se realiza pela via milenarista que, por sua vez, produz dois efeitos principais: a visão do governante como salvador e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal).

Tanto num caso como noutro, a matriz mítica exprime o desejo de indivisão, preserva a personalização do poder, impede a operação das mediações, reforça o autoritarismo social e dá origem ao populismo político como barreira contra a indeterminação democrática, isto é, fecha o tempo histórico.

Poder-se-ia argumentar que o “desencantamento do mundo” e a laicização moderna da política teriam abolido a teologia política e, com ela, a matriz mítica cujos traços gerais acabei de traçar. Ora, essa matriz constrói a figura da transcendência do poder, porque originado de uma determinação extrassocial que lhe daria um fundamento seguro para conservar-se, sendo por isso periodicamente refeita com noções que correspondem ao presente histórico, ou seja, a mitologia é conservada por intermédio das ideologias. É assim que, por exemplo, as ideologias nacionalistas reforçam a imagem do Paraíso, enquanto as ideologias desenvolvimentistas reforçam a história providencialista; as ideologias autoritárias reforçam a imagem do poder encarnado no governante, enquanto as ideologias vanguardistas reforçam a história milenarista. Em outras palavras, a mudança temporal das ideologias, em consonância com seu presente social, se realiza sobre o fundo silencioso, invisível e perene da mitologia, ocultada por discursos laicos. Por isso se trata de um *mito fundador*, pois, como toda *fundatio*, liga o presente a um passado que não cessa jamais.

As ideologias, por seu turno, encontram uma base material real para se constituírem como expressões imaginárias da sociedade brasileira: o autoritarismo social. De fato, a estrutura e organização da formação social brasileira reiteram, alimentam e repetem a mitologia porque nesta vem inscrever-se a própria forma de nossa sociedade. O

autoritarismo, portanto, não é a marca dos governos ou do Estado e sim o modo de ser de nossa formação social, pois a forma de nossa sociedade é autoritária pela maneira como institui as relações sociais como relações de mando e obediência entre um superior e um inferior e que se repetem em todas as esferas da vida social (da família ao Estado, passando pelas relações de trabalho, pela escola, pela cultura). Vivemos numa sociedade verticalizada e hierarquizada (embora não o percebamos) na qual as relações sociais são sempre realizadas ou sob a forma da cumplicidade (quando os sujeitos sociais se reconhecem como iguais), ou sob a forma do mando e da obediência entre um superior e um inferior (quando os sujeitos sociais são percebidos como diferentes, a diferença não sendo vista como assimetria, mas como desigualdade) e da repressão violenta (quando a desigualdade é profunda). Essas formas da relação social são ocultadas por aquilo mesmo que as realiza e as conserva: as relações de favor, tutela e clientela. Numa palavra, não existe cidadania.

A estrutura autoritária de nossa formação social bloqueia o trabalho da desincorporação do poder, definidor da democracia. Ora, se a democracia, como desincorporação do poder, é a condição para suplantar a teologia política, não temos como suplantá-la e não podemos senão repetir, sob aparências laicas variadas, o populismo. Com efeito, a carência (popular) espera ser preenchida e suprida pelo governante tutelar; o privilégio (dominante) espera ser conservado pelos favores do governante, que foi eleito pelos favores dos dominantes. A esfera pública não consegue constituir-se, a distinção entre público e privado não consegue instituir-se, as mediações sociais e políticas não conseguem firmar-se.

Eis porque o neoliberalismo nos cai como uma luva, pois opera com o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado. A ideologia neoliberal alimenta tudo aquilo que está presente na matriz teológica do poder, isto é, a noção de personalidade e subjetividade como centro do poder, a indiferenciação entre público e privado, o narcisismo do governante, a política como espetáculo, mistério, transcendência e saber acessível somente aos iniciados, os competentes. O neoliberalismo transforma a política em espetáculo e simulacro e, deste ponto de vista, repõe, com outros meios e aparências, a liturgia teológica do poder.

Mas não só isso. Se assim opera a ideologia neoliberal, também precisamos considerar o modo de operação da economia neoliberal, isto é, a fragmentação e dispersão da produção econômica (incidindo diretamente sobre a classe trabalhadora, que perde seus referenciais de identidade, de organização e de luta), a rotatividade extrema da mão de obra, a obsolescência vertiginosa das qualificações para o trabalho em decorrência do surgimento incessante de novas tecnologias e o desemprego estrutural, decorrente da automação e da alta rotatividade da mão de obra, produzindo todas as formas de exclusão. A perda de referenciais sociais e o sentimento de humilhação, opressão e injustiça podem suscitar a busca de uma saída na qual a invocação religiosa, por sua simplicidade e proximidade, surja

como caminho de conquista da justiça. Ora, sabemos que a visão milenarista-messiânica tende a crescer e a fortalecer-se toda vez que as classes populares estão despojadas de referenciais propriamente sociais que lhes permitam perceberem-se como sujeitos políticos e históricos, vendo-se a si mesmas como massa desagregada à procura de um sentido que se exprime como luta entre a treva e a luz, e que anseia pela figura salvífica do bom governante.

Uma vez que o autoritarismo social efetua a divisão social como relação entre o Alto e o Baixo da sociedade, não podemos supor que a referência à matriz mítica do populismo teria perdido sentido a partir do final dos anos 1980 e durante os anos 1990, décadas em que os temas centrais da política brasileira eram a democratização e a modernização do país. Ora, a primeira, conduzida sob a batuta do General Golbery do Couto e Silva (que legou um sistema político-partidário forjado nos estertores da ditadura e conservado até hoje) foi denominada Conciliação pelo Alto, isto é, uma nova articulação entre o Estado e as exigências da classe dominante. Não nos poderia surpreender, portanto, que, eleito indiretamente pelo Colégio Eleitoral, Tancredo Neves tenha pronunciado um discurso em que identificava o presidente da república com a figura bíblica do Bom Pastor. Por seu turno, a modernização foi entendida como passagem do modelo econômico desenvolvimentista (que se esgotara com o “milagre brasileiro”) à adoção do neoliberalismo, que se legitima pela ideologia da competência técnico-administrativa e do espaço público como manifestação narcísica da figura do governante (seus gostos e preferências sexuais, esportivas, culinárias e de vestuário, seus familiares, seus hobbies e bichos de estimação). Ora, aqui também não nos poderia surpreender que a campanha eleitoral de Fernando Collor operasse com duas imagens aparentemente excludentes: de um lado, um trem-bala que avançava quase na velocidade da luz em direção ao moderno, dominado pela competência técnico-administrativa do governante; e, de outro, sua chegada aos comícios, à noite, num helicóptero, num show de luz e som que antecedia sua descida, literalmente, do Alto. Tanto no caso de Tancredo quanto no de Collor não se tratava apenas de uma figuração que mesclava o antigo e o moderno e sim da reiteração (no caso do primeiro, pela prática da conciliação e, no do segundo, pela afirmação da competência e de sua aparência física) da forma populista naquilo que possui de mais persuasivo para a tradição política brasileira: o poder do Alto, isto é, o Estado como sujeito político e histórico.

3. A mudança possível

Brizola: Precisamos fazer como Cristo e distribuir os peixes ao povo.

Lula: Acho melhor que o povo decida pescar.

Diálogo entre Brizola e Lula durante o último comício pelas Diretas-Já

Em 1976, um grupo de intelectuais, vindos de diversas tendências de esquerda, de representantes do novo sindicalismo e de movimentos sociais, que começavam a constituir-se, reuniu-se em um centro de estudos com a intenção de refletir sobre o Brasil, afastando duas perspectivas predominantes na esquerda brasileira da época: a da teoria da dependência e a ideia da política como ação de uma vanguarda. A primeira assentara sua interpretação do Brasil (e dos países chamados dependentes) sobre um tripé em que o Estado, o capital nacional e o capital internacional eram os protagonistas sociais, políticos e históricos, portanto, no qual estavam ausentes a classe trabalhadora e as camadas populares em geral. Em outras palavras, o tripé pensava a política e a história como ação do Alto. Por seu turno, a concepção vanguardista (presente de formas variadas nas múltiplas tendências de esquerda) fundava-se, de um lado, numa ideia pedagógica da política como educação das massas por um partido que tomaria o Estado e, de outro, na de direção política das massas por uma vanguarda, portadora da consciência de si e para si, capaz de decifrar o sentido da história. Novamente, a política e a história se fariam pelo Alto.

O novo centro de estudos, denominado CEDEC (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea), apresentou-se publicamente da seguinte maneira:

(...) cujo objetivo principal consiste na consolidação de um espaço para a realização de pesquisas e debates sobre aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais da realidade brasileira, com ênfase especial na problemática das classes populares. Nesse sentido, dirige suas atividades para as seguintes áreas: movimento operário e sindical, trabalhadores rurais, movimentos sociais urbanos, cultura popular, violência e marginalidade, Igreja em suas relações com os movimentos populares, ideologia e partidos políticos.¹³

Como se observa, agora a referência é a sociedade, tomada como ação daqueles que Eder Sader denominou “novos sujeitos políticos” ou “um novo sujeito coletivo”, isto é, o Baixo em conflito com o Alto. Hoje, isso parece uma obviedade ululante e ninguém se espanta com o papel desses novos sujeitos na sociedade brasileira. Nos anos 1970, porém, essa perspectiva, rompendo com nossas tradições intelectuais e políticas, pode ser considerada profundamente inovadora, afirmando, pela primeira vez no pensamento brasileiro, que o social existe, que está dividido e tem força instituinte.

Evidentemente, o CEDEC não surgiu do nada nem da cabeça de alguns intelectuais como Minerva da cabeça de Júpiter. Pelo contrário, o que o tornou possível foi a existência

¹³ CEDEC/Documentação 1, maio de 1980, p. 3.

da ação social como resistência à ditadura, como luta pela liberdade e, por isso mesmo, contra a polarização entre a carência e o privilégio, ação realizada pelo movimento sindical ou o novo sindicalismo, pelos movimentos sociais urbanos e rurais, pelas Comunidades Eclesiais de Base, inspiradas na Teologia da Libertação, pelos movimentos estudantis contra a ditadura, pelo grupo Tortura Nunca Mais, instituído pelas famílias de presos e desaparecidos políticos sob a proteção da Comissão de Justiça e Paz. Dessas ações nasceram as comissões de fábricas com a conquista do direito de greve e a organização independente dos trabalhadores, os loteamentos clandestinos nas cidades e as ocupações no campo como início da reforma agrária, os movimentos contra o custo de vida, por transporte, creches, escolas e hospitais, pela urbanização das favelas, contra o racismo e as discriminações de gênero, contra a tortura e o desaparecimento de presos políticos, contra os assassinatos de lideranças populares pelas forças policiais e pelo Esquadrão da Morte.

Escrevendo sobre esses acontecimentos, Eder Sader considerou que se tratava do surgimento de um novo sujeito político no Brasil:

Este texto é produto de uma pesquisa e de uma reflexão sobre novas configurações sociais assumidas pelos trabalhadores da Grande São Paulo no curso da década de 70. Isso que estou chamando de “novas configurações dos trabalhadores” não consiste num fenômeno extensivo ao conjunto dessa classe, mas, antes, a uma parcela, que constituiu movimentos sociais, com novos padrões de ação coletiva, que nos permitem falar da emergência de novos sujeitos políticos. Considerando que essa emergência abre um novo período na história das classes trabalhadoras em nosso país, eu me propus a investigar circunstâncias e características dessa nova configuração.¹⁴

Poderíamos indagar: por que sujeito político novo?

Antes de mais nada, porque criado pelos próprios movimentos sociais populares do período: sua prática os põe como sujeitos sem que teorias prévias os houvessem constituído ou designado. Em segundo, porque se trata de um sujeito coletivo e descentralizado, portanto despojado das duas marcas que caracterizaram o advento da ideologia burguesa da subjetividade: a individualidade solipsista ou monádica como centro de onde partem ações livres e responsáveis e o sujeito como consciência individual soberana de onde irradiam ideias e representações, postas como objetos domináveis pelo entendimento. O novo sujeito é *social*: são movimentos sociais populares em cujo interior

¹⁴ SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena. Experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

indivíduos, até então dispersos e privatizados, passam a definir-se, reconhecer-se mutuamente, decidir e agir em conjunto e a redefinir-se a cada efeito resultante das decisões e atividades realizadas. Em terceiro lugar, porque é um sujeito que, embora coletivo, não se apresenta como portador da universalidade definida a partir de uma organização determinada que operaria como centro, vetor e *telos* das ações sócio-políticas e para a qual não haveria propriamente sujeitos, mas objetos ou engrenagens da máquina organizadora. Referido à Igreja, ao sindicato e às esquerdas, o novo sujeito neles não encontra o antigo centro, pois são, como explica Sader, instituições nas quais houve um descolamento com seus destinatários respectivos e estão em busca de vias para reatar relações com eles. Assim, do lado da Igreja, o recurso à Teologia da Libertação; do lado das esquerdas, o esforço para reformular o discurso marxista; do lado do sindicalismo, a busca de um discurso e de uma prática para os quais não existia uma tradição nem sistematicidade, mas que visava ao novo ao alargar a compreensão dos conflitos e contradições da sociedade de classes pelo alargamento do espaço fabril como campo de solidariedade, aprendizado da luta de classes e busca de autonomia por meio das comissões de fábrica. A Teologia da Libertação introduz o discurso da “conscientização”; as esquerdas, o da “reflexão crítica”; e o novo sindicalismo, o da “socialização do saber”. Novo, finalmente e sobretudo, porque esses sujeitos defendiam a autonomia de suas ações, rompendo com a tradição sócio-política brasileira de tutela e cooptação, criando por isso novos lugares de exercício da política nos quais a política institucional ainda não lançara seus tentáculos: o cotidiano popular.

Descrevendo as ações, nascidas do cotidiano popular e das práticas do novo sindicalismo, que rumavam para a instituição da cidadania, Silvio Caccia Bava assim as sintetiza:

- organizaram-se a partir da iniciativa da própria população, independentes do Estado e dos partidos políticos;
- ganharam importância porque conseguiram a ampla participação da população, constituindo-se como movimento de massa;
- garantiram a ampla participação da população graças à democracia interna, que permitiu a todos participar do processo de decisões que encaminhava as lutas;
- ao apresentarem suas reivindicações, permaneceram organizados e pressionando o poder público, sem confiarem que as autoridades atenderiam seus pedidos sem pressão popular;
- buscavam a unificação dos movimentos através de propostas de luta conjunta e não de entendimentos de cúpula;

- souberam desafiar as leis e as ameaças vindas de cima, confiando em que a única maneira de enfrentar suas necessidades era assumindo a luta por seus direitos com suas próprias mãos, com a força de sua união.¹⁵

Luta por direitos, recusa de favores e tutela, democracia direta e participativa, intervenção no espaço público pelo enfrentamento com os poderes constituídos e pela transgressão dos limites impostos por uma legalidade considerada ilegítima, combate aos preconceitos de classe, étnicos, religiosos e de gênero, essas ações contra a dominação enunciaram a si mesmas numa expressão lapidar proferida por um trabalhador: “lutamos por nossa dignidade”.

Enraizado nas lutas pela dignidade do Baixo, nasceu um partido político de esquerda novo no Brasil. Novamente, podemos indagar: por que novo? Porque, até então, os partidos de esquerda se constituíam a partir da classe média urbana e dos estratos inferiores das Forças Armadas, apresentando-se como partidos *para* os trabalhadores. Agora, porém, surgia um partido *dos* trabalhadores como sujeitos de sua própria ação.

Essas breves e muito sumárias considerações sobre a história social e política recente do Brasil tiveram como intuito assinalar a possibilidade de ruptura com a tradição populista e oferecer algumas chaves para compreendermos porque os governos de Lula não podem ser definidos pelo populismo.

Evidentemente, nosso primeiro impulso seria dizer que Lula não é populista porque não preenche a primeira exigência do populismo, isto é, ser membro da classe dominante. Isto, porém, em si mesmo, não quer dizer muita coisa. O que o afasta do populismo é ser ele uma expressão exemplar do que narramos acima, isto é, da construção social da cidadania e, portanto, da criação do espaço público propriamente dito. Em segundo lugar, porque seus governos operaram com as mediações institucionais do espaço público republicano e impediram sua privatização tanto na forma populista quanto neoliberal, buscando concretizar os princípios republicanos da Constituição de 1988 (particularmente a autonomia do poder legislativo e do poder judiciário). Em terceiro, porque esses governos, por meio das Conferências Nacionais, deram força aos princípios democráticos da Constituição de 1988, realizando-se como campo aberto à participação política dos movimentos sociais e populares pela criação de novos direitos – as Conferências não operaram com demandas nem se dirigiram a favores, e sim, de um lado, como um contrapoder social e, de outro, como apresentação e defesa de diretrizes políticas e de programas de ações afirmativas postas pelos próprios sujeitos políticos. Em quarto lugar, porque dessa maneira, esses governos operaram assegurando a emergência e o fortalecimento da cidadania para que os próprios cidadãos criassem direitos, afastando,

¹⁵ BAVA, Silvio Caccia. “Os conselhos populares”. *Desvios*, n. 2, 1983, p. 93.

assim, o centro definidor da sociedade brasileira, isto é, a divisão social como polarização entre carência e privilégio, polarização que, como procurei mostrar, é o pressuposto necessário do populismo e que, nos anos 1990, foi a mola propulsora para a adoção dos princípios econômicos e políticos do neoliberalismo, encolhendo o espaço público e alargando o espaço privado.

Lefort buscou na indeterminação constitutiva da democracia as raízes do totalitarismo. Eu gostaria de retomar essa indeterminação para nela encontrar a possibilidade do ressurgimento do populismo no Brasil.

Neste momento, podemos observar que, mais uma vez, reaparece no país o imaginário da crise. De fato, faz parte de nossa história política e ideológica a maneira como a classe dominante, toda vez que se sente ameaçada em seus privilégios, produz a imagem da crise institucional e dos costumes como perigo, caos e insegurança. A crise, apontando seus agentes, desnudaria o insuportável que deve ser combatido a todo custo: a divisão social.

Por que a produção ideológica da imagem da crise pode ter eficácia política? Deixo a palavra a Lefort:

Dans une société où les fondements de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte. Quand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique, ou des ravages d'une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s'exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au plan du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se montre *dans* la société, et que du même coup celle-ci se fait voir comme *morvelée*, alors se développe le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un État délivré de la division.^{16*}

¹⁶ LEFORT, C. "La question de la démocratie", *op. cit.*, p. 29.

* [Numa sociedade em que os fundamentos da ordem política e da ordem social desaparecem, em que o adquirido nunca porta o selo da plena legitimidade, em que a diferença dos *status* deixa de ser irrecusável, em que se prova suspenso o direito do discurso que o enuncia, em que o poder se exerce na dependência do conflito, a possibilidade de um desregramento da lógica democrática permanece aberta. Quando a insegurança dos indivíduos aumenta em consequência de uma crise econômica, ou da devastação de uma guerra, quando

Forjada pelos meios de comunicação de massa e pelas oposições políticas, a atual figura da crise exaspera o conflito entre as classes e os grupos e, incitando o ódio e o medo sociais, se apresenta como exigência da restauração da ordem e da segurança ao exigir “un corps social soudé à sa tête”^{*} e “un État délivré de la division”^{**}, instigando, portanto, (sem nunca dizê-lo explicitamente) a demanda social por um poder populista, dirigida tanto à classe média urbana quanto às classes populares das periferias das cidades.

Como lembra Moses Finley, em *Democracia antiga e moderna*, um fenômeno paradoxal percorre a ciência política contemporânea, qual seja, a tese de que o sucesso das democracias modernas tem como causa a apatia política dos cidadãos, que delegam a técnicos e a políticos profissionais as decisões concernentes à existência social no seu todo. Com efeito, os defensores da apatia e da necessidade de elites dirigentes afirmam que o maior perigo para a democracia é a intervenção política da “massa dos descontentes”, que redundaria em “movimentos populares extremistas”. Ora, lembra Finley, todo historiador sabe que os extremismos que golpearam mais duramente a democracia nunca vieram dos movimentos populares e sim de oligarquias poderosas, convencidas de que não obteriam seus fins por meios democráticos.

Por mais alucinante que seja a operação em curso no Brasil, em que a imagem da crise põe em cena o perigo do comunismo (!), ela encontra eco na classe média urbana que, ciosa de privilégios, que imagina perder com o avanço das políticas de transferência de renda, e preocupada com a preservação de valores morais conservadores, assume como seu o desejo dos grandes e demanda um líder populista do tipo de Jânio Quadros. Do lado popular, com a presença avassaladora das religiões evangélicas, que são teologicamente messiânicas, há estímulo ao apelo à figura de um líder carismático salvador. A classe dominante dispõe de personagens para um retorno do populismo: Aécio, o bom menino bem-nascido, cujo avô identificara a figura do presidente da república com a figura bíblica do Pastor do Rebanho, e Alckmin, homem da Opus Dei, respondem ao anseio populista da classe média urbana; Eduardo Cunha (ou alguém que ocupe seu lugar), homem das igrejas evangélicas, responde ao anseio populista do messianismo popular.

o conflito entre as classes e os grupos se exaspera e não encontra mais resolução simbólica na esfera política, quando o poder parece falhar no plano da realidade, e vem a aparecer como algo de particular a serviço dos interesses e dos apetites de ambiciosos vulgares, em suma se mostra *na* sociedade, e que ao mesmo tempo esta se faz ver como *cindida*, então se desenvolve o fantasma do povo-um, a busca de uma identidade substancial, de um corpo social soldado a sua cabeça, de um poder encarnador, de um Estado libertado da divisão.] (Tradução dos editores)

* “um corpo social soldado a sua cabeça” (Tradução dos editores)

** “um Estado libertado da divisão” (Tradução dos editores)

Referências bibliográficas

BAVA, Silvio Caccia. “Os conselhos populares”. *Desvios*, n. 2, 1983, p. 93.

LEFORT, C. “La question de la démocratie”. *Essais sur le politique. XIX et XX siècles*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena. Experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

EL PUEBLO DE LA REVOLUCIÓN. LAS ORGANIZACIONES ARMADAS ARGENTINAS EN LOS AÑOS SETENTA¹

Daniela Slipak²

Abstract: Taking Claude Lefort's arguments as a base, this article analyzes practices and representations of the two most important military organizations of Argentina, Montoneros and the Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). Those non state organizations arose during the dictatorship governments of the Revolución Argentina (1966-1973) and incorporated militants to become the two insurgent groups with greater impact and political visibility of the time. A few years later, after the rule of another dictatorship government, the so called Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983), Montoneros and the PRT-ERP felt in a breakdown and desestructuration process. Studying documents, publications, statements and practices of Montoneros and the PRT-ERP, on one hand, this article questions about how this groups represented their political internal space and how they faced diversity and division of social relations. On the other hand, we tend to show the potential of Lefort's reflections to understand the experience of armed groups in Latin America during the second half of twentieth century.

Keywords: Claude Lefort – dictatorship – armed groups –Latin America.

Introducción

Como señala Miguel Abensour, la interpretación de Claude Lefort sobre el totalitarismo fue desplazándose a lo largo de sus escritos. Los primeros argumentos, expuestos más cabalmente en el “El totalitarismo sin Stalin”, subrayaron los rasgos y dinámicas del Partido, definido como una casta burocrática contrarrevolucionaria que controla todos los ámbitos de la sociedad, sostiene un nuevo sistema de explotación, y se escinde del proletariado, actor al cual en ese entonces Lefort seguía confiando la verdadera empresa revolucionaria. Dicha interpretación se articuló desde el universo marxista y buscando un socialismo antiburocrático, aunque es cierto, y no debería dejar de subrayarse,

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Doctora en Estudios Políticos (EHESS-UBA), investigadora CONICET-UNSAM. Agradezco a Matías Sirczuk los comentarios y sugerencias realizados a una versión preliminar de este artículo.

que con ella Lefort iba más allá de las aproximaciones críticas que desde la izquierda francesa se venían haciendo al régimen de la Unión Soviética.³

La ruptura con el grupo *Socialisme ou Barbarie* en 1958, el distanciamiento respecto del marxismo, el encuentro con la obra de Nicolás Maquiavelo y una idea de la división como elemento constitutivo de lo político permitieron dar una nueva vuelta a la argumentación. Ello no implicó un viraje completo en relación a los escritos precedentes, puesto que, como Lefort mismo afirmó, sus primeros análisis le dieron las herramientas para franquear sus límites⁴ (por ejemplo, es de notar que en ellos ya aparece la alusión al totalitarismo como forma de sociedad, o la consustanciación entre Estado y sociedad, o la idea de una simulación fantástica de la unidad). Pero, pensado bajo esta nueva luz, el totalitarismo permitía dar cuenta de una sociedad que negaba fantásticamente la división, inaugurando una puesta en forma, en sentido y en escena particulares. Dicha forma sólo podía ser advertida desde una apreciación de la democracia como la inauguración de una dinámica imposible de restringir a un conjunto de instituciones o derechos positivos, y cuyo significado se revelaba sólo en el registro simbólico.⁵ Desde allí, Lefort señalaba las representaciones que atravesaban la experiencia totalitaria. Por un lado, la imagen del cuerpo que articulaba una lógica de identificación entre la sociedad, el proletariado, el Partido, sus dirigentes y el Egócrata. Es decir, una concepción de la sociedad como un cuerpo plausible de ser encarnado por el Partido y fundamentalmente por el Egócrata, figura que, pretendiendo absorber toda la sustancia de lo social, se erigía simultáneamente como su cabeza. Una incorporación que evocaba, pero se distanciaba de la encarnación trascendente del príncipe propia de la matriz teológico-política. Si ésta enviaba a un más allá, aquélla se encerraba en la inmanencia de lo social. Por otro lado, la lógica totalitaria implicaba simultáneamente una fusión de las instancias del poder, de la ley y del saber. Esto es, a la lógica de identificación se le añadía la de indistinción. Como recuerda Miguel Abensour, el Egócrata no sólo decía “la sociedad, soy yo” sino también “la ley, soy yo” “el saber, soy yo”.⁶ Ello suponía una representación del pueblo como un sujeto plenamente figurado y homogéneo, un Pueblo-Uno, cerrado sobre sí mismo y transparente, que borraba la división y heterogeneidad internas, situándolas por fuera del espacio comunitario en esos otros maléficos, parásitos que debían limpiarse vía el procedimiento de la profilaxis social. Por último, esta imagen del cuerpo se tensionaba con otra imagen, la de la máquina, que evidenciaba una pretensión de control y organización del conjunto de los hombres,

³ LEFORT, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1971; ABENSOUR, Miguel. “Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort”, en HABIB, Claude y MOUCHARD, Claude. (dir.), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 79-136.

⁴ LEFORT, Claude. Ob. cit., 1971.

⁵ Véase FLYNN, Bernard. *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

⁶ ABENSOUR, Miguel. Ob. Cit., p. 113.

como si se tratara de una materia prima amorfa y moldeable por un ingeniero o constructor social. De allí que los “hombres que sobran” fueran representados por el fantasma del parásito orgánico o el del saboteador del funcionamiento mecánico de la organización social.⁷

De este modo, organicismo, artificialismo, uniformidad, indistinción e incorporación de lo social constituían las imágenes, metáforas y fantasmas que atravesaban el totalitarismo. Figuras que, lejos de ser epifenómenos secundarios, establecían los principios ordenadores de la coexistencia. En sus últimos escritos, Lefort se dedicó a “complicar” un poco más la interpretación, iluminando, por ejemplo, los dispositivos jurídicos del totalitarismo, como la “perversión de la ley” sostenida en una relación dual entre acusador/acusado. No obstante, más allá de ésta como de otras “complicaciones”, lo cierto es que a grandes rasgos Lefort mantuvo los argumentos esbozados precedentemente.⁸

Es a partir de estas reflexiones que pretendo repensar las organizaciones armadas argentinas en la década del setenta, surgidas al calor de los cambios internacionales del marxismo, pero también de un conjunto de acontecimientos y transformaciones de carácter nacional. Para analizarlas, propongo retomar las representaciones totalitarias recién delineadas, pero escindiéndolas, si se quiere, de la gran matriz simbólica que fue el totalitarismo. Es decir, observaré cómo dichos fantasmas juegan en coyunturas no tan claramente totalitarias y en fuerzas políticas que no accedieron al Estado, si bien, evidentemente, se vieron empapadas por los debates sucedidos al interior del mundo de las izquierdas una vez caído el estalinismo. En suma, quisiera apropiarme de las imágenes y lógicas con las cuales Lefort se refirió al totalitarismo a modo de manchas que habitan, de manera fragmentada y tensa, en latitudes y periodos disímiles.⁹ Particularmente, me concentraré en las dos organizaciones que tuvieron mayor importancia en la escena política argentina, el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del

⁷ LEFORT, Claude. *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*. París, Éditions du Seuil, 1976; *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. París, Fayard, 1981.

⁸ LEFORT, Claude. *La complication. Retour sur le communisme*, París, Fayard, 1999.

⁹ En cierta medida, este ejercicio está planteado por el propio Lefort. Si bien establece la existencia de una radical mutación simbólica entre democracia y totalitarismo, no hace sino advertir acerca de la raigambre democrática del último (por ejemplo, la representación de la máquina lleva al extremo la creencia iluminista en la autodeterminación y la racionalidad). Además, en diversos ensayos, cuestiona la lógica del Partido Comunista en Francia o, incluso, algunos elementos del pensamiento leninista. Es decir, de algún modo, invita a bosquejar una zona gris entre democracia y totalitarismo, más allá de sus inconfundibles y sensibles fronteras. Una propuesta de radicalización de estas zonas grises puede encontrarse en PLOT, Martín. “Teología, estética y epistemología políticas en Lefort, Schmitt y Arendt”, Documentos de Trabajo, Universidad de Belgrano, N°287, 2013.

Pueblo (PRT-ERP) y Montoneros. Revisaré sus documentos, declaraciones y prácticas a fin de identificar sus lógicas de constitución y funcionamiento.

El pueblo en el PRT-ERP y Montoneros

Como ya numerosos estudios lo han señalado, el origen de dichas organizaciones estuvo marcado por diversas circunstancias: una larga historia de inestabilidad política nacional, que intercambió gobiernos militares y gobiernos constitucionales con proscripción del peronismo; la radicalización de la sociedad y la peronización de muchos sectores de izquierda en los años sesenta; los debates surgidos en los ámbitos católicos al calor del Concilio Vaticano II; la influencia de los procesos de descolonización en Asia y África; la circulación de las tesis de Jean Paul Sartre y Frantz Fanon; la popularidad del esquema foquista y el triunfo de la Revolución Cubana; los proyectos y las figuras de Camilo Torres y de Ernesto Che Guevara, cuyas muertes no opacaron las esperanzas en la revolución; entre tantas más.¹⁰ En este marco, a fines de los sesenta y comienzos de los setenta, se articularon en Argentina diversos grupos armados, de raigambre peronista o marxista/guevarista, cuyo propósito fue, en principio, establecer guerrillas rurales o urbanas. Algunos de ellos fueron ganando adeptos y simpatizantes, establecieron alianzas con otros actores de la coyuntura, y terminaron por convertirse en grandes organizaciones político-militares de alcance nacional, que conjugaron actividades armadas (como el asesinato de militares, policías, empresarios y dirigentes sindicales) con una amplia política de superficie en barrios, fábricas, universidades y colegios. Sus actividades se publicitaron en distintos órganos de prensa, cuya tirada fue desde los 10.000 a los 100.000 ejemplares. Al interior de la galaxia marxista, la organización que tuvo mayor presencia fue el PRT-ERP, que terminó de consolidarse en 1970, luego de 5 años de escisiones y reagrupaciones. Complementó un Partido revolucionario de cuadros con un sector militar. Levantó la bandera del marxismo-leninismo, a la cual agregó la defensa de la guerra popular y prolongada maoísta, y algunos aspectos de las tesis guevaristas, sin dejar de adherir hasta 1973 a la IV Internacional. En el caso del peronismo, fue Montoneros el más resonante. Recibió afluentes de distintos grupos armados peronistas y de ámbitos católicos, sindicales, universitarios y estudiantiles. A diferencia del PRT-ERP, ocupó, aunque sólo por contadas semanas, cargos en gobernaciones provinciales, ministerios nacionales y el Parlamento,

¹⁰ Sobre estos procesos, véanse JAMES, Daniel. (dir.) *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, t. IX de la *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; ALTAMIRANO, Carlos. *Peronismo y cultura de izquierda* [2001], Buenos Aires, Siglo XXI, 2013; LANUSSE, Lucas. *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*, Buenos Aires, Vergara, 2007; CALVEIRO, Pilar. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta* [2005] Buenos Aires, Siglo XXI, 2012; entre muchísimos más.

gracias a su incorporación momentánea en el Movimiento Peronista. La llegada de Perón al país después de un largo exilio, y las tensiones crecientes con él y con otros actores peronistas, los apartaron de dichos ámbitos. Desde mediados de los setenta, ambas organizaciones fueron perdiendo su caudal, sobre todo debido a la feroz represión del gobierno de la viuda de Perón, María Estela Martínez, y al terror desplegado por el gobierno militar establecido en marzo de 1976.

En general, tanto el PRT-ERP como Montoneros han sido estudiados atendiendo al uso de la violencia armada, a la estructura organizativa y al despliegue territorial.¹¹ Pocos estudios se abocan a indagar sus aspectos identitarios, sus representaciones, sus discursos, su disciplina y sus dispositivos jurídicos.¹² Es precisamente observando dichas cuestiones que los argumentos trazados por Lefort resultan iluminadores. Es cierto que ninguna de estas organizaciones defendió el estalinismo ni logró arribar al Estado. Además, ninguna fue, evidentemente, un totalitarismo pleno que sembró el horror y el terror como en otras latitudes. No obstante, creo que es posible encontrar en ellas, a modo de manchas fragmentarias, no necesariamente coherentes ni lineales, algunos de los fantasmas con los cuales Lefort comprendió el totalitarismo.

Comienzo por el PRT-ERP. La imagen de lo social como un cuerpo recorrió sus redes de militancia de disímiles maneras: para nominar a sus disidencias, para catalogar a sus adversarios, y para relatar su historia. El PRT-ERP se terminó de constituir en el V Congreso del Partido de julio de 1970 bajo el liderazgo de Roberto Santucho y con la convicción de que era hora de consolidar la vía armada a través de un “ejército popular”. Ello ocurrió tras la salida en 1968 de la fracción liderada por Nahuel Moreno, conocida como PRT-La Verdad, la cual consideraba que la situación del país reclamaba no tanto el inmediato pasaje a las armas sino el reforzamiento de la actividad sindical y la reactivación de las huelgas obreras. Luego de la separación entre ambos sectores, los distintos congresos, documentos y la prensa del PRT-ERP refirieron a la fracción de Moreno como un “virus”, el “virus morenista”, como un “gas venenoso”, y afirmaron que era necesario “inmunizar” al Partido de dicha infección, asociada a los intereses “burgueses” o “pequeño-burgueses”, a la ausencia de moral de combate y a falta de iniciativa. Se repitió

¹¹ LANUSSE, Lucas. ob. cit; Richard Gillespie, *Soldados de Perón. Los Montoneros* [1982], Buenos Aires, Grijalbo, 1987; POZZI, Pablo. “*Por las sendas argentinas: El PRT-ERP, la guerrilla marxista*”, Buenos Aires, Imago Mundi, 2004.

¹² En el caso del PRT-ERP, véase CARNOVALE, Vera. *Los combatientes. Historia del PRT-ERP*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; sobre Montoneros, véase mi trabajo *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

muchas veces que para lograr la prometida revolución y mantener la cohesión del Partido, se lo debía resguardar de dicha “enfermedad”.¹³

También estas representaciones aparecieron en el trato, más o menos antagónico, hacia otros actores de la coyuntura. Un recuadro publicado en el número 13 del órgano de difusión del ERP, *Estrella Roja*, advirtió que las fuerzas represivas eran “los enemigos del pueblo” y que actuaban como “gusanos, parásitos de nuestro pueblo que no trabajan y que se comen el presupuesto nacional”. Este organicismo tiñó, a su vez, la apreciación de otras fuerzas como el tradicional Partido Comunista (PC) o la organización Montoneros. Criticando el apoyo que éstos dieron a los gobiernos peronistas del periodo, el documento “Poder burgués y poder revolucionario” firmado por Santucho en agosto de 1974 señaló que el PC sufría un “cáncer reformista” y que el populismo defendido por Montoneros era una “enfermedad política e ideológica” y que debía ser “extirpada” del campo popular. Agregó que había que “curar a las organizaciones y compañeros afectados” por estas enfermedades.¹⁴

Todas estas afirmaciones fueron acompañadas por un permanente énfasis en la disciplina que debían seguir los cuadros del Partido. Los documentos, estatutos y reglamentaciones partidarios enfatizaron la pretensión de consolidar células homogéneas, controladas jerárquicamente. Reclamaron para el Partido una “homogeneidad proletaria de profesionales revolucionarios” y una “disciplina de hierro”. Mencionaron escasamente la dimensión de la discusión democrática propia del esquema del centralismo democrático leninista. Por el contrario, subrayaron la necesidad de reforzar la cohesión y la unidad partidaria. Tal como sucedió en otros grupos insurgentes, decretaron que los militantes debían consagrar la totalidad de sus actividades, incluso las sexuales y familiares, a la causa común; es decir, que la “entrega” debía ser total. Al respecto, citaban la conocida frase de Guevara: “no hay vida fuera de la revolución”.¹⁵ Todas estas obligaciones fueron controladas por la dirección partidaria, con sanciones más o menos informales como la despromoción, el arresto en “cárceles del pueblo”, o la expulsión. La crítica o el incumplimiento de la normativa fue catalogado en términos de un desvío “pequeño burgués”, de una conducta “individualista”, acusada de anteponer la persona individual al Partido. En fin, lo que quisiera remarcar es que esta disciplina destinada a conformar un Partido homogéneo tampoco estuvo exenta del fantasma del cuerpo. Al respecto, el documento “Moral y proletarización”, afirmaba en 1972: “El individualismo es una

¹³Véase por ejemplo “Resoluciones del V Congreso”, 28 y 29 de julio de 1970, en DE SANTIS, Daniel. (comp.), *¡A vencer o morir! PRT-ERP Documentos*, Colectivo Amauta, v. 1, pp. 96-123.

¹⁴*Estrella Roja*, n°13, junio de 1972, contratapa; SANTUCHO, Roberto. “Poder burgués y poder revolucionario”, agosto de 1974, en DE SANTIS, Daniel. op. cit., v. 2, pp. 190-213.

¹⁵ GUEVARA, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. *Marcha*, Montevideo, marzo de 1965.

verdadera gangrena que continuamente destruye lo que construimos (...) [es] el verdadero cáncer de cualquier organización”.¹⁶

Por su parte, el número 86 del órgano de difusión del PRT, *El Combatiente*, afirmó sobre la dinámica al interior del Partido:

Cuando las diferencias se vuelven irreductibles y devienen en duros enfrentamientos de tipo personal (...) esto refleja un interés social, un punto de vista no proletario, que tiene su base material en intereses burocráticos o pequeño burgueses (...) es necesario resolver[lo] mediante una enérgica liquidación de estas corrientes no proletarias: primero derrotarlas ideológica y políticamente, para así ‘curando el mal, tratar de salvar al enfermo’ y en caso de persistir en sus posiciones antiobreras, expulsarlas sin contemplaciones del seno de la organización como se extirpa un tumor para que no afecte a la mayoría sana del organismo.¹⁷

Ahora bien, aunque esta imagen del cuerpo y la idea de un pueblo homogéneo curado de divisiones y diferencias internas atravesaron las aspiraciones del PRT-ERP, dando forma a las prácticas y creencias militantes, lo cierto es que dicha organización no desplegó la lógica de identificación totalitaria también señalada por Lefort entre la sociedad, el Partido, la dirigencia y el Egócrata. En sus afirmaciones, el PRT-ERP mantuvo, más o menos fuertemente, la clásica tesis leninista enunciada en el *Qué hacer* del Partido de vanguardia como agente externo que debía, “desde afuera”, traer la conciencia revolucionaria al proletariado. Ello lo llevó a posicionarse como un actor central para liderar la “guerra popular”, que debía tener un estrechísimo vínculo con el proletariado, pero manteniendo a fin de cuentas cierta distancia para ejercer “desde afuera” la actividad de dirección y para despertar la conciencia revolucionaria. De allí que ni en su prensa ni en sus documentos partidarios, el PRT-ERP se confundiera con el “pueblo”. Es decir, a pesar de que Santucho demandó la vinculación con las masas y la “proletarización”, no afirmó “el pueblo, soy yo” o “la sociedad, soy yo”, tal como Lefort recuerda en el caso de los Egócratas. En definitiva, quisiera subrayar que el respeto -aunque con vaivenes, como señala Carnovale- por el esquema leninista de la vanguardia externa al proletariado hizo que

¹⁶ORTOLANI, Luis. (seud. Julio Parra), “Moral y proletarización”. 1972 en *Políticas de la Memoria*, n° 5, 2014.

¹⁷ *El Combatiente*, n°86, 17 de agosto de 1974, p. 8. Sobre la disciplina en el PRT-ERP, véase CARNOVALE, Vera. ob. cit.

el PRT-ERP mantuviera cierta distancia, impidiendo esa encarnación inmanente, esa ficción de consustanciación o fusión.¹⁸

Distinta fue la situación de la organización Montoneros, más alejada del marxismo-leninismo y más cercana a la tradición peronista. Es cierto que no recurrió explícitamente a la metáfora orgánica ni evocó la idea del cuerpo que debía curarse de sus parásitos, más propia de la tradición de izquierda de ese entonces. Pero sí fue atravesada por esa lógica de identificación intrínseca al totalitarismo. En su prensa, construyó su historia, sus orígenes y alteridades aseverando que ella era la heredera de las luchas populares del siglo XX. Trazó una línea de continuidad entre las huelgas y sabotajes de los trabajadores de mediados de los años cincuenta, las movilizaciones populares como el Cordobazo de 1969, y las intervenciones armadas de las guerrillas de fines de los sesenta y comienzos de los setenta. Aunó esas disímiles intervenciones bajo la figura de un “pueblo combativo” reacio a todo dispositivo y procedimiento institucional liberal o republicano. Estableció que las elecciones y el debate parlamentario, en vez de conformar la voluntad ciudadana, no hacían sino pervertir y desviar la sustancia popular. Y al hacer todo esto se planteó como un actor estrechamente vinculado a dicha sustancia popular, mejor dicho, fusionado o confundido con ella. Por ejemplo, la revista montonera *La Causa Peronista* esbozó en agosto de 1974:

Porque la ofensiva y la fuerza está en manos del imperialismo y la oligarquía, y nosotros, *el pueblo*, sólo podemos resistir su escalada para dificultársela, para hacerles perder fuerza a cada paso.¹⁹

Unos meses antes, también la revista montonera *El Descamisado* había sentenciado:

Cuando Perón y el pueblo se juntan sólo triunfan Perón y el pueblo. Lo demás se resquebraja como tierra seca. [...] Eso le pasó a la burocracia [sindical] cuando por encima de ellos el Movimiento se unió desde sus bases tras un único objetivo: Perón. *Perón entre nosotros, Perón con nosotros, Perón y el pueblo peronista.*²⁰

De este modo, Montoneros propuso al “pueblo” como una figura lineal y sustancial, renuente a las instituciones liberales, e incorporada a sus huestes. Una encarnación que clausuraba toda distancia, separación o desdoblamiento entre la

¹⁸ Carnovale muestra de qué modo el esquema de la vanguardia se tensionó en sentido inverso con la “proletarización”, deudora de las prácticas de diversos movimientos trotskistas y maoístas. Ob. cit., pp. 229-250.

¹⁹ *La Causa Peronista*, n° 5, 6 de agosto de 1974, p. 3, [el destacado me pertenece].

²⁰ *El Descamisado*, n° 16, 4 de septiembre de 1973, p. 2 [el destacado me pertenece].

organización Montoneros, su Conducción Nacional y los sectores populares. En última instancia, una encarnación que hacía de Mario Firmenich, jefe simultáneo del Partido Montonero, del Ejército Montonero y del Movimiento Peronista Montonero desde 1976, el que incorporaba en sí la sustancia popular.

A la par de esta identificación, Montoneros concibió su organización como un espacio cerrado sobre sí mismo que rechazaba cualquier diferencia interior. Aunque presentó similitudes con el PRT-ERP, fue más allá: creó dos códigos jurídicos disciplinarios, las Disposiciones sobre la Justicia Penal Revolucionaria de 1972, y el Código de Justicia Penal Revolucionario de 1975.²¹ Con ellos, vedó la crítica, la disidencia, la insubordinación, y las penalizó –con mayor severidad que el PRT-ERP– con la despromoción, el traslado, el encierro en “cárceles del pueblo” y el fusilamiento. Exigió eficacia, obediencia, sacrificio y la entrega de todos los aspectos de la vida, incluso los familiares y sexuales. Con estas normativas, durante la década de existencia montonera, se establecieron, además de las sanciones informales, Tribunales Revolucionarios que castigaron la crítica, la diferencia o la duda con el proyecto común. Se buscó así moldear las redes militantes, como si se tratara de una masa amorfa a ser trabajada y construida por un ingeniero social. La conocida “arcilla maleable” de Guevara.²² En palabras de Étienne de La Boétie y Lefort, como si todos fueran uno, y no unos.²³ Como si se tratara de esa fantástica máquina artificial, capaz de ser manejada mecánicamente y de funcionar eficazmente. Esta homogeneidad y unidad tuvo su correlato en las instituciones políticas que se pretendían. Un documento montonero de mediados de 1973 afirmó:

Para conducir un proceso revolucionario, es decir, para asumir la ofensiva estratégica en un proceso revolucionario se hace necesaria una gran acumulación de poder y la centralización del mismo a los efectos de conducirlo [...]. En el sistema demoliberal, esa acumulación y centralización del poder es una contradicción: pretender acumular y centralizar el poder es contradictorio con la Constitución Nacional que establece entre otras cosas la división formal del poder: poder legislativo, ejecutivo y judicial, y el poder de las armas por otro lado.²⁴

²¹ Véase LENCI, Laura. “Justicia, política y violencia. Un análisis de los cuerpos normativos montoneros 1972-1975”. Ponencia de las II Jornadas “Partidos Armados en la Argentina de los Setenta”, San Martín, 2008.

²² GUEVARA, Ernesto. ob. cit.

²³ LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso de la servidumbre voluntaria* [1577]. Madrid, Trotta, 2008.

²⁴ BASCHETTI, Roberto. *Documentos 1973-1976*, La Plata, De la Campana, 1997, vol. 1, p. 263.

Por tanto, si bien Montoneros no recurrió a la metáfora corporal, tal como lo hizo el PRT-ERP, desplegó una lógica de identificación, coqueteó con la representación de la máquina, buscó la centralización del poder, y acentuó aún más la idea de un espacio cerrado a la diferencia, a la distinción, y a la división entre los hombres. Trazos que, como recuerda Lefort, sólo pueden ser borrados de manera fantástica y provisoria, puesto que son constitutivos, originarios e inerradicables de la dinámica social.

Palabras finales

En las páginas precedentes, recorrí distintos documentos, periódicos, estatutos y prácticas de los dos grupos armados argentinos más relevantes de la década del setenta. Su distancia con respecto a la Unión Soviética sobre la cual Lefort se concentra es, a todas luces, evidente: el PRT-ERP y Montoneros fueron espacios políticos que no llevaron hasta las últimas consecuencias las metáforas orgánicas o artificiales, ni la lógica de identificación e incorporación, ni la idea de un Pueblo-Uno. Por lo demás, no ocuparon las instituciones estatales. Tampoco plantearon, lo que no es un dato menor, esa cantidad horrorosa de “enemigos” y “hombres que sobran” de la sociedad estalinista y de otros comunismos asiáticos. No entablaron una nueva puesta en forma, en sentido y en escena. Ni fueron protagonistas de una radical mutación simbólica. No obstante, nada de esto niega que dichas organizaciones armadas se hayan visto *encantadas*, al decir de La Boetie, por varias de las imágenes que Lefort atribuyó al totalitarismo. Como lo manifestaron sus documentos y su prensa, la figura del cuerpo, el organicismo, la lógica de identificación y el artificialismo tiñeron sus prácticas. Considero, por tanto, que una lectura atenta de los escritos de nuestro autor, de su advertencia acerca de que el totalitarismo no es algo cerrado, sino que se sitúa en el corazón de nuestro tiempo, nos permite vislumbrar de qué manera esos fantasmas también fueron manchas que se expandieron, con mayor o menor intensidad, por fuera de un mundo evidentemente totalitario.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. “Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort”, en HABIB, Claude y MOUCHARD, Claude. (dir.). *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*. París, Esprit, 1993, pp. 79-136.
- ALTAMIRANO, Carlos. *Peronismo y cultura de izquierda* [2001]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- BASCHETTI, Roberto. *Documentos 1973-1976*. La Plata, De la Campana, 1997, vol. 1, p. 263.
- CALVEIRO, Pilar. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta* [2005]. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- CARNOVALE, Vera. *Los combatientes. Historia del PRT-ERP*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- DE SANTIS, Daniel. (comp.) “Resoluciones del V Congreso”, 28 y 29 de julio de 1970, *A vencer o morir! PRT-ERP Documentos*, Colectivo Amauta, v. 1, pp. 96-123.
- El Combatiente*. n°86, 17 de agosto de 1974, p. 8.
- El Descamisado*. n° 16, 4 de septiembre de 1973, p. 2.
- Estrella Roja*. n°13, junio de 1972, contratapa.
- FLYNN, Bernard. *Lefort y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- GILLESPIE, Richard. *Soldados de Perón. Los Montoneros* [1982]. Buenos Aires, Grijalbo, 1987.
- GUEVARA, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. *Marcha*, Montevideo, marzo de 1965.
- JAMES, Daniel. (dir.) *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. t. IX de la *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso de la servidumbre voluntaria* [1577]. Madrid, Trotta, 2008.
- LANUSSE, Lucas. *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires, Vergara, 2007.
- LEFORT, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. París, Gallimard, 1971.
- _____. *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*. París, Éditions du Seuil, 1976.
- _____. *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. París, Fayard, 1981.

LEFORT, Claude. *La complication. Retour sur le communisme*. París, Fayard, 1999.

La Causa Peronista. n° 5, 6 de agosto de 1974, p. 3.

LENCI, Laura. “Justicia, política y violència: Un análisis de los cuerpos normativos montoneros 1972-1975”. Ponencia de las II Jornadas “Partidos Armados en la Argentina de los Setenta”. San Martín, 2008.

ORTOLANI, Luis. (seud. Julio Parra), “Moral y proletarización”, 1972 en *Políticas de la Memoria*. n° 5, 2014.

PLOT, Martín. “Teología, estética y epistemología políticas en Lefort, Schmitt y Arendt”. Documentos de Trabajo, Universidad de Belgrano, N°287, 2013.

POZZI, Pablo. *“Por las sendas argentinas: El PRT-ERP, la guerrilla marxista*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2004.

SANTUCHO, Roberto. “Poder burgués y poder revolucionario”. agosto de 1974, en Daniel De Santis (Comp.). *A vencer o morir! PRT-ERP Documentos*. Colectivo Amauta, v. 2, pp. 190-213.

SLIPAK, Daniela. *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

O “POVO QUER”. MAS QUE POVO QUER O QUÊ? A PROPÓSITO DAS “REVOLUÇÕES ÁRABES”^{1 2}

Smaïn Laacher³

Resumo: A literatura sobre o que se chamou de “primaveras árabes” é atualmente abundante. Numerosas são as obras e os artigos que se propuseram a esclarecer e interpretar os protestos públicos que tangem com alcance inédito um número muito grande de países árabes. Propomo-nos, nos desenvolvimentos que se seguem, pôr em relevo de maneira sintética algumas perspectivas analíticas que podem resumir as características principais destas *revoluções atrasadas*. É preciso render-se à evidência: subverter uma ditadura não significa modificar substancialmente os paradigmas que estão no fundamento da ordem social e das estruturas mentais.

*

Eu gostaria nesta comunicação de atribuir algumas significações políticas fundamentais a estes levantes que foram classificados de pronto (e ainda hoje) como “Revoluções árabes”.

É importante, de partida, sublinhar que apenas três dos vinte e dois países que compõem a Liga árabe viram seu ditador fugir para o estrangeiro (Ben Ali), ser preso (Moubarak) ou assassinado na sequência de uma insurreição popular (Kadhafi). Quanto ao Iêmen, foi o marechal Abd al-Rab al-Mansour al-Hadi que se tornou presidente da República em 2011, depois de uma eleição em que fora candidato único, “eleito” com 99,8% dos votos para um período transitório de dois anos.

Quanto ao resto, ou as revoltas são sufocadas em meio ao sangue (Síria, Bahrein), ou são “negociadas” sem economia de violentas repressões contra manifestantes e militantes de oposição (Argélia, Marrocos, Jordânia, Monarquias do Golfo, Sudão, Arábia Saudita). A Tunísia, a Líbia e o Egito são os únicos países dos quais se pode dizer, sem contestação possível, que houve uma

¹ Tradução de Lourenço Fernandes Neto Silva e Thiago Dias.

² Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

³ É professor de sociologia da Universidade de Estrasburgo. Diretor do Centro *Constructions de l'Europe, mobilités et frontières* (UMR 7367 *Dynamiques Européennes*) e Pesquisador associado do *Institut nationale des études démographiques* (UR12). Última publicação: *Mouvements migratoires. Une histoire française* [Movimentos migratórios. Uma história francesa], edições L'Âge d'Homme, 2016 (com a colaboração de Benjamin Stora e Jacques Toubon).

revolução, sob condição de definir a revolução como substituição de uma ordem por outra. Toda a dificuldade está, bem entendido, em qualificar esta nova ordem.

Neste ponto da evolução histórica, estamos em presença de configurações ao mesmo tempo híbridas e incertas: para as populações destes três países, considerando todas as classes, o antigo mundo não acabou de morrer, enquanto que o novo mundo não acabou de nascer. Neste estado não é surpreendente que estas configurações apareçam, para uns e outros por razões diferentes e contraditórias, como mundos monstruosos, isto é, situações ou processos em curso que comportam graves “anomalias”, conformações e fatos contrários às “leis da natureza”, condutas ou decisões que vão contra o senso comum e as leis comuns.

Mas talvez possamos extrair destes levantes populares, quer tenham “fracassado” ou sido “bem-sucedidos”⁴, ao menos três hipóteses de trabalho: a de seu caráter estritamente nacional; a de uma aspiração irrefreável à normalização; e a de uma demanda de Estado.

Buscaremos os invariantes mais que a constituição de uma lista sem fim de variações.

A primeira hipótese concerne o caráter nacional dos levantes. Sua não-inscrição num campo maior que o espaço nacional teve como efeito diminuir consideravelmente a questão artificial da unidade do mundo árabe ou da nação islâmica.

E, ao mesmo tempo, reduzir – e não apagar totalmente, sobretudo para os islâmicos – o fator Israel a uma questão muito secundária, talvez até de utilidade quase nula para a organização das lutas e para os objetivos políticos explicitamente subversivos⁵.

É certo que o sonho “unionista” ou “pan-árabe” não foi volatilizado de forma alguma com estas insurreições. Os voos líricos sobre o “sonho árabe”, a “grande revolta árabe” ou a “revolução árabe em curso” inundaram as colunas dos jornais. Entretanto, nada nas práticas, nos *slogans* e nas palavras de ordem dos manifestantes ou mesmo das organizações nacionais que protestavam estabeleceu qualquer ligação entre o “povo (que) quer” (*ach chaab yourid*) e a “unidade do mundo árabe”.

Nada disso tudo no tempo e menos ainda no espaço. Os que cantavam o “nacionalismo árabe”, ou o nacionalismo e o arabismo, como Kadhafi ou Assad, não escaparam da contestação violenta. Mais ainda, minorias linguísticas que se consideravam oprimidas pelo Estado central e sua língua nacional, o árabe clássico, participaram em massa das manifestações contra os regimes vigentes (Marrocos, Líbia, Argélia, etc.).

Certamente algumas marchas de solidariedade, ou tomada de posições inflamadas, ocorreram aqui e ali – os egípcios admiram os heróis tunisianos e vice-versa; e pôde-se ler em

⁴ O importante é sobretudo que deixem traços e constituam lições e aprendizagens para si e para os outros. Conferir, sobre estas diferentes dimensões, nosso trabalho *Insurrections arabes. Utopie révolutionnaire et impensé démocratique* [*Insurreições árabes. Utopia revolucionária e impensado democrático*], Paris, Buchet-Chastel. Janeiro de 2013.

⁵ “Subversivo” é entendido no sentido de inversão da tábua de valores que funda a ordem estabelecida e seus princípios.

alguns muros líbios grafites chamando Kadhafi de “agente sionista”. Mas estas marchas e estes grafites são derrisórios, em número e qualidade estética, em comparação com as emoções coletivas que traduziam a cólera, de modo algum dissimulada, de milhões de manifestantes através do mundo árabe, contra a intervenção americana no Iraque, ou pela liberação da Palestina, que, lembremos, foi sempre apresentada por todos, ditadores e opositores, como “a causa dos árabes”.

Assim, não foram as referências pan-árabes que dominaram estas revoltas, mas antes símbolos patrióticos:⁶ com as bandeiras nacionais agitadas por centenas de milhares de mãos e os hinos nacionais cantados por centenas de milhares de vozes a cada reunião, as intenções e as preocupações dos que protestavam, qualquer que fosse o país, não tinham ambiguidade: é a pátria que é preciso salvar dos tiranos e dos corruptos.

Na praça Tahrir, era em nome de “Masr” (“Egito” em árabe) e por ele que os manifestantes se reuniam e arriscavam suas vidas;

Na Líbia, os rebeldes brandiam a bandeira nacional de antes da chegada de Kadhafi ao poder, em 1969.

Na Tunísia, a revolução se fez com a bandeira nacional ao vento e ao som do hino nacional.

No Marrocos, o Movimento de 20 de fevereiro, portando a crítica sobre a legitimidade do Rei, recolocava em causa a organização dos poderes e as fontes de legitimidade do Trono; dimensões tanto políticas quanto simbólicas ligadas à história própria do Marrocos. Os *slogans* e as reivindicações dos manifestantes tinham como alvos e temas a corrupção no mais alto nível do Estado, a repressão dos militantes e dos opositores, a ilegitimidade da fonte divina para governar etc.

Na Síria, a revolta, ontem pacífica e hoje armada, se faz em nome do povo sírio: “*Ach-chaab as-sourí má b-yendhall*” (o povo sírio não se deixa humilhar); em Deraa os manifestantes gritavam “*ach-chaab as-sourí mou jawân*” (o povo sírio não tem fome), significando com isso que as reivindicações eram, antes de mais nada, políticas.

Uma das ambições de todos os movimentos de protestos que estão em curso (ou que estiveram em curso) é precisamente refundar a unidade nacional, ou seja, reconstruir uma nação capaz de integrar todos os seus componentes linguísticos, confessionais etc. As nações de hoje

⁶ Não subestimo de forma alguma o caráter nacional das emoções ligadas a estes milhares de protestos de massa. A admiração dos manifestantes da praça Tahrir a respeito dos tunisianos não era fingida. Sem dúvida alguma, o espaço geopolítico árabe é, há muito tempo, trabalhado por “fatores unificadores”. Citemos dois, os mais importantes: um concerne às intervenções estrangeiras no Oriente Médio e no Magreb; outro trata da popularidade “desta rede de mídias pan-árabes, concorrentes das mídias nacionais, das quais as mais influentes são as cadeias de televisão por satélite, como Al-Jazeera e Al-Arabiyya. Estas cadeias tiveram papel capital no triunfo das revoltas tunisiana e egípcia, mesmo se apenas se pode destacar sua quase total indiferença a outras revoltas que sobreviviam – e ainda sobrevivem – nos países árabes aliados às monarquias que os financiam”. Yassim Temlali, “Le ‘Printemps arabe’: l’arabisme en question” [“A ‘Primavera árabe’: o arabismo em questão”], 2ª parte e fim, *El Watan*, 30/10/11.

foram construídas contra as diferentes presenças coloniais. E os nacionalistas que travaram estes combates anticolonialistas pensaram a unidade nacional por negação: negação do conflito, negação do direito, negação das liberdades públicas, negação da liberdade de expressão, negação da igualdade entre homem e mulher, negação de eleições democráticas, negação da separação dos poderes e da independência da justiça, negação das diferenças confessionais etc.

Estas negações foram, em parte ou totalmente, obtidas ao preço de lutas ferozes dos poderes centrais contra tudo o que é suscetível de produzir a divisão nacional. Estão aí negações tanto sociais quanto antropológicas que deram sua forma particularmente opressiva e sufocante às sociedades árabes. É esta opressão sem limite que terminou por tornar anormais certas situações, práticas e modos de governo que não existiam, ou não mais, em outros lugares.

A legitimidade dos ocupantes do poder depende da legalidade das condições de seu acesso ao poder; mas também de sua pretensão a não se subtrair à competição política. É exatamente isto que é propriamente insuportável, que todos condenam em privado e em público. Sabe-se que viver sob tais regimes não é viver. Que são profundamente injustos. Sabe-se disso porque se pode comparar sua vida à dos outros, em outros países.

Sabe-se que em outros lugares existem países em que as relações sociais são regradas por dispositivos normativos aceitos e não pela violência sobre os corpos (tortura, prisão, desaparecimento, bombas de gás etc.).

A visão que as pessoas têm destes fenômenos não é imediatamente política, mas moral: o justo, o respeito e a dignidade das pessoas, eis aí categorias universais.

A prova? Matar a fome não é a primeira reivindicação dos manifestantes. Lembremo-nos do slogan sírio: “*ach-chaab as-sourî mou jawân*” (o povo sírio não tem fome). Nesta perspectiva, pode-se afirmar que a mundialização do justo operou um verdadeiro trabalho de minar os fundamentos dos regimes opressores. Os militantes dos direitos humanos, juntos às organizações internacionais, não pararam de colocar em causa pacificamente as pretensões de dirigentes senis e corruptos de definir a legalidade a seu bel-prazer.

A crítica social nunca cessou nos países árabes, ela estava simplesmente isolada na esfera privada. As sociedades árabes não eram despolitizadas, a política não estava ausente. O emprego, a escola, o arbítrio policial, a corrupção, as injustiças institucionais de todo tipo, a ilegitimidade do poder e dos partidos únicos etc., eram também temas evocados em privado, mas que só raramente encontravam uma tradução pública sob a forma de debates ou de protestos organizados. Dito de outra forma, sempre existiu um caráter confidencial do espaço de protesto que não encontrava nem tradução nem expressão no espaço público, exceto mais frequentemente de maneira violenta.

Não era o medo, mas a prudência social que dominava. Tem-se tendência a esquecer disso, fascinados pela irrupção da virilidade revolucionária, mas nos países árabes o medo é uma fraqueza, é considerado como uma atitude e um sentimento feminino. Não se diz que se tem medo. Na realidade, é quando tudo está revirado, é quando o mundo aparece sem ordem nem mestre infalível que a palavra se anuncia sem avisar e diz sem limitação e sem vergonha que se teve medo. Mais

precisamente ainda, é quando se compartilha um horizonte em comum, ou quando aparece a possibilidade histórica de um horizonte democrático, que se diz que não se tem mais medo. A percepção da injustiça e os apelos à justiça, mesmo quando se trata das experiências mais íntimas, não são sentimentos ou atos redutíveis a uma denúncia das tiranias políticas, eles testemunham também – talvez antes de tudo – uma atividade moral e normativa ligada a práticas de lutas e microrresistências em todas as esferas da sociedade.

Resistir à ordem injusta do mundo social é combatê-lo, e por isso mesmo transformá-lo ao transformar-se a si mesmo. É nisso que tomar a palavra, neste contexto, é um ato inédito. Ato que traduz expectativas democráticas? Provavelmente. Mas de que expectativas se trata? Quais são os que se encontram (grupos sociais, políticos ou personalidades) em posição de formulá-las, sem confundir expectativas particulares e gerais?

De que tipo de instituições é preciso dispor para satisfazer expectativas forçosamente contraditórias? Quem julgará as prioridades em matéria de expectativas de todo tipo (sociais, econômicas, políticas, jurídicas, culturais)? Qual deve ser a arquitetura de um regime democrático nas monarquias árabes e nas sociedades sem Estado nem instituições, como a Somália? Eleições, tão democráticas quanto sejam, poderiam assegurar por si mesmas práticas democráticas ordinárias e respeito à lei? Estão aí tantas questões e problemas que não foram ainda objeto de debate nos países árabes, exceto talvez pela Tunísia.

Assim, estas insurreições populares puseram à frente uma reivindicação fundamental que subsume explicitamente todas as outras e que se poderia resumir por uma aspiração irreprimível à normalização⁷. Como recolocar de pé um mundo que anda de cabeça para baixo?

Dito de outra forma, como torná-lo normal, fazê-lo corresponder a uma norma legítima e compreensível pela maioria da população. O que os argelinos, para citá-los novamente, condensam à sua maneira por esta frase: “tudo o que é anormal é normal aqui e tudo o que normalmente se diz normal é anormal. Normal”.

Esta normalização não funciona sem um esforço de racionalização, quer dizer, de uma conformação à razão (que implica o cálculo racional, a regra impessoal, uma planificação realista, escolhas debatidas etc.). A recusa, publicamente expressa, de uma ordem social que humilha, que esmaga e que denega o direito de existir com toda segurança a todas as minorias culturais se faz em nome de um alinhamento sobre os padrões democráticos dos países capitalistas desenvolvidos. Mas tomemos cuidado de não tomar nossos desejos como realidade. Em nenhum lugar nos debates e reivindicações elevou-se uma crítica radical que pedisse a supressão das instituições representativas, apresentadas como oligarquias que oferecem ao povo uma democracia apenas ilusória.

Não é um discurso libertário sobre o desejo de fazer com que advenha, o mais rápido possível, depois da queda dos regimes autoritários, a democracia direta. Os manifestantes, do

⁷ Em sentido etimológico, “normalização” vem do latim “norma”, que significa “esquadro”, “regra”.

Marrocos ao Iêmen, não eram leitores da obra de Cornelius Castoriadis: eles não pensavam a “verdadeira democracia” pela

[...] designação dos magistrados por sorteio ao acaso ou rotação que assegure a participação de um grande número de cidadãos com funções oficiais - o que permite conhecê-los. Que a *ecclesia* [a assembleia do povo] decide sobre todas as questões governamentais importantes, assegura o controle do corpo político sobre os magistrados eleitos, a mesmo título que uma possibilidade de revogação destes últimos a qualquer momento. [...] Bem compreendido, todos os magistrados são responsáveis por sua gestão e devem prestar contas [...]⁸.

Estamos, com Castoriadis, numa sociedade que se reconhece como a única fonte das normas e das leis sociais, o que implica, compreenderemos, por oposição às sociedades tradicionais, religiosas ou capitalistas, uma recusa absoluta de qualquer ideia de transcendência (Deus), tanto quanto de um determinismo histórico (o “fim da história”) ou econômico (primado marxista das “infraestruturas”). Processo de “autocriação”, esta sociedade não poderia tolerar a existência de *experts* da política, únicos suscetíveis e capazes de dizer o que são o justo e a justiça. Estas noções e seu conteúdo são definidos pelo raciocínio e utilizam o procedimento da deliberação para se estabelecer.

Com os democratas tunisianos (em sentido amplo), os líbios progressistas, os egípcios de primeira hora da praça Tahrir, os marroquinos mais liberais do Movimento de 20 de fevereiro ou os sírios militantes e defensores dos direitos humanos, estamos antes próximos do pensamento e dos escritos de um Claude Lefort.

Para este último, a democracia é o regime da incerteza e da indeterminação. Exatamente a figura antitética do que se impôs há 50 anos aos povos árabes. Para continuar o pensamento de Claude Lefort, a democracia assume, como necessidade vital, o conflito e a divisão, precisamente porque as certezas relativas aos fundamentos do poder e às leis que emanam deste poder não existem mais. Neste tipo de sociedade, a obsessão e a fascinação pela unidade do poder e a unidade do corpo social (a “unidade nacional”) deram lugar ao conflito, à divisão e à competição, a provações tanto regradas quanto pacíficas. Ao mesmo tempo, o poder de Estado, aquele que permite o governo dos homens pela lei e a violência legítima, se torna um “lugar vazio” (Claude Lefort) pela instalação não-definitiva daqueles que ocupam o poder político – contrariamente aos presidentes e reis árabes.

Gostaria de citar Claude Lefort:

A democracia se institui e se mantém na dissolução dos pontos de referência da certeza. Ela inaugura uma história na qual os homens têm a experiência de uma indeterminação última quanto aos fundamentos do Poder, da Lei e do Saber em todos os registros da vida social. A liberação da palavra, própria à experiência democrática, vai de par com um poder de investigação sobre o que foi outrora excluído como indigno de ser

⁸ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, Paris: Seuil, 1986.

pensado ou percebido, abrindo assim novos recursos para a literatura, mas também para a história, a antropologia, a psicanálise... Pensemos, por exemplo, na aventura do romance moderno, que quebra a narrativa em sentido clássico para deixar lugar a uma espécie de fragmentação entre experiências heterogêneas e contraditórias. Isto está ligado com a experiência de uma sociedade que dá direito à diversidade e ao conflito. Além da literatura, o reconhecimento da liberdade de expressão encerra uma injunção feita a todo indivíduo de assumir seus direitos, isto é, de dar direito a seus pensamentos, de aceitar o outro em si. O nascimento do espaço público coincide com a abertura do campo do dizível e do pensável⁹.

O que a maioria dos árabes não cessa de proclamar há cinquenta anos, e mais particularmente todos os movimentos de oposição, é uma democracia representativa na qual os eleitos somente possam exercer um poder de decisão se se submeterem à regra do direito¹⁰. A democracia representativa é dirigida pela Constituição (a Lei fundamental) que protege as liberdades individuais e coletivas e constringe todos os dirigentes no exercício de sua função.

É bem isso que tinham em mente, com mais ou menos discernimento, os tunisianos, quando manifestavam em massa pela renúncia de Ben Ali. É isto que têm no espírito todos e todas que reclamam, ontem e hoje, a igualdade pelo direito, a “liberdade”, a “dignidade” e a “democracia”.

Esta última noção, que condiciona sob muitos aspectos todas as outras (direito, liberdade e dignidade), se reporta a valores e princípios que se podem enumerar facilmente: a criação de um Estado de direito, a eleição dos representantes por sufrágio universal direto (um cidadão = um voto¹¹); a busca do interesse geral e o respeito à vontade geral definidos coletivamente pela deliberação pública; a garantia das liberdades fundamentais:

(Direitos humanos, liberdade de consciência e de culto, liberdade de expressão e de imprensa, liberdade de reunião, de associação e de criação de partidos políticos, direito de circulação no interior do país e no estrangeiro, direito de propriedade e liberdade de comércio etc.)

Caráter nacional dessas revoltas e vontade popular de uma normalização, dissemos. Estes dois traços distintivos que marcam a identidade profunda destas múltiplas *intifadas nacionais* se conjugam para significar a última reivindicação, a de uma demanda por Estado, mas não qualquer Estado, a de um Estado respeitoso ao direito e às pessoas e que jamais possa ser cooptado,

⁹ Entrevista com Claude Lefort, realizada pela Philosophie magazine, n° 29, 1^{er} mai 2009. Cf. ademais, de Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 [ed. brasileira: *A invenção democrática*. 3^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011]; et *Essais sur le politique : XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986 [ed. brasileira: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz & Terra, 1991].

¹⁰ A ideia de democracia liberal pode revestir várias formas de regime: parlamentar, presidencial ou “misto”, como na França. Igualmente, ela não implica um regime representativo em sentido estrito, mas pode também qualificar um regime semidireto (como a Suíça). Em resumo, as populações encontraram por si mesmas as formas mais apropriadas.

¹¹ O que se poderia definir como igualdade política.

privatizado ou monopolizado por um grupo, uma família, uma confissão, uma etnia, nem ser um “difusor” nacional de poderes econômicos e de políticas estrangeiras “antinacionais”.

Não compreendamos mal: esta reivindicação está longe de se limitar apenas às classes populares, entendidas como classes caracterizadas pela falta de tudo: escolaridade, renda, poder das palavras, voz pública, organizações coletivas etc.

Estas revoltas, as bem-sucedidas como as que – provisoriamente – fracassaram, são interclassistas. Elas reuniram operários precarizados, estudantes, laicos, mulheres de capital escolar relativamente elevado, simples crentes ou militantes islâmicos que sonhavam com uma “reislamização completa” de todas as camadas da sociedade, “desempregados” sem direitos, pequenos e médios empreendedores, comerciantes e artesãos, intelectuais marginais, funcionários públicos etc. Pessoas simples e também grupos sociais que, para um grande número deles, viam seu bem-estar na economia informal, na emigração, no desengajamento (conduzir “negócios” para si) ou na imolação pelo fogo. Em nenhum caso essas revoltas tinham visões burguesas¹² ou proletárias.

O objetivo não é transformar o sistema capitalista e modificar as estruturas do mercado; trata-se de modernizar o modo de produção capitalista e o conjunto dos dispositivos que lhe permitem funcionar de maneira conveniente para maior felicidade social das massas. Mais profundamente, estas múltiplas revoltas podem ser interpretadas também como solicitações comuns para um novo pacto social no qual seriam radicalmente redefinidas tanto as relações entre o Estado e a sociedade quanto o estatuto político e jurídico da vontade geral, ou vontade do povo soberano, enquanto fonte única de legitimidade do poder político e do Estado.

“O povo quer”, escandido a plenos pulmões do Marrocos ao Iêmen, significa que o povo quer a primazia do interesse geral, único objetivo do “contrato social”, para retomar a expressão de Jean-Jacques Rousseau. O interesse geral, compreendemos, que se opõe ao interesse particular, o de uma família, de um grupo, de um clã etc. Neste sentido, o Estado se torna um bem de todos que busca e quer o bem de todos e não um instrumento que permite às famílias reinantes regenerar-se no quadro de sucessões familiares, os velhos déspotas cedendo seu trono ou sua poltrona à sua descendência – masculina, é claro.

A prova do que acabo de avançar, e que apresentei sob a forma de três hipóteses, reside na chegada ao poder, pelas urnas, dos partidos islâmicos em três países: a Tunísia, o Egito, o Marrocos.

Gostaria de concluir

A Revolução não aconteceu. Deve-se então recomeçá-la ou continuá-la? A história presente reinvoca estranhamente um passado tão próximo: depois do confisco das independências nacionais, o povo quis abrir os numerosos lugares ligados à democratização da sociedade e de suas

¹² É difícil qualificar as monarquias petroleiras do Golfo de “burguesia”. São antes “castas rentistas”.

instituições, mas desta vez ele fez confiscar – quase – democraticamente seus caprichos transformadores.

É preciso render-se à evidência: subverter uma ditadura não significa modificar substancialmente os paradigmas que estão no fundamento da ordem social e das estruturas mentais. Estão aí duas coisas diferentes, que certamente não são desconexas, sem efeitos uma sobre a outra. Mas o estado das estruturas sociais, dos esquemas de percepção do mundo e de suas divisões pode perdurar e mesmo endurecer negativamente (repressão policial, crescimento das desigualdades, violências interétnicas, regressão jurídica etc.), numa palavra, pode não ser afetado de forma duradoura pela substituição de uma ordem por outra – ou de um grupo político por outro –, mesmo quando os novos ventos se apresentam como a encarnação da virtude, irrepreensíveis, incorruptíveis e destinando-se exclusivamente ao restabelecimento da justiça sobre a terra e à defesa da tradição religiosa. É bem esta a configuração que tem curso nos países árabes que conheceram uma mudança brutal de regime.

Estamos num período de incerteza. Mais precisamente, de dupla incerteza. Primeiro, uma incerteza objetiva ligada à instabilidade e à complexidade das relações de forças, deixando assim lugar à indeterminação e a uma pluralidade de interpretações concorrentes sobre a apreciação do presente e o sentido do futuro. Numa palavra, o jogo não terminou. Depois, uma incerteza subjetiva ligada às avaliações mais pertinentes possíveis de uns e outros sobre o *sentido do jogo*. Destas avaliações a conclusão será tirada de que tal futuro é provável, que outro é impossível, que outro, ainda, é inevitável – a teoria da “glaciação islâmica”.

Numa palavra, tudo é possível.

Referências bibliográficas

CASTORIADIS, Cornelius. « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, Paris: Seuil, 1986.

LEFORT, Claude. *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 [ed. brasileira: *A invenção democrática*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011];

_____. *Essais sur le politique: XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986 [ed. brasileira: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz & Terra, 1991].

LAACHER, Smaïn. *Insurrections arabes. Utopie révolutionnaire et impensé démocratique*, Paris, Buchet-Chastel, 2013.

TEMLALI, Yassim. “Le ‘Printemps arabe’: l’arabisme en question” [“A ‘Primavera árabe’: o arabismo em questão”], 2ª parte e fim, *El Watan*, 30/10/11.

CLAUDE LEFORT Y EL CASO RUSHDIE (1995-1996)^{1 2}

Beatriz Urías³

Résumé: Claude Lefort a présidé le Comité de défense de Rushdie en France de 1995 à 1996. Son intervention en faveur de Rushdie ne peut être considérée au seul registre de l'activisme mais a fait partie intégrante de son travail intellectuel. Tout d'abord parce que c'est plus d'une fois que les grands conflits internationaux du XX^e siècle ont nourri sa réflexion sur le Politique. Par ailleurs la fatwa lancée contre Rushdie le fut en raison de sa condition d'écrivain et l'on sait que les liens entre littérature et politique fut un des axes de la réflexion de Lefort. Cet essai souligne que les désaccords de Lefort avec Bernard-Henry Lévy et Salman Rushdie lui-même, n'obèrent en rien les réflexions sur ces liens que Lefort mena à partir de ces événements.

Mots-clés: Claude Lefort – Salman Rushdie – littérature – politique.

1. Introducción

A mediados de los años noventa, Claude Lefort aceptó presidir el Comité de defensa a Salman Rushdie en Francia.⁴ Este ensayo busca mostrar que su intervención en esta

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Este trabajo está basado en la consulta del Fondo Claude Lefort, localizado en el Centre d'Etudes Politiques Raymond Aron de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Este Fondo resguarda manuscritos de libros y artículos, que en su mayor parte son borradores de textos que aparecieron en libros; proyectos para cursos, seminarios y conferencias que Lefort impartió tanto en l'EHESS como en muy diversas universidades europeas, norteamericanas y latinoamericanas; correspondencia personal y profesional; informes de actividades en instituciones académicas; entrevistas publicadas en periódicos; sobretiros de artículos; manifiestos; notas de lectura sobre libros; invitaciones y propuestas para coloquios; algunas traducciones; finalmente, algunos expedientes sobre un mismo tema, entre ellos uno sobre el Comité Salman Rushdie. Además de la consulta de este Fondo, este ensayo retoma las ideas recogidas en una entrevista con Martine Poulain, una de las colaboradoras más activas dentro del Comité, en París durante el mes de diciembre de 2016. Agradezco a Gilles Bataillon los comentarios que hizo a esta versión.

³ Profesora Titular do Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁴ Martine Poulain advierte que el Comité de defensa a Salman Rushdie en Francia fue fundado en octubre de 1993: “Somme toute tardivement après la *fatwa*, à l'initiative d'un petit groupe de personnes (Anne Prassoloff et Régine Dhoquois, Pierre Pachet, enseignants à Paris 7, Driss El Yazami, animateur de l'Association Génériques, moi-même, rejoints notamment par l'écrivain Mashid Amir Shahi et le sociologue Ramine Kamrane, tous deux exiliés iraniens depuis la “révolution” Khomeiny), présidé par le philosophe Claude

causa política internacional estuvo articulada con su obra intelectual y que los debates generados por el caso Rushdie son momentos importantes en la historia del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX. Parto de la consideración de que los grandes conflictos internacionales del siglo XX se convirtieron no pocas veces en el motor de su reflexión en torno a lo político. Entre ellos destacan la guerra de Argelia, la revolución húngara, el conflicto palestino-israelí, el Gulag y la causa de los disidentes soviéticos, la invasión de Checoslovaquia, la situación política brasileña, el movimiento sindical en Polonia y la guerra de Kosovo.

En una carta que Alain Touraine dirigió a Claude Lefort en 2007 para agradecerle el envío del libro *Le temps présent* que acababa de ser publicado, Touraine expresa de manera emocionante y lúcida la forma en que los grandes acontecimientos de la historia política internacional del siglo XX se entretajan en el pensamiento de Lefort. Este libro es una compilación de muy diversos materiales - textos publicados, entrevistas, conferencias - escritos por Lefort entre 1945 y 2005.⁵

Me ha impactado descubrir en estas mil páginas sesenta años de historia que son, más o menos, aquellos que he vivido. ¿Cuántos pueden releer en un libro todos sus artículos y conferencias, alcanzando a identificar en ellos las pistas falsas y los errores de interpretación sin encontrar, sin embargo, errores de fondo? Lo que más me impresiona en esta recopilación es la manera en que se apega a los acontecimientos, aún a riesgo de perderse en ellos, demostrando muchas veces mejor que en un libro más formal, la fuerza de un trabajo de análisis que se mantiene inalterable. Como tú bien sabes, considero que eres el principal artífice de un redescubrimiento de lo político, que había sido relegado a un lugar secundario en la mayor parte de los análisis y no solamente en aquellos que llamábamos marxistas. Es cierto que Arendt fue una precursora, pero en Francia ha tenido que realizarse un trabajo gigantesco para avanzar en una reflexión en torno a lo político, y para lograrlo ha sido necesario que trabajaran, separados pero de manera convergente, espíritus tan diferentes como tú, Raymond Aron y François Furet. [...] Te has acercado al pensamiento falso, a la destrucción de la democracia, sin perder jamás la capacidad de análisis y también, lo que es esencial para

Lefort”. Martine Poulain, “Vivre et écrire malgré la *fatwa*. *Joseph Anton, une autobiographie*, de Salman Rushdie”. *Bulletin des Bibliothèques de France*, No.2, Paris, 2013. p. 3.

⁵ Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Belin, Paris, 2007.

mí, la capacidad y la voluntad de estar atento al surgimiento de movimientos libertarios, así como de identificar conflictos que estaban profundamente deformados por un pensamiento monolítico. Con toda mi amistad y mi admiración.⁶

Los grandes acontecimientos del siglo XX a los que se refiere Touraine representaron, en efecto, momentos a la vez concretos y privilegiados a partir de los cuales Lefort avanzó en la reflexión de cuestiones clave el relación al tema de lo político. Su interés por desentrañar el presente se vio reflejado en las polémicas públicas en las que intervino, así como en las líneas editoriales de las revistas que animó: *Socialisme ou barbarie* (1948-1958); *Texture* (1971-1975); *Libre* (1977-1980); *Passé-présent* (1982-1984); y en menor medida *Le temps de la réflexion* (1980-1989). Su participación en el Comité de defensa a Salman Rushdie se sitúa en este contexto.

2. El Comité Salman Rushdie

El Comité de defensa a Rushdie en Francia (1995-1996) nació vinculado - gozando también de autonomía - frente al Comité internacional que se formó en Inglaterra bajo la cobertura de la organización *Artículo 19*, dedicada a la protección de periodistas y escritores perseguidos en todo el mundo.⁷ El punto de partida de las actividades del

⁶ "Quel choc se fut pour moi de découvrir ces mille pages qui défilent sur 60 ans d'histoire qui sont aussi, à peu de chose près, celles que j'ai vécu. Combien sont-ils ceux qui peuvent relire en plus de leur livre tous les articles et toutes les conférences qu'ils ont faites en y reconnaissant des fausses routes ou des erreurs d'interprétation mais sans jamais y trouver d'erreurs véritables. Car ce qui est le plus impressionnant dans ce livre est combien il se tient près des événements au risque de sembler s'y perdre mais en démontrant ainsi, souvent mieux que dans les livres plus construits, la puissance d'un travail d'analyse qui n'est jamais démenti. Comme tu le sais, je considère que tu es le principal artisan d'une redécouverte du politique qui avait été réléguée à une place secondaire dans la plupart des analyses et pas seulement celles que l'on disait marxistes. Il est vrai que Arendt a éclairé le monde plus vite mais en France ce fut un gigantesque travail de faire comprendre le politique et pour y arriver il a fallu que travaillent séparément mais de manière convergente des esprits aussi différents que toi-même, Raymond Aron et François Furet. [...]Tu as réussi à t'approcher au plus près de la fausse pensée et de la destruction de la démocratie sans jamais perdre ta capacité d'analyse et aussi, et pour moi c'est l'essentiel, ta capacité et ta volonté de trouver et de montrer les mouvements de libération et les conflits qui étaient si profondément déformés par une pensée qui voulait avoir tous les monopoles à la fois. Avec toute mon amitié et mon admiration". Carta de Alain Touraine a Claude Lefort. París, 5 de febrero de 2007. Fondo Claude Lefort, CESPPA-EHESS.

⁷ En el libro *Joseph Anton. A Memoir*, publicado en 2012, Rushdie relata en tercera persona lo que fue su identidad secreta bajo el seudónimo de Joseph Anton durante los años en los que estuvo amenazado por la fatwa. Describe los pormenores bajo los cuales su caso fue tomado por *Artículo 19*, en un momento en que la organización era presidida por Frances d'Souza y que el International Rushdie Defense Committee quedó a

Comité en Francia fue la declaración que Rushdie había lanzado en Helsinki en 1992: "Por la primera vez, desde hace tres años y medio, tengo la impresión de haber tomado la iniciativa, de no cargar con la condena que se me ha impuesto. No pido compasión, sentimiento que terminaría por desgastarse, sino que se ejerza mayor presión".⁸ El llamado a adherirse al Comité de apoyo al escritor en Francia, muy probablemente escrito por Lefort, retomaba esta idea:

Los miembros del Comité desean contribuir a ejercer esta presión. No les preocupa tanto la indiferencia hacia Rushdie como la aceptación de lo que ya aparece como una situación de hecho. Es por ello que han resuelto crear conciencia y movilizar a un estrato sustancial de la opinión pública, así como presionar al gobierno para que intervenga ante las autoridades iraníes a fin de que anulen la condena a Rushdie.⁹

El grupo encabezado por Lefort subrayó desde el inicio el carácter político - y no solamente cultural - de la *fatwa* decretada en contra de Rushdie. La estrategia básica de defensa se desprendió de los lineamientos promovidos a nivel internacional por la organización *Artículo 19* en el sentido de defender no sólo la libertad de expresión del escritor, sino de articular un posicionamiento político europeo en relación a su caso. Algunos comunicados fechados en 1995 reiteran que la condena pronunciada por el Ayatollah Khomeiny en 1989 podría ser fácilmente revocada por el régimen iraní; y por otra parte, que la libertad de expresión y la defensa de la laicidad eran principios que muchos intelectuales musulmanes reclamaban y compartían. Señalaban también que lo que estaba en juego en el caso Rushdie era la defensa de la ley, por lo que sería muy

cargo de Carmel Bedford, quienes se convirtieron en sus aliadas políticas más cercanas: "The Committee had been set up quite independently of the person it was defending, to fight against "armed censorship", with the support of the Arts Council, PEN, the National Union of Journalists, the Society of Authors and the Writers Guild, and many other bodies. He (Salman Rushdie) had nothing to do with its origins; but as the years passed he (Rushdie) worked more and more closely with Frances and Carmel and they became his (Rushdie) indispensable political allies". Salman Rushdie, *Joseph Anton. A Memoir*. Vintage Books, London, 2013. p. 198.

⁸ "Pour la première fois, depuis trois ans et demi, j'ai le sentiment d'avoir pris l'initiative, de ne plus subir. Je ne demande plus la compassion, qui, à la longue, risque de se fatiguer, mais une pression plus forte". Citado en Claude Lefort, "Pourquoi un Comité de Défense de Salman Rushdie en France?". Fondo Claude Lefort, CESPPA-EHESS.

⁹ "Les membres du Comité souhaitent contribuer à exercer cette pression. Ils ne redoutent pas tant l'indifférence envers la personne de Rushdie que l'accoutumance à ce qui semble un état de fait. Ainsi sont-ils résolus à rechercher les moyens d'éclairer et mobiliser une large fraction de l'opinion publique et à presser le gouvernement d'intervenir auprès des autorités iraniennes pour qu'elles annulent la condamnation de Rushdie". *Ibid.*

deseable que después del Senado americano y del Bundestag, el Parlamento francés adoptara una iniciativa a favor del escritor. Además de insistir en que Francia estaba obligada a declarar inaceptable el que un Estado terrorista - en este caso Irán - hiciera un llamado internacional para asesinar a un ciudadano británico, el Comité francés puso el acento en el peligro que entrañaba la debilidad o la ceguera de las democracias - europeas y no europeas - frente a una amenaza de tal magnitud en contra de sus principios e instituciones.

La importancia acordada al posicionamiento de la Unión Europea en relación al caso Rushdie explica que durante las visitas del escritor a Francia, el Comité optara por privilegiar los encuentros con personalidades políticas de alto nivel; entre ellas, Jacques Chirac, Edouard Balladur y Lionel Jospin. El objetivo era aprovechar el momento de la coabitación entre la derecha y la izquierda, así como jugar con las rivalidades generadas por la proximidad de las elecciones legislativas a fin de que los diferentes partidos políticos buscaran posicionarse frente a las organizaciones ciudadanas con la oferta más atractiva. El plan funcionó. Francia ocupaba en aquel momento la presidencia de la Unión Europea y gracias a la intervención del Comité de apoyo a Rushdie, se logró que Europa exigiera a Irán la suspensión de la *fatwa*. Esto es lo que en su momento se conoció como la "iniciativa francesa". Un agente clave para que esta iniciativa se concretara fue el director adjunto del gabinete del Ministro de Relaciones Exteriores - Maurice Gordault-Montagne -, un indianista que admiraba la obra de Rushdie y con el cual el Comité entró en contacto.¹⁰

3. Intervención política y reflexión filosófica

El interés de Lefort por el caso Rushdie surgió desde el momento en que se dictó la *fatwa* en su contra en 1989, acerca de la cual muy pronto fijó su postura. En 1990 escribió un ensayo - "Humanisme et antihumanisme: homage à Salman Rushdie"¹¹ - en el que desarrolló una serie de argumentos en contra del universalismo religioso, haciendo una defensa de los derechos de hombre. En 1993, Lefort publicaría un segundo artículo más corto en el periódico *Libération* - "Pour Rushdie, écrivain"¹² -, que era un llamado a que los intelectuales y la clase política francesa se comprometieran con la causa del escritor.

¹⁰ Entrevista Martine Poulain-Beatriz Urías. París, diciembre 2016.

¹¹ Claude Lefort, "Humanisme et antihumanisme: hommage à Salman Rushdie", Trabajo presentado en el coloquio "El hombre y la sociedad", Universidad de Lausana, mayo de 1990. Este trabajo fue después publicado en la *Revue européenne des sciences sociales*, tomo XXIX, No. 89. Droz, Genève, 1991; y más tarde quedó incluido en el libro *Écrire. À l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy, Paris, 1992. pp. 37-54.

¹² Claude Lefort, "Pour Rushdie, écrivain", *Libération*, 17 de junio de 1993. Posteriormente, este artículo fue incluido en el libro *Le temps présent. Écrits 1945-2005, Op cit.*, pp. 711-714.

Es interesante observar que la estrategia adoptada por el Comité de defensa a Salman Rushdie en Francia coincide plenamente con los argumentos que Lefort había desarrollado en los ensayos publicados en 1992 y 1993; y que estos argumentos estuvieron, a su vez, estrechamente ligados a algunos de los temas que Lefort exploraba dentro de su reflexión filosófica en torno a la democracia moderna: humanidad y derechos del hombre, libertad de expresión, ciudadanía y laicidad.

Acerca de los derechos humanos, Lefort sostuvo que la amenaza de muerte lanzada en contra de un individuo de nacionalidad británica y de origen musulmán por parte de un “gobierno terrorista” imbuido de fanatismo religioso era una violación grave, sobre todo si se consideraba que esta violación no se había producido en el contexto de una guerra o de un estado de emergencia. Afirmaba también que la amenaza que pesaba sobre Rushdie representaba una infracción a los principios del derecho internacional, en la medida en que el gobierno iraní estaba pasando por alto leyes vigentes en los países no-islámicos. Finalmente, argumentaba que al atentar en contra de la integridad personal y las libertades básicas de Rushdie, la "teocracia universal" encabezada por Khomeiny intentaba destruir los principios mismos de la democracia liberal, lo cual tenía un enorme peso simbólico.

En otro plano, criticaba la indiferencia de los intelectuales franceses ante la amenaza que el universalismo islámico había lanzado hacia Rushdie y hacia los principios básicos de las democracias occidentales. Es importante recordar que en 1991 una serie de individuos cercanos a Rushdie sufrieron atentados graves: el traductor japonés fue asesinado y se suscitaron ataques hacia el traductor italiano y el editor noruego, que sobrevivieron. Los servicios secretos británicos estaban encargados de la seguridad personal del escritor, en tanto que los traductores y los editores de su obra quedaban totalmente desprotegidos a pesar de que también habían sido amenazados.¹³ Ante estos hechos, consideraba Lefort, era alarmante que los intelectuales franceses no se hubieran comprometido con la misma fuerza que en Inglaterra, Dinamarca, Suecia, Noruega, Holanda y Alemania. Y se preguntaba, ¿cómo explicar que en Francia el caso Rushdie hubiera convocado a tan pocos? Descartando que el origen del problema fuera la falta de sensibilidad, atribuía esta indiferencia al hecho de que una parte sustancial de la

¹³ En su autobiografía, Rushdie da cuenta del miedo que cundió en el mundo de los libros durante estos años a causa de la *fatwa* declarada en su contra: “The fear that spread through the publishing industry was real because the threat was real. Publishers and translators were threatened by the *fatwa*, too. And yet the world of the books, in which free people made free choices, had to be defended. He (Rushdie) thought often that the crisis was like an intense light shining down on everyone’s choices and deeds, creating a world without shadows, a stark unequivocal place of right and wrong action, good and bad choices, yes and no, strength and weakness. In that harsh glare some publishers looked heroic while others looked spineless”. Salman Rushdie, *Op cit.*, pp. 150-151.

intelectualidad francesa había adoptado ideas convencionales acerca de la tolerancia y el derecho a la diferencia, lo cual era un obstáculo para reconocer en la condena a Rushdie una manifestación patente de intolerancia por parte de un régimen sustentado en el fanatismo religioso. Rechazaba los argumentos relativistas de acuerdo con los cuales los occidentales no eran capaces de aquilatar el grado de ofensa que el escritor había infringido al Islam.

En una entrevista realizada en 1992 a propósito de la aparición del libro *Ecrire a l'épreuve du politique*, Lefort profundiza en el tema del relativismo, definiéndolo como una de las "enfermedades" de nuestro tiempo. El argumento que Lefort desarrolla en esta entrevista es que en el origen del relativismo que reinaba en el mundo moderno se encontraba la duda suscitada por la desaparición de antiguas certezas: la religión, la existencia de un orden natural o la idea de una historia teleológica. El relativismo, afirmaba, "desencadena la imbecilidad" en la medida en que impide condenar regímenes o pueblos sometidos a una opresión violenta - como es el caso de Irán, Arabia Saudita o China - bajo el pretexto de que hay que respetar su "identidad".¹⁴ En relación al caso Rushdie, el relativismo representaba además una afrenta al pueblo iraní y a los musulmanes que luchaban en contra del despotismo y el fanatismo; el proyecto integrista de regeneración de la humanidad reivindicado por un segmento radical del Islam no era, en efecto, compartido por todos los musulmanes.

Finalmente, Lefort argumentó a favor de Rushdie en tanto que creador de una obra literaria. Observaba que no era como ciudadano o como individuo que Rushdie había escrito los *Versos satánicos* (1988), sino como creador de una obra que rebasaba intereses y preferencias personales; una obra, en suma, que era patrimonio de sus contemporáneos y de la posteridad. Desde esta perspectiva, no era como ciudadano ni como individuo que Rushdie había sido condenado, sino como autor de una obra literaria que pertenecía a la humanidad. Si la condena de Rushdie estaba ligada a su condición de escritor, era en cuanto tal que había que salir en su defensa, subrayando el hecho de que una obra literaria estaba por encima del juicio de cualquier autoridad, fuera ésta política o religiosa. Lefort señalaba que el núcleo de la obra de Rushdie tocaba a los problemas más agudos del mundo moderno: abordaba la cuestión de la laicidad y de la ruptura con el universalismo religioso y desde ahí reformulaba la naturaleza del vínculo social, la idea de "humanidad" y el concepto de "hombre" en nuestro tiempo. Los *Versos satánicos*, afirmaba, no eran blasfemos pero sí representaban una reafirmación en contra del fanatismo y una salvaguarda de la verdad, lo cual explica que hubieran suscitado el encono del grupo político a la cabeza de una teocracia.

¹⁴ Claude Lefort, "Le relativisme déchaîne l'imbecilité", *Le Quotidien de Paris*, Paris, 4 de febrero de 1992. Entrevista publicada posteriormente en *Le temps présent*, *Op cit*, pp. 683-687.

La importancia de la literatura y el tema del vínculo entre ésta y la filosofía política le apasionó sobre todo a partir de la publicación de *Ecrire à l'épreuve du politique* en 1992, libro en el cual reunió un conjunto de ensayos dedicados a escritores como Maquiavelo, Tocqueville, Sade, Orwell y Rushdie, que conjugaron una preocupación por la experiencia de lo político y una reflexión sobre su manera de escribir.¹⁵ Lefort declaraba que su intención al acercarse a estos autores había sido "restituir la movilidad de su pensamiento, seguirlos en los caminos - diferentes y contradictorios - que emprendieron", y desde ahí tratar de comprender la situación a partir de la cual cada uno de ellos había llegado a formular determinadas preguntas, a fin de apropiárselas y desde ahí interrogar el presente.¹⁶

4. Desencuentros intelectuales: pusilanimidad y narcisismo

La vida del Comité Salman Rushdie en Francia fue muy corta, apenas dos años, y estuvo atravesada por una serie de tensiones dentro del grupo, así como del Comité con otros intelectuales franceses y con Rushdie mismo. Por lo que toca a los problemas dentro del grupo, Martine Poulain observa que el Comité de defensa a Rushdie en Francia "tuvo una vida a la vez apasionante y difícil debido a las tensiones que existían entre sus miembros, mismas que obedecían tanto a las divergencias en el análisis de la situación, como a las enemistades personales".¹⁷ Pierre Pachet, otro de los participantes en el Comité, confirma que desde el inicio el Comité fue solicitado por todo tipo de actores políticos y que esto generó problemas internos.¹⁸ Una parte del grupo se inclinaba por la opción heredada de la participación en las viejas organizaciones de izquierda en el sentido de convocar a las mayorías para impactar a la opinión pública, desdeñando la interlocución con los actores políticos de alto rango más allá de que éstos pudieran favorecer la causa de Rushdie a nivel internacional. Otros consideraban que más que llamar a las masas, había que ser pragmáticos, incidir sobre el Estado y sus instituciones, volverse más eficientes y construir buenos expedientes en torno a casos específicos. Al presidir el Comité de defensa a Rushdie, Lefort optó por una estructura flexible orientada hacia la búsqueda del apoyo de personalidades políticas para promover reuniones parlamentarias, sin descartar la participación de otros actores. Es decir, además de llevar a cabo un trabajo especializado, sistemático y preciso, el Comité Rushdie buscó articular

¹⁵ Claude Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique. Op cit.*

¹⁶ Claude Lefort, "Le relativisme déchaîne l'imbécilité", *Op cit*, p. 683.

¹⁷ Martine Poulain, *Op cit*, p. 3.

¹⁸ Pierre Pachet, "Les comités de défense, l'opinion et les médias". *Raison et conviction de l'engagement* (ed. Michel Wieviorka). Éditions Textuel, Paris, 1998. pp. 111-137.

acciones políticas amplias a partir de algunas convicciones básicas que mantuvieron unido al grupo de organizadores durante varios meses.

Otra fuente de tensiones durante los meses en que Lefort presidió el Comité de apoyo a Rushdie fueron los desencuentros con figuras importantes del medio intelectual francés. El Fondo Claude Lefort contiene algunas cartas dirigidas a personalidades políticas como Michel Rocard, todas ellas fechadas al inicio de 1995, convocándolos a firmar un manifiesto a favor de que el Parlamento se pronunciara a favor de Rushdie. Algunos de ellos parecen haber atendido al llamado, en tanto que otros mostraron indiferencia hacia las iniciativas del grupo o fueron presa de pusilanimidad. Es el caso de Paul Ricoeur, a quien Lefort dirigió una carta en abril 1995 reprochándole su falta de compromiso ante el caso Rushdie; en ella se disculpa al mismo tiempo por la brusquedad con que lo había tratado en un encuentro reciente:

« Su silencio, en respuesta a una invitación [...] del Comité de Defensa a Salman Rushdie me sorprendió, es cierto, al igual que la noticia de su viaje a Irán. Hasta ahora no alcanzo a comprender por qué prefirió ignorar el llamado que le dirigimos (no se trataba de obtener una firma para un manifiesto más, como los que circulan cada semana), ni por qué su presencia en el Centro Georges Pompidou habría sido incompatible con el apoyo que Usted desea dar a la solidaridad que estamos brindando a los intelectuales independientes en un país en el que se encuentran en dificultades. [Durante nuestro último encuentro] este sentimiento de decepción me hizo emplear palabras desagradables que lamento [...] Sin embargo, el desacuerdo entre nosotros persiste. Sin buscar entablar una polémica, le doy mi punto de vista.¹⁹

Finalmente, el grupo encabezado por Lefort fue sensible al oportunismo y al narcisismo manifiestos en un personaje mediático como Bernard-Henry Levy, así como en Rushdie mismo. La historia remonta a 1993, cuando Salman Rushdie hizo dos viajes a Francia en los que entró en contacto con Jack Lang y Bernard-Henry Levy. En 1995, regresaría a París una vez más para participar en los encuentros organizados por sus editores, uno en el Centro Pompidou y otro en el Salon du Livre, así como para asistir a las entrevistas que el Comité había concertado con figuras políticas de alto nivel. Durante

¹⁹ Votre silence, en réponse à une invitation [...] du Comité de Défense de Salman Rushdie m'avait, il est vrai, choqué tout autant que la nouvelle de votre séjour en Iran. Encore maintenant, d'ailleurs, je ne comprends ni pourquoi vous avez préféré ignorer l'appel que nous vous adressions (il ne s'agissait pas d'obtenir une signature à quelque nouveau manifeste, comme il en circule toutes les semaines), ni pourquoi votre présence au Centre Georges Pompidou était incompatible avec le témoignage que vous souhaitez donner de notre solidarité à des intellectuels indépendants dans un pays où ils se trouvent en difficulté. Quoi qu'il en soit, ma déception m'a amené à employer des termes désagréables que je regrette [...] Cependant notre désaccord demeure. Sans la moindre intention polémique, je vous donne mon avis. Carta de Claude Lefort a Paul Ricoeur, París, 5 de abril 1995. Fondo Claude Lefort, CESPRA-EHESS.

este último viaje, el escritor relegaría al Comité a un segundo plano, atribuyendo a Jack Lang y a Bernard-Henry Levy el arduo trabajo de organización mediante el cual el Comité había logrado el apoyo de la Unión Europea. En su libro autobiográfico, Rushdie no menciona siquiera al grupo de intelectuales encabezados por Lefort.²⁰ Martine Poulain tiene duras y justas palabras para Salman Rushdie, Jack Lang y Bernard-Henry Levy, definiendo su actuación durante este episodio como una demostración de egocentrismo y una búsqueda vulgar de exposición mediática. Denuncia claramente el hecho de que en su afán protagonístico, Bernard-Henry Levy hubiera estado a punto de frustrar la llegada de Rushdie a Francia al alertar a los medios de comunicación la noche anterior a su llegada y sembrando la confusión durante la aparición de Rushdie en el Salon du Livre.²¹

A partir de 1996, la organización *Artículo 19* con base en Londres dio por terminado el trabajo de apoyo a Rushdie. Esta decisión coincidió con el momento en que la fuerza y el entusiasmo que animaron inicialmente al Comité en Francia habían decaído y que la relación entre Rushdie y el grupo de intelectuales encabezados por Lefort se había fracturado. En marzo de 1996, Lefort envió una carta personal a Salman Rushdie en la cual le transmite su decepción ante la actitud que había adoptado en relación al Comité francés. Explicita también que ni Martine Poulain ni Pierre Pachet, ni él mismo eran militantes profesionales o especialistas en obtener entrevistas con personajes políticos, a pesar de que durante el último año habían tenido que consagrar su tiempo a ello. Y finalmente, reitera por qué había creído importante encabezar la defensa de su causa, a pesar de que durante su visita a Francia hubiera ignorado los esfuerzos que el Comité había llevado a cabo:

Ni los amigos que menciono (Martine Poulain, Pierre Pachet), ni yo mismo, somos militantes, ni tampoco profesionales en la defensa de causas nobles. Estos (defensores) hacen falta, tengo simpatía por ellos (y) en diversas ocasiones he escrito a favor de una u otra de estas causas. Sin embargo, no estoy hecho para transmitir mensajes que recuerden sus obligaciones a los grandes personajes [...] Quiero persuadirme que estas ingratas iniciativas son necesarias. Es cierto que yo no las imaginaba cuando acepté presidir el Comité francés. Pensaba sólo en una cosa: tratar de sensibilizar a una parte de la opinión – aún restringida – acerca de los diferentes ángulos de la condena que pesaba sobre Usted y que tenía un carácter *único*. Es decir, había que denunciar la ofensiva de un gobierno terrorista en contra del autor de dos

²⁰ Véase, Salman Rushdie, *Op cit*, pp. 446-447.

²¹ Martine Poulain, *Op cit*.

grandes libros, la violación del derecho internacional y la amenaza lanzada sobre las democracias cuyos gobernantes eran incapaces de enfrentar; mostrar el peligro del integrismo, la gravedad de la intimidación hacia la población de origen musulmán en Francia; por último, mostrar que una novela, debido únicamente a las virtudes de la escritura literaria, podía tocar a todos aquellos que estaban concernidos por la libertad del individuo en el mundo moderno. Mi compromiso, creo, no ha sido en vano, ya que además de haberme confrontado a aquellos (los más peligrosos) que pregonan el relativismo cultural rehusándose a juzgar los “valores” de los iraníes, a través de mis escritos y de la discusión en reuniones públicas tuve la oportunidad de oponerme a algunos intelectuales pretenciosos y de inteligencia muy limitada que argumentaban que la literatura no tenía nada que ver con la política (¿no llegué incluso a escuchar el argumento de que en Francia el arte estaba igualmente amenazado por la censura?); o bien otros que declaraban lo contrario, es decir que cada individuo perseguido en el mundo requería del mismo tipo de apoyo - lo que la celebridad de Rushdie tendía a hacer olvidar. [...] Actualmente, comienzo a temer que nuestro Comité se convierta en un pequeño engranaje dentro de la correa de transmisión que ha sido puesta en marcha entre las organizaciones gubernamentales e intergubernamentales. Pero mayor, y de otra naturaleza, es mi temor de que Usted lo considere de esta manera. Mi intención es comunicárselo. Me parece escandaloso que Usted no haya tenido la idea de consagrarnos aunque fuera una hora de su tiempo durante su última visita a París. Era natural su preocupación por aparecer sobre todo como el autor de una nueva novela. Entendible, aunque no agradable, fue la decisión impuesta en Beaubourg por las Ediciones Plon y la Fnac de no abrir un espacio a nuestro Comité entre los invitados. Pero que en estas condiciones Usted nos ignorara, no es correcto. Desde hace un año, no lo olvide, hemos desplegado esfuerzos considerables y vencido fuertes oposiciones, para organizar los encuentros con los principales responsables políticos y obtener que su conferencia de prensa tuviera lugar en el recinto de la Asamblea Nacional. Si este fuera el caso, me parecería un poco triste que quedáramos remitidos al estatuto de intendentes.²²

²² « Ni les amis que j'évoque (Martine Poulain, Pierre Pachet), ni moi-même ne sommes des militants, ni

El carácter “único” que Lefort confirió a la causa de Rushdie reenvía a algunos puntos básicos que atraviesan su reflexión en torno a lo político. La debilidad de las democracias occidentales ante el desafío de cualquier forma de autoritarismo - en este caso el integristismo - que imponga límites a libertades básicas, como eran adherirse a una creencia religiosa o elegir una cultura de origen. La violación del derecho internacional por parte de un gobierno terrorista que amenazaba la vida de un gran escritor, por el hecho de serlo. El peligro del relativismo cultural en tanto que un obstáculo para situarse ante la violación de los derechos humanos. La revaloración de la escritura literaria como un elemento capaz de tocar a todos aquellos que estaban preocupados por la libertad del individuo en el mundo moderno. Martine Poulain observa que la historia de los siguientes veinte años mostraría la justeza de estas convicciones.

d'ailleurs, des professionnels de la défense des nobles causes. Il en faut, j'ai pour eux de la sympathie. À plusieurs reprises, j'ai écrit pour soutenir telle ou telle de ces causes. Mais je ne suis pas fait pour porter des messages aux grands de ce monde, qui les rappellent à leur devoir. [...] Je veux me persuader encore que ces ingrates démarches sont nécessaires. C'est vrai, je ne les imaginai pas quand j'ai accepté de présider le Comité français. Je ne pensais qu'à une chose: tenter de rendre sensible une partie de l'opinion – fut-elle fort restreinte – aux différents aspects de la condamnation qui vous frappait et lui donnait un caractère *unique*. C'est-à-dire: dénoncer l'offensive menée par un gouvernement terroriste contre l'auteur de deux grands livres, la violation du droit international et le défi lancé aux démocraties que leurs gouvernements étaient incapables de relever; faire mesurer le péril de l'intégrisme, l'ampleur de l'intimidation à l'égard des populations d'origine musulmane en France; enfin, montrer comment un roman, par les seules vertus de l'écriture littéraire, pouvait toucher aux du doute et de la liberté de l'individu dans le monde moderne. Mon engagement, je crois, n'a pas été vain, car, tandis que je me suis heurté à ceux (les plus dangereux) qui patagent dans la vase du relativisme culturel et se refusent à juger des “valeurs” propres aux Iraniens, j'ai eu l'occasion, par l'écrit et par la parole dans les réunions publiques de m'opposer à quelques intellectuels prétentieux et d'intelligence bornée qui clamaient que la littérature n'avait rien à voir avec la politique (n'ai-je pas entendu aussi que l'art était menacé en France par la censure?) ou bien à d'autres qui déclaraient, à l'inverse, que chaque individu persécuté dans le monde requerrait une même solidarité – ce que la notoriété de Rushdie tendait à faire oublier. A présent, je commence à craindre que notre Comité ne devienne un petit rouage dans le système de courroie de transmission engrené sur les organisations gouvernementales et intergouvernementales. Mais plus grande, et d'un autre caractère, est ma crainte que vous ne nous considériez comme tel. Je vous en fais franchement part. Il m'a semblé choquant que vous n'ayiez pas eu l'idée de nous consacrer, ne fut-ce qu'une heure de votre temps, lors de votre dernier séjour à Paris. Naturel était votre souci d'apparaître avant tout comme l'auteur d'un nouveau roman. Intelligible, sinon agreable, fut la décision imposée à Beaubourg par des Editions Plon et la Fnac de ne pas faire place à notre Comité parmi les invitants. Mais, que vous même vous nous ignoriez, en la circonstance, n'est pas bien. Il y a un an, ne l'oubliez pas, nous avons déployé des efforts considérables, et du vaincre des réticences tenaces jusqu'au dernier moment, pour vous faire rencontrer les principaux responsables politiques et obtenir que votre conférence de presse ait lieu dans l'enceinte de l'Assemblée Nationale. Je trouverais un peu triste, si c'était le cas, que vous nous assigniez au statut de l'intendance”. Carta de Claude Lefort a Salman Rushdie, Paris, 5 de marzo de 1996. Fondo Claude Lefort, CESPRA-EHESS.

5. Comentario final

Reflexionando en forma retrospectiva, Pierre Pachet escribió que, más allá de los logros o de los fracasos manifiestos en el corto plazo, experiencias como la formación del Comité Rushdie despertaron en algunos de los participantes en éste un auténtico deseo por aprender y descubrir la vida pública en tanto que un espacio de deliberación cuyos secretos se revelaban al intervenir sobre ellos.²³ Desde esta perspectiva, no importa si la ceguera de Rushdie obedeció a una sobre-exposición en los medios de comunicación o al hecho de que al convertirse en una figura pública desarrolló una forma de narcisismo. Lo que interesa resaltar en relación a la participación de Lefort en el Comité de defensa al escritor es que ni el egocentrismo de Bernard-Henry Levy ni el de Rushdie mismo, invalidaron la reflexión sobre temas cruciales que elaboró a partir de esta experiencia. Su intervención en el caso Rushdie puede, en efecto, entenderse como un momento privilegiado que le permitió ampliar los límites de su pensamiento en torno a lo político.

Recuperar la perspectiva de Lefort en el sentido de entrelazar la intervención política a una reflexión sobre lo político y las desviaciones de la democracia es una tarea urgente en países como México, en donde la multiplicación de fenómenos de violencia, corrupción y crueldad requiere de una nueva mirada crítica sobre el presente que rebase su mero registro.

Referências bibliográficas

Fondo Claude Lefort, CESPRA-EHESS.

LEFORT, Claude. “Humanisme et antihumanisme: hommage a Salman Rushdie”, In: *Revue européenne des sciences sociales*, tomo XXIX, n. 89. Droz, Genève, 1991.

_____. “Pour Rushdie, écrivain”, *Libération*, 17 de junio de 1993. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Belin, Paris, 2007, pp. 711-714.

_____. “Le relativisme déchaîne l’imbécilité”, In: *Le Quotidien de Paris*, Paris, 4 de febrero de 1992.

²³ Pierre Pachet, *Op cit*, p.137.

LEFORT, C. *Ecrire à l'épreuve du politique*. Paris, Calmann-Lévy, 1992.

PACHET, Pierre. "Les comités de défense, l'opinion et les médias". *Raison et conviction de l'engagement* (ed. Michel Wieviorka). Éditions Textuel, Paris, 1998. pp. 111-137.

RUSHDIE, Salman. *Joseph Anton. A Memoir*. Vintage Books, London, 2013.

CLAUDE LEFORT Y LOS REGÍMENES DE LA POLÍTICA EN LAS AMÉRICAS¹

Martín Plot²

Abstract: Since the transitions to democracy of the eighties, two trends of post-Marxist thought had dominated the debates in the region. On the one hand, that of a reading of Gramsci that was split between a more conventional, social-democratic version and a poststructuralist, self-proclaimed radical one. On the other hand, there was also a quite influential trend: a phenomenological one that relied on the anti-totalitarian theorizations of authors such as Hannah Arendt and Claude Lefort. The fellow travelling of these two parallel theoretical and political projects came to an end, however, with the Schmittian turn given by some of the authors associated to the label of radical democracy. This paper will conclude with a critique of this “turn”. Before that, however, a summary and reformulation of Claude Lefort’s notions of forms of society and regimes will be offered as a general framework for the reconsideration of these debates.

Keywords: Claude Lefort – post-Marxism – Carl Schmitt – democracy.

Introducción

Comenzaré simplemente asumiendo que el entrelazamiento de los procesos de transición a la democracia en América Latina con el abandono del horizonte de la violencia revolucionaria en la izquierda política fue de una relevancia difícil de equiparar por otros factores que, de todos modos, también contribuyeron a la estabilización de la vida política democrática en la región. Durante ese período, dos tradiciones de pensamiento *post-marxista* dominaron el giro democrático de la izquierda tanto teórica como política. Por un lado, la de un gramscianismo, que, a su vez, se caracterizaba por tener dos vertientes: una encabezada por la reformulación post-estructuralista que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe hicieron del pensamiento de Gramsci en *Hegemonía y estrategia socialista* y otra, más dispersa, de intelectuales y actores políticos que abrazaban decididamente la historia y el proyecto de la socialdemocracia europea. Por otro lado, también tuvo fuerte impacto en la región el pensamiento fenomenológico o post-fenomenológico, en el que autores como Hannah

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Investigador independiente del Conicet y Profesor titular del Idaes-UNSAM.

Arendt o Claude Lefort, críticos centrales del totalitarismo, incluso en sus vertientes “izquierdistas”, contribuyeron a la reformulación del proyecto democrático, haciéndolo esta vez en un abierto rechazo de la tradición revolucionaria leninista o foquista, sin por ello abandonar las aspiraciones igualitarias del pensamiento tradicionalmente definido como emancipatorio. Autores como Norbert Lechner en Chile, e investigadores como Isidoro Cheresky o Claudia Hilb en Argentina, formaron y forman parte de este linaje.

Ambas tradiciones, globalmente identificadas con lo que dio en llamarse “democracia radical”, coexistieron como compañeras de ruta por un largo tiempo. Este paralelismo de proyectos comenzó a resquebrajarse, de todos modos, con el giro schmittiano dado por parte de los autores de la democracia radical durante la última década. Propondré un esbozo de crítica a este giro decisionista o voluntarista de algunos autores y actores de la izquierda latinoamericana al final de este trabajo. Pero para llegar a ello, primero articularé brevemente el estilo de análisis que creo es más característico de la tradición fenomenológica o post-fenomenológica del pensamiento de la izquierda democrática. Una vez ofrecida esta mirada de lo que considero uno de los mayores legados de Claude Lefort, sintetizaré de forma breve y esquemática una reformulación (que ya he desarrollado más extensamente en otros trabajos) de la noción lefortiana de formas de sociedad — reformulación que creo permite reactivar el carácter crítico y analítico presente en la obra de Lefort. Finalmente, cerraré el texto con la mencionada observación acerca del giro decisionista de ciertas izquierdas latinoamericanas.

Una fenomenología de la democracia

Lefort solía referirse a Alexis de Tocqueville como un fenomenólogo de la democracia, como alguien que realiza “cortes” en la carne de lo social — pero que, a diferencia de los que piensan que un “cuerpo político”, una sociedad dada, puede simplemente diseccionarse para conocerla por partes, digamos, sin correr el riesgo de su desmembramiento y por lo tanto de la destrucción de aquello que estamos tratando de comprender, nunca olvidaba que, precisamente en su ser carne, en las sociedades “todo está articulado con todo” y, además, se encuentra en permanente mutación. Desde esta perspectiva, el estudio de formas políticas — nuevas o viejas — supone un constante esfuerzo perceptual e interpretativo que consiste en prestar atención a la aparición de lo nuevo, o de aquellos ordenamientos y a veces aparentemente leves alteraciones que parecen estar esbozando la configuración de algo nuevo.

Una de las formas más notorias en las que una perspectiva fenomenológica o post-fenomenológica como la de Lefort permite reconocer nuevas dinámicas e interrelaciones en la vida pública contemporánea es aquella que logra ofrecer una superación y articulación de la dicotomía espacio público (asociado en algunas tradiciones exclusivamente a los

discursos y acciones de la sociedad civil — algo de lo que Lefort fue explícitamente crítico, pero un poco al pasar) y espacio público-político (relacionado usualmente con “públicos fuertes” como el parlamento o las cortes y con la sociedad política en general). Así, para un estudio fenomenológico de la política, en la relación entre las dinámicas espontáneas y “anárquicas” de la sociedad civil y las formas más institucionalizadas de la sociedad política no hay ruptura sino continuidad y alimentación mutua.

En este contexto, puede decirse, por ejemplo, que el concepto de “influencia” que Jürgen Habermas usó para referirse a la relación entre espacio público e instituciones políticas representativas, ya no describe correctamente (si es que alguna vez lo hizo) la relación entre la formación de opiniones y juicios y su relación con el sistema representativo — el uso que Habermas hizo del término se encuentra excesivamente inspirado en una concepción de exterioridad mutua entre sociedad civil y sociedad política. Una fenomenología política de inspiración lefortiana, por el contrario, se plantea una imbricación entre ambas, una dinámica en la que ni los actores de la sociedad civil ni los actores políticos clásicos son vistos como encarnando positivamente determinadas lógicas de acción — para decirlo en lenguaje habermasiano: rechazando el prejuicio conceptual que supondría que los primeros deberían involucrarse exclusivamente en lógicas de acción comunicativa, mientras que los últimos podrían legítimamente reducir el horizonte de su acción a la lógica instrumental. Es decir, para la perspectiva fenomenológica, tanto el espacio público de la sociedad civil como el espacio público-político participan de la totalidad de la vida instituyente de las democracias contemporáneas — tanto de la “actividad” de la acción y la enunciación como de la “pasividad” de la percepción y el juicio, configurando así una dinámica de *acciones percipientes* y de *percepción activa* cuyos significados son múltiples y abiertos.

Acabo de decir “vida instituyente” y lo hice adrede, para así poder insertar aquí una intervención acerca del uso de una categoría clave en Lefort y en su maestro y amigo Maurice Merleau-Ponty. *La institución, la pasividad* y *Las aventuras de la dialéctica* fueron el par de trabajos, contemporáneos entre sí, — una el dictado de un curso y la otra una intervención teórico-política en el debate de su tiempo — de Merleau-Ponty en los que este desplegó una crítica — a la que se le trató de dar una formulación filosófica — del voluntarismo decisionista en que había devenido el Marxismo revolucionario luego del fracaso de la ineluctabilidad histórica formulada por las versiones “objetivistas” de la dialéctica. En esta crítica Merleau-Ponty formuló la matriz del lenguaje de “lo instituyente” y “lo instituido” que luego sería desarrollado en direcciones diferentes por Lefort y Cornelius Castoriadis.

El modo en que esto se inserta aquí en realidad viene de un intercambio una vez establecido con Lucas Martin,³ al recordar éste una lectura reciente en la que un intérprete de Lefort sostenía que sus nociones de “la política” y “lo político” podían equipararse a las dimensiones “constituida” y “constituyente” de la vida política respectivamente. Lucas Martin se preguntaba cómo podía ser que Lefort mismo, conocedor sin duda del lenguaje del poder constituyente y poder constituido de la tradición revolucionaria francesa, no hubiese él mismo hecho tal conexión. La razón, en mi opinión, se debe precisamente a que el pensamiento de Lefort es profundamente deudor de la doble crítica merleau-pontyana tanto de las ambiciones constituyentes, *ex nihilo* de la imaginación revolucionaria como de la visión institucionalista liberal/conservadora que ve en lo constituido — las constituciones, las leyes, los poderes del estado — la capacidad de “contener la vida política”⁴; que quiere decir la capacidad de dar cuenta de ella acabadamente y sin excesos, de tal modo que no hubiera excepciones, imprevistos o acciones extra-institucionales que deban ser contemplados o incluso tolerados.

La fenomenología política democrática, generadora de esta doble complicación — la de considerar tanto a las instituciones como flexibles y en mutación como a las acciones deudoras de una sensibilidad por lo dado — está inspirada en una perspectiva que reacciona a la multidimensionalidad de los fenómenos y los acontecimientos políticos — esto es, al hecho de que éstos no tienen un único sentido, o un sentido que los agote en su capacidad generadora de sentidos. Esta multidimensionalidad de los fenómenos políticos proviene, en parte, de su aparecer — que es su ser — en un espacio multiperspectivo. Y esta perspectiva interpretativa no supone de ninguna manera el renunciar al ejercicio del juicio o la adopción de una actitud relativista. Muy por el contrario, esta fenomenología política nos obliga a agudizar nuestra atención, a esforzarnos por ampliar nuestra mirada, a “ir de visita” (como diría Arendt, en diálogo con Kant) al lugar de otras perspectivas y de otras opiniones, para así poder ofrecer una visión de conjunto — visión que de todos modos no ignora la existencia de puntos ciegos que nos obligan a nunca dejar de estar atentos a la aparición de lo nuevo, o de nuevas dimensiones de aquello que creíamos haber comprendido.

La fenomenología política de inspiración lefortiana nos invita, así, a ser sensibles a las mutaciones de la democracia contemporánea, como diría Isidoro Cheresky en un texto ya citado, a ir más allá de las quejas o celebraciones de la crisis de la representación política para preguntarnos por los sentidos abiertos por las lógicas de auto-representación y de

³ En respuesta a un muy interesante planteo hecho por Enrique Peruzzotti (en un artículo inédito que será parte de un volumen especial de la revista *Constellations*), en el que las versiones republicana/liberal y populista de la democracia propone sean vistas como posiciones que enfatizan, alternativamente, la dimensión *constituida* o *constituyente* de la vida política.

⁴ Isidoro Cheresky, *El nuevo rostro de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2015. P. 81.

relevancia continua de los estados de opinión. Esto abre las puertas, de todos modos, a la posibilidad de que las mutaciones que tengan y tienen lugar no sean, siempre y necesariamente, “mutaciones de la democracia”, sino que nos obliguen a mantenernos atentos a la forma política general, a la *gestalt* que organiza y establece la matriz general de la vida colectiva; y, eventualmente, a la posibilidad de que ésta, bajo ciertas circunstancias, deje de ser democrática — y creo que hay suficiente prueba de que las transformaciones ocurridas en Estados Unidos, por ejemplo, a partir del 11 de septiembre de 2001 abrieron nuevos interrogantes que bien pueden ser aquellos de la mutación de la forma democrática misma.

Es precisamente con relación a la posibilidad de capturar con precisión las transformaciones ocurridas luego del 11 de septiembre de 2001 que percibí la necesidad de reelaborar ciertas nociones del pensamiento de Lefort. En particular, lo que provocó en mí perplejidad fue la obvia tensión que existía durante los años de la administración Bush (pero también durante Obama, y por supuesto mucho más hoy, bajo la presidencia de Donald Trump) entre la relevancia que adquiría la descripción lefortiana de la democracia y su crítica al totalitarismo y la incapacidad de aplicar sus categorías para la descripción de aquello que aparecía — definitivamente la sociedad norteamericana no estaba deviniendo “totalitaria” pero, ¿era todavía plenamente democrática en el sentido de Lefort?

En particular, lo que provocaba — y provoca — perplejidad es la manera en la que en cuatro de las dimensiones centrales de la descripción fenomenológica que Lefort ofrece de lo que llamaba forma de sociedad democrática los Estados Unidos parecían y parecerían estar implosionando: 1) cada vez más, la sociedad norteamericana y sus principales actores políticos parecen decididos a ya no tolerar una imagen de la sociedad como dividida, lo que los llevaba y lleva a mostrar una creciente fascinación con la idea del Pueblo-Uno, hoy bajo la candidatura primero y la presidencia luego de Donald Trump, decididamente materializadas en un Pueblo-Uno identitariamente asociado a una percepción etnonacionalista del “cuerpo social”; 2) el lugar del poder parece estar siendo re-ocupado y re-encarnado como consecuencia de la reconquista plutocrática de la totalidad del proceso político y de los mecanismos estatales; 3) el hecho de que, como insistía Dick Cheney con frecuencia, “el 11 de septiembre lo había cambiado todo”, significaba y significa que los Estados Unidos han caído presos de la fantasía de la seguridad total, de una certeza de seguridad que empuja a la sociedad a un creciente rechazo a la incertidumbre democrática y en la dirección de una legitimación de la desaparición de personas, la tortura y, más recientemente, el asesinato estatal global mediante el uso de drones o misiles como políticas públicas que llegaron para quedarse; y, finalmente, 4) que la ya mencionada atracción por la idea del Pueblo-Uno también se manifiesta (como puede verse con la fascinación el movimiento encabezado por Donald Trump en el Partido Republicana) en la obsesión con la necesidad de “purgar” a los inmigrantes sin papeles (fundamentalmente a los

latinoamericanos, y estamos hablando de cerca de 12 millones de personas...) de una noción orgánica de “cuerpo político” racializada y xenófoba.

El hecho de que todo esto está ocurriendo, pero que de todos modos sigue pareciendo imposible, o al menos no suficientemente preciso, usar la tipología de formas de sociedad lefortiana — ¿está Estados Unidos convirtiéndose en un régimen teológico-político? ¿en uno totalitario? Es todavía difícil encontrar en estas categorías el vocabulario adecuado para comprender lo que aparece — me llevó a la siguiente sugerencia con respecto a su noción de regímenes políticos.

Una tipología de regímenes políticos

Pasaré ahora a la formulación de esta lectura correctiva de la tipología de formas de sociedad ofrecida por Lefort. Para plantear esta lectura modificada, me serviré de algunos aspectos propios de los pensamientos de Jacques Rancière y Maurice Merleau-Ponty. Esta modificación-alteración me permitirá luego concebir uno de los sentidos que Lefort da a las formas de sociedad teológico-política, democrático-moderna y totalitaria en términos de regímenes de prácticas e instituciones, posiciones sociales y horizontes interpretativos, sucesivamente disponibles, sucesivamente advenidos y sedimentados, capaces de ser eventualmente, pero también contingentemente, reactivados. En una entrevista realizada para la edición en inglés de su *Le partage du sensible*, Rancière, hablando de sus regímenes estéticos, planteó lo siguiente:

La visibilidad de una forma de expresión como forma artística depende de un régimen de percepción e inteligibilidad históricamente constituido. Esto no quiere decir que ésta deviene invisible con la emergencia de un nuevo régimen... Enunciaciones o formas de expresión indudablemente dependen de sistemas de posibilidades históricamente constituidos que determinan formas de visibilidad o criterios de evaluación, pero esto no quiere decir que uno salta de un sistema a otro de tal modo que la posibilidad de un nuevo sistema coincide con la imposibilidad del sistema anterior, de modo que, el régimen estético del arte, por ejemplo, es un sistema de posibilidades que es constituido históricamente pero que no logra abolir al régimen representativo, que era previamente el dominante. En cierto punto del

tiempo, varios regímenes coexisten y se entrelazan en las obras mismas.⁵

Para comprender la forma en la que el pensamiento de Lefort se entrelaza con esta concepción estético-política es necesario aludir brevemente al origen merleau-pontiano de la obra del primero. Sintéticamente, podría decirse que el trabajo filosófico de Merleau-Ponty se desarrolló a lo largo del desplazamiento de la noción de sujeto encarnado a la de elemento general, de la idea de cuerpo a la idea de carne.⁶ Este último concepto, entendido como elemento en el sentido que los griegos daban al término – tierra, fuego, aire – supone que la carne es aquel elemento que no llegó a ser completamente teorizado por la tradición occidental. En este contexto, el pensamiento lefortiano asumió, siguiendo a Merleau-Ponty, que la carne es no sólo el elemento del que están hechos los cuerpos individuales, tanto humanos como animales, sino también aquel del que está hecha la inter-corporalidad de la vida colectiva. Así es como nace, tanto en Merleau-Ponty como en Lefort, la idea de la “carne de lo social”, de la sociedad como elemento. Y, como es evidente, no hay elemento que exista sin forma. Nada que sea a la manera de la carne puede serlo careciendo de toda configuración; como nada es meramente a la manera de la tierra, el fuego o el aire. Las formas políticas en Lefort – las formas de sociedad – son concepciones generales de estilos de configuración de la sociedad.

En este marco, la forma teológico-política es aquella que asume que la configuración de la carne de lo social se da a través de una fuente trascendente, divina, extra-social, y de su representante terrenal en la figura del rey. A la inversa, la forma que yo llamaré epistémico-política – pero que Lefort llamó totalitaria – ya no concibe la configuración de lo social como trascendente sino, por el contrario, como resultado de una inmanencia radical; como resultado de la localización de un punto de vista interior a la sociedad que es capaz de convertir a la misma en transparente ante sí; como resultado de lograr una reversibilidad total entre la sociedad como vidente y la sociedad como visible. La forma que propongo llamar estético-política, finalmente, asume el fracaso en última instancia de la reversibilidad de lo social – la carne de lo social, como toda carne, es tanto vidente como visible, pero a pesar de ser vidente-visible no logra nunca una reconciliación absoluta de esta bi-dimensionalidad. A partir de este punto de partida, Lefort ofreció una interpretación a la vez histórica y filosófica de las tres formas de sociedad arriba mencionadas, todas ellas articuladas cronológica, pero sobre todo genealógicamente, a partir del modelo cristológico de la pre-modernidad europea, pasando por la moderna

⁵ Jacques Rancière. *The Politics of Aesthetics*. New York: Continuum, 2006, p. 50. La traducción es mía. La versión francesa es Jacques Rancière. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000.

⁶ Ver, en particular, Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

disolución de las marcas de certidumbre y finalmente inaugurando la reacción totalitaria ante ellas.

Se me perdonará lo sintético de esta génesis y descripción del modelo lefortiano, pero querría pasar rápidamente a la identificación de una sutil pero, quizás, importante limitación que quiero atribuir a este modelo: esta limitación está asociada a su teorización de tales formas políticas como cuasi-totalidades gestálticas mutuamente excluyentes. Sin pretender negar la existencia de configuraciones o constelaciones identificables de prácticas e instituciones, articulaciones de relaciones sociales y principios generativos dominantes de la vida colectiva, configuraciones que, en efecto, hacen primar ciertas prácticas por sobre otras, ciertas instituciones por sobre otras, etc., querría sugerir, como anticipé, que los regímenes lefortianos deberían más bien verse a la manera de los regímenes estéticos rancierianos, es decir, como conjuntos de visibilidades e invisibilidades, de diferentes principios generativos, sobreimpuestos y en competencia los unos con los otros. Así, el modelo lefortiano modificado nos ofrecería una tipología de horizontes de configuración de la vida colectiva, de regímenes de visibilidades e invisibilidades, de lo pensable e impensable, pero en el sentido rancieriano de los regímenes estéticos, también tripartito: 1) el régimen teológico-político, 2) el estético-político, y 3) el epistemológico-político.

De todas maneras, mientras que propongo cambiar el sentido de la noción de *regímenes* para así permitirles a éstos permanecer en conflicto y coexistencia los unos con los otros en todo tiempo y lugar, también sugiero preservar la idea de *formas de sociedad* tal como Lefort la concibió. De este modo, al separar el uso indistinto de las nociones de “régimen” y “forma de sociedad” en dos categorías diferentes se habilita la posibilidad de comprender dos dimensiones diferenciables de la vida colectiva. Por un lado, se permite así la identificación de una situación aparentemente paradójica de constelaciones de prácticas, instituciones y posiciones sociales, de visibilidades e invisibilidades, de formas de delimitación de lo pensable y lo impensable, contemporáneas y en conflicto las unas con las otras. Por otro lado, se propone la preservación del poder iluminador de la noción de formas de sociedad, noción que nos permite seguir siendo capaces de, a su vez, identificar regularidades en esta coexistencia y conflicto de regímenes, regularidades que se constituyen en regímenes dominantes durante determinados períodos históricos y en determinados espacios sociales.

Permítanme dar un par de ejemplos: La alianza del catolicismo y la oposición democrática en contra de los regímenes comunistas de Europa del Este podría describirse como una alianza anti-epistémica. La del cristianismo político y las epistemologías políticas del estado mínimo en el Partido Republicano de los Estados Unidos de hoy, al igual que la misma alianza en los terrorismos de estado del Cono Sur de ayer, como alianzas teológico y epistémico-políticas contra la pluralidad del régimen estético de la política. Las teologías y las epistemologías políticas son diametralmente opuestas porque surgen de posturas

mutuamente incompatibles, inspiradas en justificaciones divinas o científico-filosóficas del monopolio de la determinación de lo pensable e impensable, de lo visible y lo invisible; en la práctica, de todos modos, comparten su carácter anti-estético — es decir, anti-pluralista.

Para resumir entonces:

El régimen teológico de la política funda sus pretensiones de legitimidad en una fuente externa, constituyente de unidad de lo social o del pueblo. De este modo, el régimen teológico-político no necesita ser propiamente teológico, simplemente requiere de la fascinación con el gesto de la encarnación, necesitar estar cautivado por la posibilidad de que el enigma de la voluntad divina o del pueblo pueda de algún modo ser materializado y representado plenamente en el corazón de la sociedad.

El régimen epistémico de la política, por otro lado, niega la existencia de dicha fuente externa, constituyente, de la sociedad y por lo tanto supone que ésta es orgánica y transparente ante sí misma — por supuesto, si no le permitimos a la contingencia y la polifonía de la política democrática bañar de opacidad a lo social — y, por lo tanto, espontáneamente organizada si los procesos que son sabidos como centrales a dicho organismo social no son molestados u obstaculizados por elementos “externos” a su funcionamiento.

Estos regímenes antagónicos de la política — el teológico y el epistémico — suelen enfrentarse fuertemente; pero esto no siempre ocurre, ya que tampoco es inusual para ellos encontrar un suelo común en su rechazo a un tercer régimen, uno que es visto desde estas perspectivas como inaceptablemente ambivalente y desestabilizador: el régimen estético de la política.

El régimen estético de la política, finalmente, es el horizonte de configuración de la vida colectiva cuyo gesto central es el de la institucionalización de la indeterminación — esto es, la institucionalización de la aceptación abierta y pluriperspectiva de que no hay decisión final ni solución definitiva al enigma de la vida social.

Instituciones características de los regímenes teológicos y epistémicos de la política son, por ejemplo, la pena de muerte y la doctrina de la guerra preventiva (la guerra agresiva u ofensiva). Instituciones características del régimen estético-político, por otro lado, son las elecciones competitivas, la presunción de inocencia y, por supuesto, la prohibición de la guerra ofensiva y la pena de muerte.

Verdad deseada

Como anticipé más arriba al indicar el origen merleau-pontyano del pensamiento de Lefort, querría recordar que fue precisamente Merleau-Ponty quién con más claridad y más tempranamente se avocó a la interrogación del carácter estético de la política. Para sugerir ciertos peligros que, lamentablemente, dominan hoy la vida política latinoamericana,

permítaseme entonces cerrar revisitando brevemente el modo en que Merleau-Ponty capturó el momento en que las bases epistémicas del comunismo eran reemplazadas por el decisionismo voluntarista de lo que en ese momento este autor describió como el “ultra-bolchevismo” sartreano.⁷

El fracaso de la dialéctica, que Merleau-Ponty en ese momento asumió como un hecho, era el fracaso del punto de vista epistémico-político del marxismo, su pretensión de surgir del conocimiento más completo y profundo de lo social y de su devenir histórico. Este punto de partida también era el de Sartre. El problema no provenía entonces del diagnóstico de la crisis de la dialéctica sino de la frustración cuasi-religiosa con la que Sartre respondió a la misma – y de lo que éste hizo con ella, que para Merleau-Ponty no fue más que reemplazar la espontaneidad histórica del proletariado como sujeto cognoscible por la filosofía y la ciencia del marxismo con la voluntad decisionista del partido que lo constituye radicalmente al decir representarlo. Para Merleau-Ponty, el paso del saber a la voluntad, de la razón a la decisión, no fue más que un giro idealista ante el fracaso del “realismo” materialista del Marxismo. Fue el paso, en definitiva, de una postura epistémico-política a una teológico-política – y lo que Merleau-Ponty opuso a ambas fue una mirada decididamente estético-política.

En la obra de Merleau-Ponty, tan influyente en Lefort, puede encontrarse – muy claramente formulada – una teoría de la acción que no es ni decisionista ni racionalista. Lo que se lee en *Las aventuras de la dialéctica* en particular es, además de una teoría estético-política de la acción, el esbozo de un régimen particular de configuración de la vida colectiva que acoge la pluralidad y la autonomía; o, como él decía, la oposición y la libertad. ¿Sabíamos ya cuál era ese régimen? Solo provisionalmente. Sabíamos, de todos modos, cuáles no lo eran: el capitalismo como sistema de explotación económica y el comunismo como sistema de dominación política.

Para Merleau-Ponty, la hipótesis más promisorio para la formulación positiva del régimen deseado partía de la posibilidad de desvincular a la democracia como régimen político en el sentido de horizonte – y que él llamaba democracia parlamentaria, para subrayar su carácter pluralista – de aquellas asociaciones dogmáticas que pretenden reducirla, por un lado, a mero instrumento político de la burguesía – algo que hacen tanto Schmitt como los diversos marxismos – o, por el otro, a mero estadio táctico en la lucha de clases cuando todavía las relaciones de fuerzas no permiten la instauración de la dictadura del proletariado. Del *impasse* irrecuperable al que había llegado la dialéctica objetiva, Merleau-Ponty sugirió entonces que Sartre forzaba la salida hacia un voluntarismo decisionista constituyente – en el sentido planteado más arriba, en oposición a “instituyente” – que retenía la *idea*, pero disociada de la praxis dialéctica, de un proletariado

⁷ Ver Maurice Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000, pp. 135-280.

y sus representantes como capaces de construir una sociedad sin clases. Ante esta salida voluntarista, Merleau-Ponty, mucho más modestamente, sugirió que el único punto de partida aceptable era el de un régimen que acogiese la oposición – la verdad sobre-reflexiva, en sus palabras de *Lo visible y lo invisible* – y la libertad – una dialéctica circular, sin *telos*, una hiperdialéctica, en sus palabras también de *Lo visible y lo invisible*. Y para él, el único régimen de este tipo del que teníamos conocimiento, al momento en que se propuso “hablar filosóficamente de política”,⁸ fue lo que llamó democracia parlamentaria. Diagnóstico que llevó a Merleau-Ponty a formular su idea de política y de acción:

Si hay acción, es necesario evocar información, hechos, una discusión [...] argumentos, una preferencia dada a esto por sobre aquello, en breve, lo probable, lo cual Sartre no puede ver, porque él lo ve como un racionalista y le parece una disminución de nuestra certeza. [Pero] lo probable es otro nombre de lo real, es la modalidad de lo que existe [...]. No hay acción digna del nombre que sea “acción pura”. La acción pura, el partido “unánime”, son la acción y el partido vistos desde el exterior... La acción pura, llevada al límite, es el suicidio o la muerte.⁹

En la mirada estético-política de Merleau-Ponty, la acción nunca es “pura” — nunca es constituyente — el devenir político nunca se acerca, ni siquiera mínimamente, al fin de la historia; ni puede introducir en la realidad un orden apasionadamente deseado o filosóficamente imaginado que no surja del conflicto de opiniones y de fuerzas, de tradiciones y de expresiones creadoras, de estructuras y de prácticas al interior de la carne de lo social que se propone transformar. No hay respuesta a la pregunta sobre qué viene de las cosas y qué de la acción, sobre qué estaba ya allí y qué es novedad pura. Nuestra única certeza es que ningún extremo de la ecuación existe sin el otro.

En el horizonte de configuración de la vida colectiva que llamo régimen estético-político, esta irreductibilidad del carácter entrelazado de las dimensiones instituyentes e instituidas de la vida social se extiende a las cuestiones del poder y la representación, y a las del sentido de la definición misma del pueblo o de sus actores colectivos. En los regímenes epistémicos y teológicos de la política, por otro lado, “el saber teórico que solo el partido posee” en el primero, o el “no-saber absoluto” del voluntarismo del segundo, llevan

⁸ Merleau-Ponty comienza *Les aventures de la dialectique* diciendo: “Para tratar los problemas que tocamos aquí hace falta una filosofía de la historia y del espíritu. Pero sería hacer uso de un falso rigor pretender contar con principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política. Ante la exigencia de los acontecimientos reconocemos aquello que nos resulta inaceptable y es esta experiencia interpretada la que deviene filosofía”. *Ibid.*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, pp. 164-6.

consigo la tentación de la acción pura – y, como dice Merleau-Ponty: cuando “los hombres desean crear cosas *ex nihilo*, allí es cuando lo sobrenatural reaparece”.¹⁰

Es verdad que Merleau-Ponty no investigó explícitamente las implicancias notoriamente schmitteanas del ultradecisionismo sartreano. Lo que sí hizo, de todos modos, fue comprender cabalmente en su momento de origen las consecuencias teológico-políticas de un marxismo al que la contingencia obligó a abandonar el postulado epistémico de un conocimiento objetivo total, sin por esa razón posponer el deseo de convertir en realidad su “verdad” filosófica. Pero “la certeza de ser el portador de la verdad es vertiginosa [y éstos] son los frutos envenenados de la *verdad deseada*: ella autoriza a avanzar contra todas las apariencias; ella es, en sí misma, locura”.¹¹

Para concluir, permítaseme indicar que es a la manera de la verdad deseada que reaparece en nuestros días una de las formas más comunes del régimen teológico de la política: el populismo. Esta respuesta reacciona tanto al colapso del despliegue objetivo de la historia postulado por la epistemología política del marxismo como a la crisis de las oligarquías neoliberales a escala global del siglo XXI. Las otras versiones de teologías políticas contemporáneas son ya más convencionales, por supuesto: la persistencia y recurrencia de las teologías políticas cristianas en occidente, y las múltiples teologías políticas no-secularizadas de la escena global.

La verdad deseada del voluntarismo postmarxista que encarnó primero Sartre, quiero concluir, se convirtió en dominante en la política revolucionaria latinoamericana que siguió al éxito de la revolución cubana: la izquierda abandonó la narrativa epistemocéntrica y alternó de allí en más entre una teología política secularizada de la violencia revolucionaria – bajo la forma del foquismo o el guevarismo – y una teología política secularizada de la voluntad popular soberana – la izquierda populista. Por supuesto que éstas no fueron las únicas respuestas al colapso de la epistemología política del marxismo. Muy por el contrario, la principal alternativa surgida fue aquella que puede intuirse tanto en el “hablar filosóficamente de política” del propio Merleau-Ponty como en la inauguración de la izquierda democrática a las que me referí en el primer apartado — tanto la post-estructuralista gramsciana como la fenomenológica, ambas estético-políticas.

De todos modos, la verdad deseada, la acción voluntarista, cuando todavía entra en competencia conflictiva con la hegemonía del régimen estético de la política, tiende a convertirse, como decía Merleau-Ponty, en suicida o asesina – tanto metafórica como literalmente. Literalmente, en la forma de una violencia política que busca imponer a sangre y fuego su verdad filosófica. Metafóricamente, a la manera de actores políticos cuyas

¹⁰ *Ibid.*, pp. 211.

¹¹ *Ibid.*, p. 182-3.

acciones voluntaristas generan las condiciones para su propia extinción y/o buscan demasiado proactivamente la de sus adversarios.

Es más bien en su forma metafórica que la verdad deseada aparece ante nuestros ojos en algunas prácticas y discursos de la izquierda latinoamericana de hoy — pero lo hacen en una región mayormente hegemonizada por el régimen estético de la política, es decir, por un horizonte de configuración de la vida colectiva que no se caracteriza por ofrecer las condiciones discursivas, prácticas e institucionales proclives para la consolidación de proyectos políticos teológicos (secularizados o no) o epistémicos (marxistas o neoliberales). Esto no debería ser causa de relajación, de todos modos, ya que tanto los raramente metafóricos defensores de la verdad epistémica del capitalismo anti-regulatorio como las tentaciones teológico-políticas de la izquierda populista y/o revolucionaria siempre pueden encontrarse —como ya lo hicieron trágicamente en el pasado — en ese lugar anti-estético más allá de todo pluralismo en el que sólo la violencia logra prevalecer.

Referências bibliográficas

CHERESKY, I. *El nuevo rostro de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

RANCIÈRE, J. *The Politics of Aesthetics*. New York: Continuum, 2006.

_____. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique, 2000.

A REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA E O MOMENTO LEFORTIANO DA DEMOCRACIA BRASILEIRA¹

Juarez Guimarães²

Resumo: Em primeiro lugar, reexaminaremos criticamente a partir de conquistas recentes da interpretação da obra de Marx, a leitura que Lefort fez obra marxiana e do marxismo⁶. Em seguida, e na mesma direção, faremos uma releitura da crítica e do diálogo não desenvolvido na obra de Lefort com o pensamento de Gramsci, que buscou, como ele, a reflexão com Maquiavel para renovar o marxismo. Por fim, em um momento mais praxiológico, interpretaremos o momento dramático vivido pela democracia brasileira através do conceito de revolução democrático, inscrevendo a obra de Lefort na própria cena da conjuntura brasileira.

Palavras-chaves: Claude Lefort – Marx – Gramsci – Maquiavel – democracia.

Há cinco razões convergentes para centralizar a leitura da obra de Claude Lefort em torno ao conceito de revolução democrática.

A primeira é que este conceito tem a capacidade de soldar e dar coerência de sentido às duas épocas da trajetória intelectual de Lefort, aquela que se inscreve no interior de um marxismo crítico ao processo e à natureza do estalinismo e aquela que se instaura através de *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, o da redescoberta do “político” e da centralidade da democracia como instituição que forma a Modernidade.

De fato, se a primeira época referida o levará das insuficiências da crítica de Trotsky e da cultura do bolchevismo ao questionamento da própria obra de Marx a partir do trágico desencontro histórico entre revolução e democracia na URSS³, após fundar um pensamento a partir de uma renovada e classicizante interpretação de Maquiavel, a obra de Marx nunca deixará de ser relida e interrogada por Lefort, que retornará ao tema do totalitarismo, sua gênese e inscrição como um possível na Modernidade.

A segunda razão para colocar no centro o conceito de revolução democrática está na fixação de sua identidade como pensador em relação às tradições que organizam a política na Modernidade. A tentação de pensá-lo como um pensador situado na fronteira entre

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais

³ LEFORT, Claude. « La contradiction de Trotsky ». In : *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris : Éditions Gallimard, 1974.

liberalismo e socialismo, na indeterminação de um democratismo radical ou, mais simplesmente como um pensador sincrético, um “socialista liberal” ou um “liberal socialista”, como queria Norberto Bobbio, vem certamente de uma cultura que identifica socialismo unicamente ao marxismo em qualquer uma das suas expressões ou subculturas⁴.

O conceito de revolução democrática é fundamental para a identificação de Lefort como um socialista democrático, isto é, como um crítico do liberalismo e da sociedade capitalista mas que persegue um socialismo com democracia. A menos que se identifique democracia a liberalismo, não faz sentido identificar Lefort à tradição liberal, embora, como todo grande pensador, ele tenha sabido retirar do diálogo crítico com grandes clássicos do liberalismo, como Tocqueville e Weber, um bom proveito⁵. Seria retroceder nas conquistas teóricas de Lefort, muito cioso da gramática republicana de Maquiavel, que pensa ao mesmo tempo o conflito instalado no centro do corpo político e a sua institucionalização, identificá-lo com as culturas de um radicalismo democrático, ingenuamente cultor das virtudes da “sociedade civil” ou de uma noção de autonomia que se organiza contra o Estado. E, por último, seria dissolver a busca de rigor que há em todo o percurso de Lefort, que faz até da abertura de sentido um critério para pensar rigorosamente o político, assimilá-lo a um pensamento sincrético.

A terceira razão para ler o trabalho da obra de Lefort a partir da revolução democrática é que este conceito é o meio através do qual o seu pensamento pensa a história e se historiciza. Se certamente a leitura de Maquiavel formou a classicidade de seu pensamento, já que o pensador florentino o conduziu até à gramática da Roma republicana, é através da identificação das revoluções norte-americanas e francesa que Lefort se instala no Modernidade. E ao conceber a democracia como um princípio que afirma, ao mesmo tempo, a sua identidade e indeterminação, a sua novidade e a sua abertura de sentido, como reinvenção permanente dos direitos, ele se insere de forma dramática na própria cena contemporânea.

É exatamente por este sentido capaz de pensar a filosofia enquanto história e a própria história enquanto filosofia, sempre através da mediação do político, que Lefort está em sua obra em busca do lugar da instituição originária e da possibilidade da refundação. Os temas da

⁴ Lefort afirma que o liberalismo sempre foi uma força de combate à democracia, tendo procurado interditá-la ao máximo. Ver « Libéralisme et démocratie ». In : *Le Temps Présent*. Paris : Bellin, 2007, p. 747. Ou ainda: “resumindo, trata-se de demolir a expressão democracia burguesa, de explodi-la, enviando cada um dos dois temas a uma história própria e suficientemente complexa para poderem se cruzar sem se confundir”. (LEFORT, Claude. “A questão democrática”. In: “ Pensando o político”. São Paulo, Paz e Terra, 1991, p. 34).

⁵ Ver como Lefort realiza um diálogo crítico com Weber em “Qu’est-ce que la bureaucratie?”. In: *Éléments d’une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 1977. E como dialoga com Tocqueville em “Tocqueville: democracia e arte da escrita”. In: *Desafios da Escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, na elaboração do seu próprio conceito de revolução democrática.

revolução não são, pois, nem pensados como necessidade ou como um lugar teleologicamente firmado, mas também não são estranhos nem mesmo alheios ao próprio curso deste campo de pensamento.

Em quarto lugar, é interessante pensar que 1968 está para Lefort assim como 1848 está para Marx, isto é, como uma experiência vital de presentificação das potencialidades de uma revolução, mesmo que abruptamente interrompida pelas dinâmicas regressivas da ordem. O pensamento de Lefort será para sempre um pensamento 68, atento aos movimentos sociais disruptivos, às correntes culturais libertárias, ao trabalho das imaginações utópicas inscritas na própria experiência da democracia⁶.

E se muitas vezes o trabalho de pensamento de Lefort apresentou-se na sua individuação e na sua solidão, como um intelectual inorgânico, para utilizar a expressão de Gramsci, isso se deve mais às décadas conservadoras que vão se pondo em camadas na cena histórica do que no pensamento de sua maturidade. Mas um pensamento que se forma na longa maturação e no paciente trabalho de classicização certamente tem capacidade para resistir às conjunturas depressivas. O trabalho da obra de Lefort não cessou porque a democracia não fez ainda o seu trabalho, e pensamentos cada vez mais adversários a ela estão regressivamente desfazendo direitos antes tidos já como cristalizados.

Uma última razão que converge para o mesmo sentido de afirmar a centralidade do conceito de revolução democrática é o modo como ele conceitualiza a experiência do totalitarismo como o grande outro da democracia, mas, ao mesmo tempo, como uma possibilidade nela inscrita, através de um processo de fechamento da indeterminação da identidade e de sentido, em torno ao Uno e a uma direção, de concentração de poder e de ruptura com a experiência da diversidade, da diferença e do pluralismo que caracteriza a vida social em uma democracia.

Assim, para Lefort, se a pulsão do liberalismo conspira contra o princípio da soberania popular e tende a cristalizar na ordem jurídica ou institucional a indeterminação e o processo vivo de reinvenção dos direitos que é próprio da democracia, seria interessante desdobrar ou atualizar a crítica de Lefort para as formas dominantes do liberalismo nas últimas décadas, o neoliberalismo, o liberalismo conservador e o chamado libertarianismo, que se apresentam justamente como linguagens políticas liberticidas⁷, isto é, intolerantes ao pluralismo político e societário, privatizantes de toda esfera pública e agressivamente hostis à lógica da formação dos direitos.

⁶ Lefort sempre reafirmou, mesmo na maturidade, a importância das mobilizações de 1968 como uma experiência que tornou possível repensar as potencialidades contidas na democracia no sentido de uma reinvenção permanente dos direitos.

⁷ Ver o primeiro capítulo de AMORIM, Ana Paola; GUIMARÃES, Juarez. *A corrupção da opinião pública*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Expostas as cinco razões convergentes que indicam um caminho para se centralizar a leitura de Lefort, faremos este exercício crítico em três etapas – sempre a partir do conceito de revolução democrática – ao longo deste curto ensaio, que se pretende mais delineador de um campo de pesquisa do que propriamente o seu termo.

Em primeiro lugar, reexaminaremos criticamente, a partir de conquistas recentes da interpretação da obra de Marx, a leitura que Lefort fez obra marxiana e do marxismo⁸. Em seguida, e na mesma direção, faremos uma releitura da crítica e do diálogo não desenvolvido na obra de Lefort com o pensamento de Gramsci, que buscou, como ele, a reflexão com Maquiavel para renovar o marxismo. Por fim, em um momento mais praxiológico, interpretaremos o momento dramático vivido pela democracia brasileira através do conceito de revolução democrático, inscrevendo a obra de Lefort na própria cena da conjuntura brasileira.

Lefort, Marx e a revolução democrática

Já é possível e necessário sistematizar e documentar um juízo crítico sobre a leitura que Lefort faz da obra de Marx, no que diz respeito ao seu sentido, ao seu contexto e ao seu trabalho de interpretação.

Este juízo crítico pode ser assim resumido: Lefort operou no sentido de ler a obra de Marx como uma ruptura com a tradição do republicanismo democrático, buscando através do diálogo com Maquiavel repor a cultura da esquerda em uma linguagem política da liberdade; seria necessário, no entanto, empreender uma crítica mais sistemática e totalizante à leitura que o chamado “marxismo-leninismo” fez da obra de Marx, relendo o sentido da sua obra – a sua gênese, formação e desenvolvimento – como uma atualização crítica do republicanismo democrático no solo da Modernidade. Em síntese, o conceito chave de revolução em Marx, nos termos da auto-emancipação, deveria ser pensado através da revolução democrática.

Havia três fortes razões contextuais de época para explicar o sentido tomado pela obra de Lefort, no sentido de buscar refundar um pensamento político sobre a liberdade fora dos limites da obra de Marx, embora sempre se relacionando com ela. A primeira é de ordem política: a força matricial, paradigmática e irradiadora da URSS e do sistema dos partidos comunistas como referente para a esquerda nas décadas do pós-guerra e da chamada guerra

⁸ Ver a tese de doutorado “Marx e o republicanismo: Reflexões em torno da liberdade e dos fundamentos do Estado Ético Político”, de Gleyton Trindade, defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFMG, na qual se desenvolvem extensamente os argumentos cujo último desenvolvimento se expressam neste ensaio.

fria. Interpretar e formar um juízo público sobre a URSS era, pois, um fundamento incontornável de uma identidade e de uma práxis de esquerda.

Este pensamento juvenil de Lefort, que nasce já em uma relação com uma subcultura herética e posta à margem do estalinismo, a tradição trotskista, se porá a reflexão sobre os limites desta crítica, e se moverá, então, de dentro para fora da cultura do bolchevismo. No final dos anos quarenta, com a fundação de *Socialismo ou barbárie*, Lefort já não é um “russo”, nos termos postos por Perry Anderson em torno à imprecisa definição de “marxismo ocidental”. Mas por que não continuaria a ser um marxista mesmo nos quadros de um “marxismo crítico”?

Parece-nos que este segundo momento, das margens da cidadela do marxismo oficial para fora do próprio campo do marxismo, tem uma forte explicação na impregnação e sedimentação histórica da interpretação da obra de Marx pela cultura do chamado “marxismo-leninismo”. Na época do pós-guerra, na qual a cultura “marxista-leninista” adquiriu a sua expressão máxima, já haviam se superposto três gerações de interpretação de Marx a partir da experiência russa: a primeira leninista, do período da chamada bolchevização dos partidos atraídos e integrados à III Internacional; a década de trinta, que é um período de sistematização e formação do chamado Diamat ou “materialismo histórico” e “materialismo dialético”⁹, e, por fim, o período do pós-guerra marcado exatamente pela polarização e estrita partidarização da leitura da obra de Marx.

Um paradigma de interpretação de um autor torna-se hegemônico em uma dada época por estabelecer um horizonte e uma problemática, não necessariamente por oferecer um mapa conceitual único ou homogêneo de respostas. Neste sentido, o paradigma “marxista-leninista” de interpretação do marxismo passou certamente por muitas fases de adaptação ou flexibilização¹⁰. Mas o limite intransponível posto por esta problemática seria sempre o de que a identidade da obra de Marx deveria ser entendida historicamente como uma ruptura com as tradições das chamadas culturas das “revoluções burguesas”, fossem elas chamadas de liberais, republicanas burguesas ou pequeno-burguesas. Por esta via – a da ruptura científica do pensamento de Marx com as filosofias da chamada revolução burguesa – fazia-se a fusão entre a obra de Marx e uma filosofia da história, entre um pensamento orgânico à burguesia e um pensamento orgânico ao proletariado, entre a vigência do capitalismo e a revolução proletária.

A força deste paradigma de interpretação da obra de Marx foi tão impressionante que mesmo os vários pensamentos chamados de “marxismos críticos”, que vicejaram nas décadas

⁹ Ver o quarto capítulo do livro GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e marxismo: Crítica à razão liberal*. São Paulo: Editora Xamã, 1998, no qual se sistematizam as origens e o desenvolvimento da tradição do chamado Diamat.

¹⁰ O livro de referência para o processo de adaptação do dogma da filosofia da URSS, organizada em torno ao chamado materialismo histórico e dialético, é o de SCANLAN, James P. *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca and London: Cornell UP, 1985.

de lenta e crescente crise do estalinismo como referente cultural, não ousaram desafiar esta interpretação da ruptura de Marx com as filosofias políticas do republicanismo democrático. Nem Lukács ou Adorno, nem Sartre e muito menos Althusser, nem as culturas do eurocomunismo ou a grande escola historiográfica formada em torno a Hobsbawm, nem o “marxismo analítico” nem Habermas, superaram a tese estalinista da ruptura da obra de Marx com o republicanismo democrático. O “político” e sua linguagem permaneceram estranhos a estes pensamentos críticos, por mais enriquecimento reflexivo e de conhecimento que certamente trouxeram¹¹. Apenas nos anos mais recentes, nos tempos próprios da cultura que nem sempre são os da história política, esta dimensão central do paradigma de interpretação “marxista-leninista” da obra de Marx começou a ser, de fato, superada.

Chegamos a uma terceira razão de época limitadora da leitura que Lefort fez da obra de Marx. Nos anos sessenta e setenta do século passado, estava ainda se formando o grande empreendimento de pesquisa histórica e erudita, centrada no mundo anglo-saxão, de reinterpretação das revoluções do século XVII inglês, do século XVIII na França e nos Estados Unidos a partir das tradições originadas no humanismo cívico italiano. São das duas últimas décadas a rica recomposição da cultura republicana da Alemanha no século XIX, em particular uma releitura da obra dos jovens hegelianos, contexto no qual Marx se formou¹². E, mais decisivo, Lefort não poderia contar em sua interpretação da obra de Marx com a chamada edição Mega, que além da edição integral das obras não publicadas de Marx, com seus rascunhos e incompletudes, permite o acesso aos famosos cadernos de estudos de Marx, possibilitando acompanhar passo a passo as suas leituras, em particular a sua formação em filosofia clássica, greco-romana, renascentista e moderna, o que incluía Maquiavel e Espinosa, os franceses do século XVIII, Tocqueville e o utilitarismo inglês, toda a imensa cultura

¹¹ No livro *Democracia e marxismo: Crítica à razão liberal*, examinam-se sucessivamente estas diversas tentativas de repensar a filosofia do marxismo em sua incapacidade de superarem ou oferecerem uma alternativa às concepções deterministas da história, seja na forma de uma filosofia da história, de uma ciência da história ou de uma teoria da história. Como se argumenta neste livro, concepções deterministas da história constituem um limite insuperável para se constituir uma linguagem política coerente da liberdade e da democracia.

¹² Ver, entre outros, LEOPOLD, David. *The Young Karl Marx. German philosophy, modern politics and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; HEIDEKING, Jürgen; HENRETTA, James A. (eds.). *Republicanism and liberalism in America and the German state 1750-1850*. Washington: Publications of the German Historical Institute, 2004; MOGGACH, Douglas. *The new Hegelians. Politics and philosophy in the Hegelian school*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; MOGGACH, Douglas. *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; MOGGACH, Douglas. *The social question and the democratic revolution: Marx and the legacy of 1848*. Ottawa: Ottawa University Press, 2000; FISCHER, Norman Arthur. *Marxist Ethics within Western Political Theory. A Dialogue with Republicanism, Communitarianism, and Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2015; BRECKMAN, Warren. *Marx, the young Hegelians and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; LACASCADE, Jean-Louis. «Les métamorphoses du jeune Marx». Paris: PUF, 2002; BRUDNEY, Daniel. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

filosófica do século XIX na Alemanha, além dos pensamentos políticos franceses da primeira metade do século XIX¹³.

Além disso, a leitura da obra de Marx como uma ruptura com a tradição do republicanismo democrático parecia verossímil e legítima quando se constata que tensões deterministas da história comparecem desde o início em sua obra¹⁴, que a auto-interpretação de Marx de sua obra inseria-se no contexto da crise da cultura do republicanismo democrático pós-revolução francesa e em meio à ascensão de uma posição dominante e hegemônica do liberalismo, e que, além disso, a primeira sedimentação filosófica na cultura do marxismo deve muito aos trabalhos de autoria e de edição de Engels que formaram uma primeira versão do “materialismo histórico” e indicavam esta compreensão¹⁵.

Hoje, em uma época histórica que se desenvolve a partir da desagregação política da URSS, na qual a cultura do chamado “marxismo-leninismo” entrou em uma fase de dissolução e na qual já há na história da filosofia política do Ocidente uma importante recuperação da cultura do republicanismo democrático, é possível repor e documentar nas obras completas agora publicadas de Marx a sua relação seminal e de pertencimento a esta tradição.

Estas novas interpretações e documentações permitem, hoje, enfim, após décadas de crítica à grande narrativa sobre a formação, a identidade e o sentido do marxismo dogmatizada na III Internacional estalinizada, construir uma narrativa alternativa e coerente da formação, identidade e sentido da obra de Marx. Sem uma narrativa globalmente coerente e alternativa, não se supera o paradigma estalinista: o atual estado de fragmentação das culturas do marxismo é bem uma demonstração disso¹⁶.

Esta narrativa coerente e alternativa sobre a formação, identidade e sentido da obra de Marx pode ser resumida em quatro dimensões mutuamente configuradas.

¹³ A Edição MEGA da obra completa de Marx é um empreendimento internacional e interdisciplinar que compreende quatro partes: a primeira edita toda a obra, os artigos e esboços, excluindo *O Capital*; a segunda, *O Capital* e todo o seu trabalho preparatório desde 1857; a terceira abarca todo o epistolário e a quarta os estratos, as anotações e escritos marginais. São previstos, ao todo, 114 volumes.

¹⁴ Estas tensões deterministas resultam, no fundamental, da cultura da época na qual predominava amplamente visões deterministas da história, como na filosofia alemã, na economia política inglesa, no materialismo francês da época do iluminismo. É interessante que mesmo o liberal mais avançado do século XIX, John Stuart Mill, advoga teses deterministas da história, que se evidenciarão na legalidade de longo prazo. No caso de Marx, estas tensões deterministas jamais alcançam uma coerência ou fixação em função do conceito praxiológico de autodeterminação, que comparece no centro de sua teoria.

¹⁵ Ver o capítulo segundo do livro *Democracia e marxismo: Crítica à razão liberal*. Engels, de fato, seguia na mesma direção de correntes de pensamento muito influentes na segunda metade do século XIX na Alemanha que pensavam o desenvolvimento da ciência como a superação de questões secularmente postas no âmbito da tradição filosófica.

¹⁶ Um mapeamento exaustivo e rico das diversas correntes e temáticas do marxismo contemporâneo está em BIDET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis (eds.). *Critical companion to contemporary Marxism*. Netherlands: Brill Academic Publishers, 2005.

Em primeiro lugar, Marx nunca foi propriamente um liberal que se orientou para uma ruptura em direção ao comunismo. A sua primeira crítica ao Estado prussiano era basicamente expressa na linguagem do republicanismo democrático, mediado pela cultura do republicanismo alemão do século XIX, e, a partir principalmente da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, ele já está orientando a sua crítica ao Estado moderno liberal¹⁷. Esta crítica deve ser entendida, de fato, como uma atualização do republicanismo democrático às dimensões opressivas do Estado liberal moderno e do sistema capitalista moderno, isto é, da ordem política liberal, que Marx avalia como melhor exemplificada pelo sistema político norte-americano, e da sociedade civil liberal, que Marx principiou estudar através de seu conhecimento da economia política inglesa. Neste sentido, o socialismo democrático de Marx é um republicanismo atualizado para o período do capitalismo e da ordem liberal e *O Capital* deve ser entendido como parte fundamental da crítica ao Estado liberal moderno.

Em segundo lugar, não é verdade que Marx rompeu com a filosofia política clássica e se orientou para construir uma ciência da história, que seria o materialismo histórico, uma visão linear e teleológica ou finalista da sequência dos modos de produção que culminariam com o advento inevitável do comunismo. O que há são tensões deterministas que nunca chegam a estabilizar uma filosofia uma ciência ou teoria da história, travados que são por um conceito praxiológico central de auto-emancipação¹⁸. Hoje, com seus cadernos de estudos, com a edição verdadeira e não instrumentalizada da *Ideologia Alemã*, sabemos como Marx tinha uma formação sólida em cultura política. Esta cultura filosófica está presente em toda obra e é impossível ler *O Capital* sem esta formação filosófica. A obra de Marx não deve ser entendida como uma ciência determinista da história mas como centralizada em uma política da emancipação, com um princípio ativo e praxiológico de superação do capitalismo através da luta política consciente a partir de suas contradições imanentes¹⁹.

Em terceiro lugar, não é verdade que Marx moveu-se do idealismo ao materialismo, abraçando uma visão materialista ontológica do mundo social que tornaria sua teoria incompatível com o próprio princípio da liberdade humana. Marx nunca foi propriamente um

¹⁷ São documentos muito expressivos desta linguagem republicana os primeiros escritos públicos de Marx na Gazeta Renana, em particular os seus escritos sobre a liberdade de expressão e o seu sentido para a democracia. O fundamento de Marx nestes escritos é a crítica ao Estado prussiano a partir da tradição do republicanismo democrático e da razão pública.

¹⁸ Este sistema de travas ao determinismo no coração de sua teoria pode ser bem identificado na sua crítica à naturalização do capitalismo presente na economia política inglesa, reivindicando a sua historicização e fazendo a crítica às suas categorias reificadas através de um perspectiva humanista, a crítica ao que há de especulativo em Hegel, retomando ao terreno do princípio da soberania popular e de uma história construída pelos homens e, enfim, criticando a unilateralidade dos pensamentos materialistas ou idealistas, como se afirma nas famosas *Teses sobre Feuerbach*.

¹⁹ Esta é a grande contribuição da tese doutoral de LÖWY, Michael. « La théorie de la révolution chez le jeune Marx ». Paris: François Maspero, 1970.

idealista e não se tornou decididamente um iluminista e materialista francês: sua vida, obra e ação estão todas orientadas para a política em seus condicionamentos de classe²⁰. São inúmeras as passagens em que ele critica o materialismo e o idealismo como filosofias inconsistentes, formulando a alternativa de uma filosofia da práxis. O termo “materialista” aparece para delimitar o campo fundamental dos interesses econômicos de classe, para se opor realisticamente às especulações idealistas, para vincular pensamento revolucionário às condições imanentes da luta de classes.

Por fim, Marx nunca defendeu um caminho autocrático de revolução ou mesmo um conceito elitista ou vanguardista de revolução. Desde o princípio, como herança do republicanismo democrático, é o princípio da autodeterminação, do demos total ao proletariado, que vai ao centro de sua teoria da revolução. A expressão “ditadura do proletariado”, que surge em diálogo crítico com o conceito blanquista de “ditadura revolucionária”, nunca foi desenvolvida como alternativa ou em detrimento do conceito de uma revolução democrática, isto é, de uma revolução que usa a força como princípio ativo legitimado pelo direito democrático formado pelas maiorias que fazem a revolução.

Um bom exemplo dos limites e dos erros de interpretação da obra de Marx por Lefort está no ensaio “Direitos do homem e política”, de maio de 1979, que abre o belo e fundamental livro *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*²¹. Nele, Lefort toma como base da crítica o ensaio de Marx, *A questão judaica* (1844), no qual polemiza com Bruno Bauer.

Há, em síntese, três grandes problemas na leitura que Lefort faz aí de *A questão judaica*, de Marx, em polêmica com Bruno Bauer. Uma dimensão de contexto argumentativo, um de sentido da interpretação e outro de conteúdo mesmo da interpretação.

A dimensão de contexto argumentativo diz respeito, no fundamental, ao largo desconhecimento da obra de Bruno Bauer, que só foi recentemente editada e interpretada pelo magnífico trabalho de investigação levada a cabo por Douglas Moggach²². Esta reconstituição do pensamento de Bauer, em particular da fase política de seus escritos republicanos, entre 1843 e 1845, é fundamental, pois Marx erra o entendimento das posições de Bauer sobre a chamada emancipação dos judeus e faz uma polêmica cruzada, utilizando-se das posições atribuídas a Bauer para desenvolver seus argumentos em outra direção, de crítica ao chamado Estado moderno (ou estado liberal). Isto é, Bauer (segundo Marx) teria defendido que um

²⁰ Este argumento é exposto de forma brilhante no livro CASCADE, Jean-Louis. *Les métamorphoses du jeune Marx*. Paris: PUF, 2002. No seu penoso e árido trabalho de demarcação com as diferentes seitas e movimentos vinculados ao movimento operário em formação, é a centralidade da política para a emancipação em Marx que vem ao primeiro plano.

²¹ LEFORT, Claude. *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Paris: Arthème Fayard, 1981.

²² MOGGACH, Douglas. *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Estado liberal moderno seria incompatível com a continuidade da crença religiosa. Isto seria empiricamente negado, diz Marx, pelo fato do vigor da religião entre os norte-americanos, que viviam na forma mais acabada de desenvolvimento do Estado moderno. Mas o argumento de Bauer é que a formação de uma república só seria possível com a superação completa da crença religiosa entre os cidadãos, fazendo da crítica às dimensões teológicas da legitimidade do Estado prussiano o centro de sua crítica. Para Bauer, o judaísmo seria, por excelência, uma religião marcada pelo particularismo da identidade, marcando, neste sentido, um recuo em relação ao universalismo cristão²³.

Em segundo lugar, há um problema na direção da crítica de Lefort. Isto é, faz falta à sua leitura uma apreensão sistemática dos escritos de Marx nestes anos decisivos, o que acaba por comprometer o sentido da crítica que Marx faz à realidade dos direitos afirmados pela revolução francesa. Seguindo aqui a leitura erudita e convincente que David Leopold em seu *The Young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*, Marx está, em *A questão judaica*, empenhado em ligar a sua crítica ao materialismo da sociedade civil mercantil ao idealismo da vida do cidadão no Estado moderno ou liberal, isto é, ao fato dos cidadãos aparecem atomizados e competitivos na vida mercantil e atomizados e sem real poder de soberania sobre o Estado no exercício de seus direitos políticos²⁴. Esta compreensão de Marx das limitações emancipatórias do Estado moderno ou liberal, apesar de reconhecer neles um avanço em relação à realidade anterior, vinha sendo construída nos textos fundamentais desta época como em *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em suas polêmicas com Feuerbach, Bauer e Stirner. Sem esta narrativa de sentido, perde-se o que Marx quer dizer quando fala dos limites da “emancipação política” em *A questão judaica*, isto é, de uma pretensa emancipação incapaz de retirar os homens de sua atomização mercantil e de sua impotência em relação a um real exercício da soberania.

Em consequência destes dois problemas, Lefort não acerta o conteúdo da crítica de Marx aos chamados direitos humanos nestes famosos escritos. O que Marx está formulando é que, nos quadros do liberalismo da época, estes direitos proclamados antes como genericamente universais serviam apenas para mascarar uma dominação brutal na sociedade civil e na sociedade política sobre os chamados “cidadãos”²⁵. Que a França monárquica liberal

²³ BAUER, Bruno. *The Jewish problem*. Traduzido por Helen Lederer. Cincinnati, Union College: Jewish Institute of Religion, 1938; e *The capacity of present-day jews and Christians to become free*. Traduzido por Michael P. Malloy. The philosophical forum, vol. 8, 1978.

²⁴ LEOPOLD, David. *The young Karl Marx- German philosophy, modern politics and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

²⁵ Ver, por exemplo, a afirmação de Marx em *Kritik der Einleitung*, “the categorical imperative to overthrow all conditions in which man is a debased, enslaved, neglected and contemptible being [ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verachtliches Wesen]”, citado por David Leopold, op. cit., p.155. Marx, tendo

censitária de 1832 seja vista como a verdade da França revolucionária de 1789²⁶, que Rousseau seja lido como um mero contratualista jusnaturalista²⁷, que os direitos humanos sejam lidos como burgueses não pode eclipsar o fato de que o que Marx está criticando – contra leitura do paradigma “marxista-leninista- é a insuficiência da matriz ideológica liberal de reinterpretação destes direitos darem lugar a uma verdadeira liberdade, a uma emancipação plena. A obra de Marx do período está plena de juízos humanistas veementes, críticos e afirmativos, em favor dos direitos plenos do homem e do cidadão²⁸.

Enfim, este texto fundamental para definir a relação da obra de Lefort com Marx está cheio de juízos de época que precisam ser reexaminados e relidos. Que um grande autor, mesmo no momento do erro, ensine-nos muito, não deixa de ser impressionante: pois Lefort está, aqui, colocando no centro a relação de Marx com as revoluções republicanas que formaram a Modernidade. Que a sua resposta não tenha sido, a partir do que hoje se conhece, consistente, é menos importante do que o sentido transcendente da problemática que repõe para a própria identidade e futuro da esquerda.

Lefort, Gramsci e Marx

O capítulo VII de *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, “La première figure de la philosophie de la praxis – Antonio Gramsci”, é certamente uma das peças mais duras e fechadas à abertura

recém lido Maquiavel e Rousseau, retoma os temas da contradição entre o cristianismo e a república, em um sentido inverso à interpretação de Lefort.

²⁶ Ver o excelente ensaio de George Comninel, “Revolution in history: the Communist Manifesto in context”. In: *The social question and the democratic revolution: Marx and the legacy of 1848*. Ed. by Douglas Moggach e Paul Leduc Browne. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000. George Comninel é autor de *Rethinking the French Revolution: Marxism and the revisionist challenge*. London: Verso, 1987.

²⁷ É esta a leitura que faz Hegel de Rousseau e que o jovem Marx, tendo recém lido *O Contrato Social*, segue. Isto é decisivo: o grande autor do republicanismo democrático moderno é lido como alguém que pensa a liberdade do indivíduo isolado de seu contexto social e histórico. Marx ainda não tem uma leitura sistemática da obra de Rousseau e muito menos a filiação republicana e maquiaveliana de seu pensamento. É interessante, neste sentido, que a citação de Rousseau, feita por Marx em *A questão judaica* para demonstrar a abstração do homem político, interrompe a frase exatamente no ponto em que ela desmente a sua interpretação. Isto é, o trecho « d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer » (*O Contrato Social*, Livro II, Capítulo VII, “Du Legislateur”). O que Rousseau trata aí é do momento da instituição da república democrática, no qual é preciso recriar, em uma dimensão intersubjetiva, a liberdade do homem como cidadão inserido em um povo soberano. Ou seja, é exatamente o momento convencional da criação da liberdade, que não pode ser entendida como liberdade natural, à qual não é mais possível retornar.

²⁸ A leitura de *A questão judaica* de Marx como antagonista à própria idéia de direitos prevaleceu na cultura liberal anglo-saxã como em PEFFER, Rodney G. *Marxism and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1990. KAIN, Philip J. *Mans and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1988. EDMUNSON, William A. *An Introduction to rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; e BUCHANAN, Allen E. *Marx and Justice: the radical critique of liberalism*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982, mostrando o caráter de época desta interpretação, como documenta David Leopold.

de sentidos deste grande leitor que é Lefort. O objetivo é certamente o de fazer frente à cultura do euro-comunismo, cuja consciência média procurava fazer da obra de Gramsci editada por Togliatti uma peça de acomodação ou mediação, garantida a autonomia do caminho italiano para o socialismo, com a cultura do estalinismo. O Gramsci de Lefort é o Gramsci editado, lido e interpretado pelo euro-comunismo.

Aqui, mais até do que no caso da leitura de *A questão judaica*, de Marx, os limites e erros de interpretação de Lefort derivam de uma insuficiente contextualização, de uma atribuição de sentido e do próprio conteúdo do diálogo entre Gramsci e Maquiavel.

Em primeiro lugar, o material de leitura de Lefort é a edição temática de Togliatti dos *Cadernos do Cárcere*, de 1949, “Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno”. Não estava ainda à disposição de Lefort a edição crítica integral dos *Cadernos do Cárcere*, de Valentino Gerratama, de 1972, que permitiu toda uma nova geração de estudos interpretativos sobre Gramsci, livres já de uma apropriação instrumental, e que se centralizaram cada vez mais, de forma consistente, na proposta gramsciana de refundação filosófica do marxismo a partir da sua inscrição como uma filosofia da práxis²⁹. Ainda não eram conhecidas publicamente a crítica de Gramsci ao estatismo estalinista nem a sua aberta tensão com as diretivas da III Internacional estalinizada³⁰.

Não faz parte da leitura de Lefort também a inteligência discursiva de Gramsci que está, em suas reflexões sobre Maquiavel, opondo-se à interpretação liberal que Benedetto Croce faz de Maquiavel. Acompanhamos aqui a interpretação de Benedetto Fontana em *Hegemony and power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*³¹, que documenta como o diálogo com Maquiavel está no centro da sua formulação do conceito de hegemonia. Ao contrário de Croce, que interpreta a obra de Maquiavel como aquela que separa *kratos* de *ethos*, a moralidade da política de poder entendida como o jogo realista de astúcia e força, Gramsci, ao eleger Maquiavel como o primeiro grande filósofo da práxis, quer trilhar o caminho contrário, vincando a construção da revolução e a luta por um novo estado ao desenvolvimento de uma “filosofia democrática”, que superasse a distinção elite/massa.

Ao centralizar a sua leitura de Gramsci no par partido/moderno príncipe, na linha da edição de Togliatti, Lefort, então, interpreta Gramsci como propositor apenas de uma mediação entre as massas e o partido/Estado, isto é, literalmente como um pensador orgânico à cultura do estalinismo. O que significa exatamente literalmente inverter todo o trabalho

²⁹ O tema dos *Cadernos do Cárcere* como uma proposta de refundação do marxismo como filosofia da práxis é desenvolvido, entre outros, por Juarez Guimarães, Giovanni Semeraro, Giorgio Baratta, Álvaro Bianchi, Peter Yves, Benedetto Fontana.

³⁰ Ver SACCARELLI, Emanuele. *Gramsci and Trotsky in the shadow of stalinism. The political theory and practice of opposition*. London: Routledge, 2009.

³¹ FONTANA, Benedetto. *Hegemony and power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minnesota: Minnesota University Press, 1993.

seminal, reflexivo e aberto de Gramsci nos *Cadernos do Cárcere*, historicamente o principal documento no século XX de um retorno do marxismo à cultura do republicanismo democrático³².

Como dois autores que têm muito de afinidade, seria possível ler Lefort leitor e atualizador de Maquiavel através do Gramsci leitor e atualizador de Maquiavel. O que Gramsci traria ao corpo da obra de Lefort, através do conceito de hegemonia que centraliza toda a sua ordem conceitual, seria a ênfase naquilo que dá unidade ao corpo político e que institucionaliza o conflito inarredável de sua constituição originária, a república democrática como uma conquista histórica da Modernidade mas que a partir do século XIX passou a ser hegemonizada pela tradição liberal, a revolução democrática mais claramente como a superação histórica da ordem capitalista organizada pela democracia liberal.

Lefort, a revolução democrática e a crise da democracia brasileira

Este trabalho de leitura crítica de Lefort é necessário para pensar, com toda potência, o momento lefortiano vivido pela experiência da esquerda brasileira, isto é, a relação entre seus impasses com a cultura do republicanismo democrático. Se, diante de um capitalismo precariamente contido em suas dinâmicas de barbárie, sem Marx, a esquerda perde o seu sinal de identidade; se em uma democracia tão precariamente republicanizada, sem Gramsci, a esquerda não conseguir trilhar o caminho da hegemonia; sem Lefort, a esquerda não consegue, diante de um neoliberalismo tão agressivamente privatista, firmar o princípio do que é público por ser democrático. O conceito de revolução democrática, através do paciente trabalho de releitura crítica destes três autores, seria, ao mesmo tempo, uma plataforma crítica e um caminho de esperança e renovação da esquerda brasileira.

O principal partido da esquerda brasileira, o PT, foi historicamente fruto da convergência de muitas correntes políticas e de um longo processo de mediação cultural, internacional e nacional. O seu ato de fundação foi exatamente o da relação entre socialismo e democracia, criando um leito comum entre um sindicalismo classista que buscava romper com o horizonte corporativista, correntes da igreja da Libertação que repunham o espírito da liberdade no centro de sua práxis pastoral, movimentos sociais em busca de seus direitos na democracia, organizações de esquerda que avançavam no seu trabalho de desestalinização e

³² Subindo o tom em seu juízo arbitrário, Lefort chega a postular que Gramsci, na sua empreitada de mediador entre Maquiavel e Marx, fornece a prova de sua “impostura”, atenuando a formulação em seguida, precisando que usa o termo não no sentido psicológico ou moral. LEFORT, Claude, op. cit., p. 253.

intelectuais críticos que já formulavam no campo de um socialismo e republicanismo democrático³³.

A partir das eleições presidenciais de 1994, e cada vez mais, esse partido, mantendo e até expandindo a sua raiz social e densidade eleitoral, formou-se como um poderoso ator capaz de disputar poder nas instituições semi-republicanas da democracia brasileira resultante da transição conservadora e da Constituição de 1988. A chegada ao governo central do país, se permitiu um criativo trabalho de alargamento e republicanização das instituições, sempre no limite institucional de um Congresso majoritariamente conservador e de uma economia já regulada a partir de fundamentos típicos da regulação neoliberal, por outro lado foi, ao longo do tempo, exacerbando a adaptação da esquerda brasileira ao que havia de anti-republicano nas práticas e modos de funcionamento das instituições do Estado brasileiro.

Principalmente no campo das políticas de trabalho e de direitos públicos, de assistência, educação e saúde, as conquistas foram inéditas e em proporções magníficas. Mas, justamente no campo democrático, estas conquistas foram limitadas, em particular no que diz respeito à democratização da gestão macro-econômica, das políticas de comunicação pública, das políticas de segurança pública, nos direitos dos gays e das pautas libertárias, na própria financeirização das dinâmicas eleitorais.

É esta experiência generosa, porém incapaz de mudar os fundamentos anti-republicanos de reprodução da democracia brasileira, que foi, de forma cada vez mais virulenta, desestabilizada pelas novas linguagens neoliberais e neo-conservadoras nos últimos anos. Uma experiência de centro-esquerda e uma linguagem de centro-esquerda revelaram-se incapazes de fazer frente a uma nova direita, renovada na radicalidade de seu programa de exterminar o que é público, disposta a incendiar os mínimos padrões de civilidade e tolerância, de utilizar sem freios a violência midiática e judicial partidarizada.

Não se pode vencer as chamadas paixões tristes – o ódio, a intolerância, o racismo, o machismo, o desejo de anatemizar, excluir, violentar e até exterminar – com as paixões conformadas e desbotadas por uma vontade política incapaz de ir à raiz de seu fundamento democrático, como apontava Lefort. Mais do que nunca, a esquerda brasileira precisa da inteligência, da vontade, das paixões e de todas as cores da revolução democrática.

³³ Certamente, na origem e na história desta cultura, o pensamento mais alto no sentido socialista, republicano e democrático tem sido aquele formulado, de modo coerente e absolutamente íntegro, por Marilena Chauí.

Referências bibliográficas

AMORIM, Ana Paola; GUIMARÃES, Juarez. *A corrupção da opinião pública*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BAUER, Bruno. *The capacity of present-day jews and Christians to become free*. Traduzido por Michael P. Malloy. The philosophical forum, vol. 8, 1978.

_____. *The Jewish problem*. Traduzido por Helen Lederer. Cincinnati, Union College: Jewish Institute of Religion, 1938

BIDET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis (eds.). *Critical companion to contemporary Marxism*. Netherlands: Brill Academic Publishers, 2005.

BRECKMAN, Warren. *Marx, the young Hegelians and the origins of radical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRUDNEY, Daniel. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

BUCHANAN, Allen E. *Marx and Justice: the radical critique of liberalism*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982.

CASCADE, Jean-Louis. *Les métamorphoses du jeune Marx*. Paris: PUF, 2002.

COMNINEL, George. "Revolution in history: the Communist Manifesto in context". In: *The social question and the democratic revolution: Marx and the legacy of 1848*. Ed. by Douglas Moggach e Paul Leduc Browne. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000.

_____. *Rethinking the French Revolution: Marxism and the revisionist challenge*. London: Verso, 1987.

EDMUNSON, William A. *An Introduction to rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FISCHER, Norman Arthur. *Marxist Ethics within Western Political Theory. A Dialogue with Republicanism, Communitarianism, and Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

FONTANA, Benedetto. *Hegemony and power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. Minnesota: Minnesota University Press, 1993.

GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e marxismo: Crítica à razão liberal*. São Paulo: Editora Xamã, 1998.

HEIDEKING, Jürgen; HENRETTA, James A. (eds.). *Republicanism and liberalism in America and the German state 1750-1850*. Washington: Publications of the German Historical Institute, 2004.

KAIN, Philip J. *Mans and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

LACASCADE, Jean-Louis. « Les métamorphoses du jeune Marx ». Paris: PUF, 2002;

LEFORT, Claude. “A questão democrática”. In: “ Pensando o político”. São Paulo, Paz e Terra, 1991.

_____. “Qu’est-ce que la bureaucratie?”. In: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

_____. “Tocqueville: democracia e arte da escrita”. In: *Desafios da Escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. « La contradiction de Trotsky ». In : *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris : Éditions Gallimard, 1974.

_____. « Libéralisme et démocratie ». In : *Le Temps Présent*. Paris : Bellin, 2007.

_____. *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Paris: Arthème Fayard, 1981.

LEOPOLD, David. *The Young Karl Marx. German philosophy, modern politics and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LÖWY, Michael. « La théorie de la révolution chez le jeune Marx ». Paris: François Maspero, 1970.

MOGGACH, Douglas. *The new Hegelians. Politics and philosophy in the Hegelian school*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *The social question and the democratic revolution: Marx and the legacy of 1848*. Ottawa: Ottawa University Press, 2000;

PEFFER, Rodney G. *Marxism and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

SACCARELLI, Emanuele. *Gramsci and Trotsky in the shadow of stalinism. The political theory and practice of opposition*. London: Routledge, 2009.

SCANLAN, James P. *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca and London: Cornell UP, 1985.

TRINDADE, Gleyton Carlos da Silva. “Marx e o republicanismo: Reflexões em torno da liberdade e dos fundamentos do Estado Ético Político”. Tese de doutorado (2012). Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFMG.

NUESTROS AÑOS LEFORT. NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE CLAUDE LEFORT EN LA ARGENTINA DE LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA¹

Claudia Hilb²

Esta breve presentación no tiene mucha mayor pretensión que la de constituir un homenaje a Claude Lefort, quien sin duda alguna marcó de manera absolutamente determinante mi trayectoria intelectual, y la de algunos pocos otros colegas en Argentina, a partir de principios de la década del '80. Mi propósito se limita a reseñar de qué manera se produjo la recepción de la obra de Lefort en Argentina en esa década, quiénes, en qué condiciones, desde qué cruces o intereses, empezaron a leerlo, a prestarle atención, a pensar con él, o contra él, o a través de él, y lo incluyeron explícitamente o no tanto en sus textos, en sus referencias, en sus clases.

Tengo el temor razonablemente fundado de que algunas de las cosas que voy a contar tengan un interés reducido para quienes no conozcan los grandes rasgos del mapa intelectual de la Argentina, y sobre todo de BsAs, de los años '80 (y la verdad, ¿por qué habrían de conocerlo?). Pero dada la naturaleza de este ejercicio, tendré que dar una cantidad de nombres propios, que en el medio intelectual argentino hablan por sí solos o casi, y que trataré de situar cada vez aquí. Y temo también que deberé referirme a mí misma más de lo que cualquiera considerará decente – pero en fin, no puedo obviar que fui de quienes participaron con entusiasmo de esa lectura y difusión, aún limitada, de Lefort en Argentina en los '80.

¹ Dossiê Claude Lefort: esse texto é parte do dossiê publicado a partir das comunicações realizadas no Colóquio Internacional Claude Lefort: a invenção democrática hoje, realizado na Universidade de São Paulo entre os dias 13 e 16 de outubro de 2015.

² Claudia Hilb – IIGG (Facultad de Ciencias Sociales - UBA) / Conicet. Agradezco a Carlos Altamirano, Waldo Ansaldi, Fernando Calderón, Isidoro Cheresky, Emilio de Ipola, Alicia Farinati, Luis Alberto Quevedo y Maristella Svampa por haber accedido a conversar largamente conmigo en ocasión de la preparación de este trabajo, y a Horacio González, Cristina Hurtado, Daniel Lutzky, Chantal Mouffe, Eduardo Rinesi, Héctor Schmucler y Susana Villavicencio por haber respondido a las preguntas que les hice por vía de correo electrónico.

Entonces, para ir al grano: trazando el mapa, que creo resulta bastante exhaustivo, de los argentinos que en los años '80 leímos a Lefort y trasladamos algunos de sus tópicos a nuestros debates, nuestros escritos, nuestras clases o nuestras preocupaciones, podemos para comenzar hacer una distinción geográfica. En esa distinción podemos identificar en primer lugar a quienes, como Isidoro Cheresky, Daniel Lutzky o yo misma, vivimos en París durante y a causa de la dictadura militar y asistimos al seminario de Lefort en la EHESS a partir de la primera mitad de los '80, a Luis Alberto Quevedo, que residió en París entre 1984 y 1986 para realizar su DEA y asistió también al seminario, o un poco más tarde, a Maristella Svampa, que hizo su DEA bajo la dirección de Lefort entre 1987 y 1989. (También podría mencionar aquí a Fernando Calderón, no argentino sino boliviano, quien en los '70 hacía su tesis doctoral en el entorno de Alain Touraine, pero por razones que espero justificadas incluiré a Calderón cuando me ocupe de la recepción desde Argentina). Creo poder afirmar que para Isidoro Cheresky y para mí, y de manera menos marcada, probablemente, para Lutzky, que proveníamos de experiencias de militancia política, aunque distintas entre ellas – comunista, de la izquierda armada y maoísta, respectivamente – el encuentro con la obra de Lefort se dio en la misma clave en la que Lefort se insertaba entonces esencialmente – o eso me parecía a mí – en el debate francés, esto es, en la clave de un pensamiento en ruptura con la izquierda tradicional, de crítica implacable al totalitarismo comunista, que ofrecía a la vez una posibilidad de repensar, desde esa crítica, la democracia, el pluralismo, la libertad. No quiero dejar de mencionar que yo llegué al seminario de Lefort en 1982 a través de Cristina Hurtado, una profesora chilena exiliada que conocí en un curso que Cristina dictaba con Elizabeth Souza Lobo³ en París VIII, y que asistí al seminario de Lefort hasta mi regreso a la Argentina en 1987; Isidoro Cheresky, primero mi profesor en el IHEAL⁴ en ese mismo año 1982, y luego amigo y colega, llegó al seminario a través mío, y lo mismo sucedió con Daniel Lutzky, a quien había conocido en el medio de exiliados, a través de amigos en común, cuando llegó a Francia tras salir de prisión. En cuanto a Luis Alberto Quevedo, hoy director de Flacso pero entonces joven (como todos nosotros) investigador del CEDES,⁵ uno de los centros que bajo la Dictadura cobijaron lo que

³ A fines de los años '70 Cristina Hurtado dictaba un curso de sociología junto con Elizabeth Souza Lobo en la Universidad de París VIII. Ambas, junto con Marco Aurelio García, marido de Elizabeth, marcaron de manera más decisiva de lo que ellos mismos supieron mi alejamiento de la izquierda más tradicional y mi apertura intelectual hacia una izquierda no dogmática y democrática.

⁴ Institut de Hautes Études sur l'Amérique Latine, Universidad de la Sorbonne Nouvelle-París III.

⁵ Centro de Estudios de Estado y Sociedad.

pudo hacerse en el campo de la investigación en Ciencias Sociales, y que había sido colaborador de Adolfo Pérez Esquivel en Argentina, y que viajó a Francia para hacer su DEA en 1984, o sea ya en época de democracia, sin duda conoció la existencia de Lefort a través de Cheresky y de mí, y lo frecuentó durante los dos años de su estadía. Para Luis Alberto el interés de la obra de Lefort residía no tanto como para nosotros en el camino que nos había proporcionado para dar cauce a nuestra ruptura con la izquierda tradicional, la experiencia comunista y un marxismo convertido en filosofía de la historia, y para pensar la democracia, los derechos y la libertad, sino principalmente en la posibilidad más específica de pensar la democracia, ahora revalorizada de repente en Argentina, por fuera del modo en que esta era traída al debate por las corrientes institucionalistas norteamericanas. Además, por supuesto, de la apertura al pensamiento que significaba la frecuentación de los seminarios semanales de alguien al que, como me señaló Quevedo, “se lo veía pensar”.

Como marca visible del impacto que tuvo la frecuentación de Lefort sobre nuestros modos de pensar, cabe señalar que Lutzky y yo citamos a Lefort en varias oportunidades en nuestro librito *La nueva izquierda argentina 1960-1976* escrito en 1982-83 en Francia, y publicado en 1984 en Buenos Aires (probablemente sean las primeras citas de Lefort en Argentina). Isidoro Cheresky, que había sido colaborador de Nikos Poulantzas durante los '70, y que a comienzos de los 80 era profesor del IHEAL, comienza como decía a frecuentar el seminario de Lefort en 1982 o 1983, y a partir de 1987, ya profesor regular de la Universidad de Buenos Aires, incorpora a Lefort a la bibliografía de su materia... en la que participamos como profesores adjunto y auxiliar, respectivamente, Luis Alberto Quevedo y yo. El propio Cheresky participará en 1987 del Coloquio “Democracia, totalitarismo y socialismo”, organizado en la EHESS por el Centre Raymond Aron y Clacso, del cual saldrá el libro *Socialismo, autoritarismo y democracia*,⁶ y unos años más tarde, en enero de 1992, participará también de un encuentro de intelectuales en homenaje a Lefort, organizado por la Revista Esprit en el Centro Pompidou, y del cual surgirá el libro *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, publicado en 1993 bajo la dirección de Claude Habib y Claude Mouchard – libro que incluye un artículo de Cheresky

⁶ Calderón, Fernando (comp.), *Socialismo, autoritarismo y democracia*, Lima, IEP/Clacso, 1989. Calderón, por entonces director de Clacso, escribe en el prólogo: “El presente libro es el resultado de una idea compartida y emprendida hace ya tres años juntamente con François Furet, idea que se plasmó en un coloquio realizado en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales en París, en el que además de los autores participaron Claude Lefort, Daniel Pécaut, Isidoro Cheresky, Francisco Delich y Francisco Weffort.” Esos autores son, además del propio Calderón, François Furet, Pierre Rosanvallon, Norbert Lechner, Mario Dos Santos, Alain Touraine, François-Xavier Guerra, Jose Arthur Giannotti y José Aricó.

(publicado también en Argentina en la Revista Punto de Vista, N° 43, en 1992), sobre la revalorización de los derechos humanos, de fuerte impronta lefortiana.⁷ Por esos mismos años 1988-90, Luis Alberto Quevedo y yo tomamos a cargo, por separado, otras materias en la misma Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y seguimos incluyendo (sin interrupción hasta hoy, en ambos casos) textos de Lefort en el programa. Agreguemos a este relevamiento por así decir “europeo” que por esa misma época dos libros que dejaron una fuerte impronta en las ciencias sociales en Argentina citaban también a un Claude Lefort por entonces casi desconocido en esas tierras: uno, *Hegemony and Socialist Strategy*,⁸ de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, publicado por Verso en Londres en 1985 – cabe mencionar que Chantal asistía al seminario de Lefort cuando se encontraba en París y que como me lo confirma Chantal, la referencia a Lefort es obra suya;⁹ el otro, *Perón o Muerte*, de Silvia Sigal y Eliseo Verón, ambos residentes en Francia, que apareció en Legasa en 1986.¹⁰ Por fin, es importante señalar que si lo hasta ahora descripto forma, de algún modo, una constelación de gente que se conoce, se frecuenta, y participa a grandes rasgos del mismo medio en París y luego en Buenos Aires, Maristella Svampa – unos 6 o 7 años más joven que Quevedo, Lutzky y yo – ya pertenece a otra constelación, y su llegada al seminario de Lefort se produce en 1987-88, sin mayor relación con ninguno de los anteriores; licenciada en filosofía por la Universidad de Córdoba, Maristella conoce allí, a través de gente cercana, la existencia de *Socialisme ou Barbarie* y se entusiasma con esa aventura intelectual. No obstante, el nombre de Lefort, recuerda hoy, al que accedió por esa vía, se le volvía a aparecer de golpe en lecturas argentinas, en el libro de Sigal y Verón, como así también en el librito de Lutzky y mío, a los que me he referido. Decidida a realizar en Francia su doctorado, cuyo tema versaba sobre el *Facundo* (o más exactamente, sobre Civilización y Barbarie en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento), e impulsada a atreverse a ello por Silvia Sigal, pidió una cita con Lefort y logró que este tomara a su cargo la dirección de su DEA en la EHESS. (A modo de anécdota: cuenta Maristella que años después creyó

⁷ Habib, Claude et Claude Mouchard (eds), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993. El libro retoma una parte de las intervenciones de dicha jornada, a los que agrega algunos textos más (agradezco esta información a Claude Habib). Observamos que en su texto, Cheresky refiere al artículo “Droits de l'Homme et État Providence” de Claude Lefort.

⁸ Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985.

⁹ Chantal Mouffe me confirma, en un mail, que Ernesto Laclau no había por entonces aún leído a Lefort.

¹⁰ Sigal, Silvia y Verón, Eliseo, *Perón o Muerte*, Buenos Aires, Eudeba, 1986. Sin duda, aunque no fuera un autor particularmente ligado a sus intereses más inmediatos, Silvia Sigal y Eliseo Verón conocían la obra de Lefort en razón de la inmersión de ambos en el medio intelectual francés.

entender cómo se había producido aquel acontecimiento inesperado. El suegro de Lefort, Marcel Bataillon, era el célebre autor de una traducción extraordinaria del *Facundo*, y ello, piensa, debió haber provocado el interés de Lefort en el tema.) Si bien el Lefort de los '80 no es ya el mismo que Maristella Svampa había leído en *Socialismo o Barbarie*, y si bien su deriva teórica no le es estrictamente afín,¹¹ Maristella no sólo tiene un recuerdo luminoso de aquellos seminarios; la obra de Lefort tiene una presencia destacada en su tesis doctoral, y el propio Lefort formó parte del jurado de dicha tesis. Para completar el panorama, cabe por fin sumar a esta enumeración a Alicia Farinati, licenciada en filosofía por la UBA, residente en París entre 1967 y 1979 aproximadamente, que conocía la trayectoria de Lefort en *Socialisme ou Barbarie*, y quien asistió al seminario que este comenzó a dictar en la EHESS poco antes de su regreso a la Argentina, y que continuó frecuentando los cursos de Lefort, y a Lefort mismo, en sus sucesivos viajes a Francia. Alicia Farinati, profesora en la Facultad de Derecho de la UBA desde los años '80, incluyó tempranamente en la bibliografía de su materia artículos de Lefort, en particular, de *Les formes de l'histoire* y de *Essais sur le politique*.

Podemos luego, para seguir con la distinción geográfica, identificar a quienes conocieron a Lefort – o más precisamente a la obra lefortiana – en su exilio brasilero a fines de los setenta y principios de los ochenta. Sabemos que si la entrada de la obra lefortiana al debate en Argentina fue tardía y restringida, no sucedió lo mismo en Brasil. Así, los intelectuales argentinos allí radicados se encontraron, en general, con dicha obra antes de que lo hicieran – cuando lo hicieron – sus pares en Argentina. Héctor Leis, quien realizó su doctorado en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro durante su exilio, y fue más tarde Profesor del Departamento de Sociología y Ciencia Política de la Universidad Federal de Santa Catarina, parece haber encontrado ya entonces en la obra lefortiana una referencia importante para su reevaluación de la temática de los derechos humanos. Recientemente fallecido, Héctor siguió radicado en Brasil, aunque alternaba entre sus dos países y participaba de manera activa del debate intelectual en Argentina. Así, puede observarse que Leis cita a Lefort – a partir de la edición en portugués de *L'invention démocratique* – en el volumen 1 de *El movimiento por los derechos*

¹¹ En diálogo con Maristella, ella me dice que si bien esa deriva no le interesó tan particularmente, vista en la perspectiva de su trayectoria el tránsito de la crítica lefortiana del totalitarismo a la re-interrogación de la democracia se entiende perfectamente por fuera de una simple “conversión” al liberalismo. En realidad, advierte, su propia disputa a fines de los '80 y durante los '90 con ciertas corrientes intelectuales vernáculas, a grandes rasgos identificadas como socialdemócratas, no era tanto con Lefort mismo, sino con quienes hacían uso de él en Argentina en una perspectiva que parecía adosarlo de manera demasiado directa al liberalismo, o al olvido de las luchas sociales.

humanos y la política argentina, publicado por el Centro Editor de América Latina en 1989. Asimismo, sabemos que Lefort estaba incluido en la bibliografía de la materia del curso introductorio a cargo de Leis en la UBA, en particular, una vez más, en referencia a la temática de los Derechos humanos.¹² En cuanto a Horacio González, también exiliado en los '70 en Brasil, si bien, a diferencia de casi todos los hasta aquí mencionados él mismo está lejos de considerar relevante el impacto de la obra de Lefort en su trayectoria, no podemos dejar de señalar que González había accedido ya a fines de los '70 a la lectura de Lefort a través del círculo que rodeaba a Marilena Chaui; como es sabido, *Las formas de la historia* había aparecido en portugués en la editorial Brasiliense en 1979, apenas un año después de su aparición en francés, traducido entre otros por la propia Marilena. De esa lectura Horacio González recuerda en particular su interés por los textos sobre Marx, Merleau Ponty y Mauss, y recuerda asimismo haberlos incorporado a sus clases. González siguió leyendo a Lefort con interés desigual, aunque menciona también su interés particular por *¿Permanece lo teológico-político?*,¹³ que incorporó alguna vez, posteriormente, a la bibliografía de sus materias.¹⁴ Por fin, cerrando este breve tránsito por Brasil, encontramos la mención de Lefort en un texto de José María Gómez, incluido en el libro *La ética de la democracia* coordinado por Waldo Ansaldi en 1985 – libro que posee la sorprendente particularidad de contener referencias a Lefort en tres textos, a saber el de Gómez, la introducción de Ansaldi, y un texto del politólogo alemán radicado en Chile, Norbert Lechner.¹⁵ Según he podido saber por Ansaldi, Gómez, quien había sido compañero de universidad del propio Ansaldi en Córdoba, se había radicado en Rio de Janeiro tras realizar su doctorado en Lovaina, y participaba de los términos de los debates que tenían lugar en ese momento en Francia y en Europa. Su artículo “Derechos humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur” sitúa la problemática de manera expresa en el marco de la concepción lefortiana

¹² Agradezco a Susana Villavicencio, entonces integrante de la cátedra de Leis, esta información.

¹³ Este texto, incluido en *Essais sur le politique*, fue publicado en Argentina de manera separada en un pequeño volumen de Editorial Librería Hachette, Buenos Aires, 1988.

¹⁴ Eduardo Rinesi recuerda también que – sin ser un autor que interesara especialmente a González – Lefort de todos modos estaba presente en una materia que dictaba aquel en la Carrera de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario en los años '80. El propio Rinesi recuerda haber leído por esos años con interés, por fuera de la materia de González, las presentaciones de Lefort y de Clastres al “Ensayo sobre la servidumbre voluntaria”, de Etienne de la Boétie, publicado en español por Tusquets en 1980.

¹⁵ Waldo Ansaldi (comp.), *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, CLACSO, Buenos Aires, 1986. Norbert Lechner, quien murió tempranamente en 2004, tuvo un rol destacadísimo en la introducción de la temática de la democracia y los derechos en el debate de la izquierda intelectual latinoamericana.

de la democracia, y apela asimismo a la reflexión de Hannah Arendt, tal como lo hace también por la misma época Lechner, con quien dialoga de manera destacada el texto de Gómez.¹⁶ Si bien, hasta donde pude saber, José María Gómez permaneció desde entonces en Brasil y no tuvo mayor participación en el debate posterior en Argentina, la presencia de su texto en el libro de Clacso no deja de ser digna de mención.¹⁷

Un rápido paneo del exilio mexicano nos indica que Lefort estuvo casi ausente de las lecturas y debates de los círculos de intelectuales argentinos instalados allí. La revalorización de la democracia tomó principalmente el camino de la re-interrogación de la relación entre socialismo y democracia, y se produjo sobre todo en diálogo con los pensadores italianos y españoles involucrados en los avatares del eurocomunismo – recordemos que algunos de los principales animadores del medio de intelectuales exiliados, tales como José Aricó o Juan Carlos Portantiero, habían ellos mismos encabezado la aventura intelectual de alejamiento de la ortodoxia del Partido Comunista argentino en los años '60 a través de la Revista de Pasado y Presente. En esa dirección, Emilio de Ipola recuerda los encuentros fructíferos con Giacomo Marramao, Giuseppe Vacca, Christine Buci-Glucksmann o Ludolfo Paramio. Lefort estuvo casi ausente, decía, pero no del todo: Héctor Schmucler rememora haberse interesado por primera vez en sus años mexicanos en un autor que hasta entonces había lisa y llanamente desdeñado – como lo había desdeñado todo el pensamiento tradicional de izquierda. “Lefort”, me escribe, “no estaba en mi bibliografía y cuando entró levemente, era México hacia los 80. Entró, me parece, como confirmación de cosas que yo ya pensaba guiado por otros textos y por contundentes experiencias”. Y entró, además, favorecido por la intensa amistad que Schmucler entabló entonces con Andras Biro, antiguo militante comunista en Hungría que había tenido relevante participación en la revuelta de 1956. Tras la derrota, Biro se había marchado a Francia donde había establecido un fuerte vínculo con Lefort, Edgar Morin y Cornelius Castoriadis, esto es, con el núcleo que animaba la aventura de *Socialismo o Barbarie*. Biro, continúa Schmucler, lo había introducido a través de sus historias en “el clima político-intelectual que había compartido amistosamente (...) con ese grupo magnífico”. Y el propio Emilio de Ipola advierte también que si bien Lefort no formó parte de sus intereses durante su estancia mexicana, en su

¹⁶ Entre las referencias bibliográficas del artículo de Gómez podemos mencionar, además de las ya citadas alusiones a Lefort, Arendt y Lechner, a Rawls, Habermas, Bobbio, Leo Strauss, Passerin d'Entreves, Octavio Paz o la Revista Esprit (además de relevantes intelectuales de la época en el Cono Sur).

¹⁷ Intenté sin éxito entrar en contacto con José María Gómez por mail, para recabar mayores datos sobre su interés en Lefort en aquellos años.

breve paso por París en 1978 al salir de prisión había tenido ecos de un Lefort que ya no se le aparecía, como veinte años antes, como el mero figurante en la pelea con un Sartre indiscutidamente vencedor, sino como un autor de valía al que merecía la pena atender.¹⁸ Sería Emilio de Ipola, precisamente, uno de los intelectuales argentinos que en su regreso a la Argentina incorporaría bastante prontamente los textos de Lefort a la bibliografía de sus cursos.¹⁹

Por fin, si centramos ahora nuestra mirada en la Argentina podremos completar el panorama de esta recepción en los años '80. Ya hemos mencionado más arriba la aparición, en 1985, del libro *La ética de la democracia* editado por Clacso en Buenos Aires, y coordinado por Waldo Ansaldi. Cabe señalar que el libro fue el resultado de un encuentro académico centrado en la temática de los Derechos humanos,²⁰ que tuvo lugar en Buenos Aires entre el 23 y el 25 de noviembre de 1983, en ocasión de la Asamblea General que debía elegir al nuevo Secretario General de Clacso.²¹ Ese nuevo secretario no sería otro que Fernando Calderón, quien como mencioné antes, había realizado su doctorado en Francia, y quien estaba familiarizado con el ambiente intelectual de la EHESS, y en particular, con quienes, como el propio Lefort, François Furet, Pierre Rosanvallon y otros intelectuales de talla se nuclearían a partir de 1984 en el Centro Raymond Aron. Al frente de Clacso Calderón jugaría, en los años '80, un rol destacado en el mayor conocimiento de la obra de Lefort en Argentina. Como señalé también,

¹⁸ Emilio de Ipola había leído, a fines de los '50, la polémica entre Sartre y Lefort en *Les Temps Modernes* por sugerencia de Oscar Massotta – y sartreano, como este, había dado razón sin más al primero. En la segunda mitad de los '60 conoció también, a través de Alain Touraine, la existencia de *Socialisme ou Barbarie*, aunque, involucrado en el althusserianismo no se interesó demasiado en ello. Recuerda en la conversación que en 1978, en su paso por París al salir de prisión, volvió a encontrarse con el nombre de Lefort en los libros que interesaban a dos amigas brasileras con las que recorría librerías: *Les formes de l'histoire*, de reciente aparición, y el *Machiavel*, publicado en 1972.

¹⁹ Lefort está presente en los cursos y la bibliografía de E. de Ipola a partir de, por lo menos, 1987, en el dictado de la materia de Sociología sistemática y en el seminario sobre Durkheim y el lazo social, ambos en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, y en el curso de posgrado dictado en la Universidad Nacional de Rosario. Asimismo, Susana Villavicencio recuerda que la concepción de la democracia de Lefort fue uno de los temas propuestos por de Ipola en el concurso para la selección de profesores para la cátedra de Sociología sistemática en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA en esos años.

²⁰ Dicho encuentro, señala Ansaldi, fue el primer encuentro latinoamericano dedicado a la temática de los Derechos humanos.

²¹ La reunión tuvo lugar entre las elecciones en las que resultó electo Raúl Alfonsín, el 30 de octubre, y su asunción el 10 de diciembre de 1983. Entre los asistentes extra académicos estaban, recuerda Ansaldi, Elva Roulet (que había sido elegida vicegobernadora de la provincia de Buenos Aires) e Hipólito Solari Yrigoyen (asesor personal de Alfonsín y luego embajador plenipotenciario).

encontramos en aquel libro editado por Ansaldi en 1985, la referencia a Lefort en tres autores distintos – el propio Ansaldi, José María Gómez y Norbert Lechner, sociólogo alemán radicado en Chile, quien tuvo una participación de gran relevancia en el renovado debate sobre la democracia y los derechos en Latinoamérica.²² Ansaldi rememora que tuvo un primer acercamiento a la obra de Lefort a través de Gómez, probablemente en aquel encuentro de noviembre de 1983, y que *L'invention démocratique* formó parte, por esos mismos años, de una importante donación de libros que realizó la Embajada de Francia a Clacso, de cuya selección participó personalmente.²³ Si bien, señala, su referencia a Lefort en el prólogo al libro responde más bien a la necesidad de exponer un campo de referencias, y no a alguna afinidad particular con esa obra, recuerda también haber leído con interés, siempre a principios de los ochenta, la edición en castellano del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que venía acompañado del texto “El nombre de Uno”, de Lefort, como así también de otros dos escritos de Pierre Clastres y de Pierre Leroux.²⁴

La segunda mitad de la década encontrará enseñando en la Universidad de Buenos Aires, y participando de los círculos intelectuales y académicos, a la casi totalidad de las personas que he mencionado en los apartados anteriores. Como ya advertí, Isidoro Cheresky y Emilio de Ipola tomarán a su cargo cátedras de la Facultad de Ciencias Sociales en las que la obra de Lefort se convertirá en bibliografía acostumbrada; Héctor Leis lo incorpora a su cátedra del Ciclo Básico Común. Lo mismo haremos Luis Alberto Quevedo y yo misma, primero como asistentes de Cheresky, luego cada uno en su propia enseñanza. Horacio González no lo incorpora como bibliografía, pero se refiere a él – Eduardo Rinesi recuerda que fue de boca de González que escuchó por primera vez su nombre. Señalé también que Lefort es citado en dos libros de gran circulación en esa década, *Hegemony and Socialist Strategy* de Laclau y Mouffe, y

²² Los tres refieren a *L'invention démocratique*, y de manera particular a “Droits de l'homme et politique ». Gomez cita también la entrevista a Lefort realizada por Paul Thibaud y Philippe Raynaud, « La communication démocratique », aparecida en *Revue Esprit* 9-10, septiembre de 1979 (incluida posteriormente en Lefort, Claude, *Le temps présent*, Bélin, Paris, 2007, pp. 389-403).

²³ A principios de los '80, Waldo Ansaldi integraba la Secretaría ejecutiva de Clacso y era el responsable del programa académico a científicos sociales perseguidos. Su primera lectura de Lefort, recuerda, fue el volumen en francés de *L'Invention Démocratique* donado a Clacso por la Embajada de Francia. Posteriormente, en 1984, compró en Rio de Janeiro la edición en portugués que cita en su prólogo a *La ética de la democracia*. Si bien Ansaldi no presentó una ponencia en el encuentro de Clacso de 1983, participó activamente de la organización y coordinó y prologó el volumen de 1985.

²⁴ La Boétie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, (edición concebida y realizada por Miguel Abensour), Barcelona, Tusquets, 1980.

Perón o Muerte de Silvia Sigal y Eliseo Verón. Sin convertirse, lejos de ello, en un autor de presencia destacada en los debates habituales de los círculos de pensamiento político, más centrados alrededor de los grandes nombres de la ciencia política de raigambre norteamericana, el nombre de Lefort comienza no obstante en esos años a aparecer como una referencia relevante no solo para quienes revisan – con o contra Lefort – su propios modos de “ser de izquierda”, sino también para quienes no se sienten del todo a gusto con aquellas corrientes dominantes del pensamiento político. Es posible decir – retomando la doble diferenciación que el propio Lefort establece, al comienzo de “El problema de la democracia”, con el marxismo y la ciencia política, que, si para quienes lo comenzaron a leer en el exilio, la ruta que les trazó Lefort fue sobre todo la de salida de una filosofía de la historia que había perdido toda conexión con el pensamiento de aquello que acontecía, quienes se interesaron en él en los segundos ’80 en Argentina la frecuentación de la obra de Lefort proveyó sobre todo la posibilidad de pensar lo político por fuera de su aplanamiento por parte de la ciencia política dominante.²⁵

Es en ese contexto – de un interés a la vez restringido geográfica y numéricamente, pero muchas veces intenso entre quienes se nutren de su obra – que podemos situar la presencia en 1988 de Claude Lefort, invitado por Clacso – una vez más, por intermedio de Fernando Calderón–, en Buenos Aires, que incluyó un encuentro con intelectuales en el subsuelo de la librería Gandhi de la calle Montevideo – del que participaron, entre otros, Carlos Altamirano, Emilio de Ipola, Jorge Tula, Juan Carlos Portantiero y José Aricó, todos ellos, por otra parte, figuras notables del *Club de Cultura Socialista* y de la revistas *La Ciudad Futura* y *Punto de Vista* – y una conferencia en la Facultad de Ciencias Sociales, como así también la edición en 1990 de una versión de *La invención democrática*, que reunirá textos del volumen homónimo de 1980 y del más reciente *Essais sur le politique* de 1986, por parte de la editorial Nueva Visión, bajo la responsabilidad de Carlos Altamirano.

Llegamos así a 1990... y aquí me detengo. Si miro hacia atrás pienso que el panorama probablemente no haya variado mucho; aunque por mi parte tengo bajo mi dirección una tesis sobre Lefort, y tengo o he tenido por lo menos tres más que se han ocupado de él de manera destacada, aunque existen destacados colegas de generaciones sucesivas – pienso, entre otros, en Martín Plot o Lucas Martín – que se han interesado fuertemente por su obra probablemente movidos por algunos de los hilos que acabo de deshilvanar, Lefort sigue siendo entre nosotros un autor bastante poco frecuentado. Aún así, me digo que algunos de nosotros hemos visto

²⁵ Esto último fue apareciendo con claridad a partir de las entrevistas con Luis A. Quevedo y Carlos Altamirano.

pasar por nuestros cursos, en estas tres décadas, centenares de estudiantes a los que hemos forzado a interesarse en él, que nosotros mismos, y luego otros, se han referido a Lefort en sus escritos, que la lectura más masiva de Laclau y Mouffe también ha llevado a hacer del nombre de Lefort algo más familiar... y me digo también que algo de eso, seguramente, habrá quedado no solo en aquellos estudiantes que se agruparon alrededor nuestro como becarios o investigadores, sino también, quien sabe, en algún otro que – desde algún fondo de su memoria – recuerda que alguien, en algún texto, lo instaba a preguntarse, por ejemplo, qué hay de la diferencia entre servidumbre y libertad.

Referências bibliográficas

ANSALDI, Waldo. (comp.). *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. Buenos Aires, CLACSO, 1986.

CALDERÓN, Fernando (comp.), *Socialismo, autoritarismo y democracia*. Lima, IEP/Clacso, 1989.

HABIB, Claude et MOUCHARD, Claude (eds), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris, Esprit, 1993.

LA BOÉTIE, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, (edición concebida y realizada por Miguel Abensour), Barcelona, Tusquets, 1980.

LACLAU, Ernesto and MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*. London, Verso, 1985.

LEFORT, C. *Essais sur le politique*, Editorial Librería Hachette, Buenos Aires, 1988.

_____. *Le temps présent*. Paris, Bélin, 2007.

LEIS, Héctor. *El movimiento por los derechos humanos y la política argentina*. Centro Editor de América Latina, 1989.

SIGAL, Silvia y VERÓN, Eliseo. *Perón o Muerte*. Buenos Aires, Eudeba, 1986.

RESENHA

MAIO DE 68: A BRECHA & VINTE ANOS DEPOIS

Anderson Lima da Silva¹

Martha Coletto Costa²

Diante do cinquentenário dos acontecimentos de Maio de 1968, a editora Autonomia Literária traz uma edição brasileira inédita do clássico *Maio de 68: A brecha*³. Referência incontornável das ciências humanas e da filosofia, esta obra singular reúne ensaios de Edgar Morin, Claude Lefort e Cornelius Castoriadis elaborados em duas temporalidades distintas e complementares: em 68, enquanto o movimento ainda se processava, depois nas décadas de 70 e 80, sob um olhar retrospectivo. Ainda sob o calor dos acontecimentos, os autores empenharam-se em elucidar os traços singulares e inovadores dos movimentos contestatórios que sacudiram a França naquele ano, ressaltando o alcance de suas múltiplas significações e os seus impactos sobre as categorias tradicionais do pensamento social e político moderno. Esta mesma postura inspirada numa análise crítica do presente é encontrada em seus escritos subsequentes, que abrem distintas janelas para a reflexão de Maio de 68 em suas decorrências, ambiguidades, potencialidades e carências.

Embora cada um dos pensadores adote perspectivas e ênfases diferentes em seus ensaios, sobressai, no conjunto da obra, uma postura intelectual comum, que merece destaque. De um lado, Morin, Lefort e Castoriadis recusam-se a fazer o inventário das razões, necessárias ou acidentais, que explicariam o Maio francês; de outro, evitam enquadrá-lo em esquemas explicativos prévios e consagrados, ainda que, especialmente no caso de Castoriadis e Lefort, sejam visíveis as marcas de suas reflexões sobre o fenômeno burocrático, elaboradas uma década antes, no âmbito do grupo *Socialismo ou Barbárie*. Logo de início, chama a atenção o exercício intelectual a que os autores se entregam: tomam a efervescência de Maio de 68 como um *acontecimento*, que nasce e vive da surpresa, abrindo, em sua irrupção, um campo

¹ Doutorando em filosofia pela FFLCH-USP

² Doutoranda em filosofia pela FFLCH-USP.

³ LEFORT, C / CASTORIADIS, C / MORIN, E – *Maio de 68 – A brecha*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018, 288p.

indeterminado de possíveis. Assim, suas interpretações se elaboram assumindo a postura de “dar livre curso ao espanto”, deixando-se tocar e modificar pela originalidade do acontecimento histórico sem, entretanto, abdicar do questionamento crítico e de uma perspectiva de transformação que tem em seu horizonte a abertura para outras formas de vida coletiva.

Os escritos de Morin reunidos em *A brecha* se destacam, antes de tudo, por sua envergadura e tenacidade. Além dos textos redigidos entre maio e junho de 1968, Morin oferece um dos primeiros e mais lúcidos “balanços” de Maio de 68: em 1978, dez anos após os acontecimentos, portanto, Morin redige “Ma(io)s”, buscando traçar as implicações políticas, os efeitos e significados das “comemorações” e das tentativas de “abolição do passado”, dos discursos e interesses em campo no que toca à “apropriação” das distintas versões de Maio de 68 oferecidas à época. Em gesto análogo, publicará igualmente, em 1986, “Maio de 68: complexidade e ambiguidade”. Por fim, 50 anos depois, em prefácio inédito à edição brasileira de *A brecha*, Edgar Morin retoma este ano de 68 e sua distância histórica refletindo sobre seu envolvimento pessoal com os eventos, o contato com Claude Lefort e Cornelius Castoriadis – que redundaria justamente na publicação da primeira edição do livro –, concluindo com uma reflexão sobre as aspirações encarnadas pelos jovens que conduziram o movimento.

Outra peculiaridade dos textos de Morin que merece destaque é a proximidade com a qual seguiu o desenrolar dos acontecimentos, sobretudo no que concerne ao movimento estudantil. Essa situação se explica em parte por sua inserção no campo – e no *campus* – que viria a se tornar o estopim do Maio francês: na primavera de 1968, Morin substitui por um curto período o sociólogo Henri Lefebvre na Universidade de Nanterre, o que lhe permite acompanhar como observador simpatizante a subida de temperatura que levaria Paris à efervescência, antes de tomar o país. Por outro lado, este ponto de vista privilegiado complementava-se ainda com a manutenção de uma coluna no jornal *Le monde*, o que lhe permitiu publicar, nas semanas em que os movimentos estavam em pleno curso, “A comuna estudantil” e “Uma revolução sem rosto”, ambos retomados em *A brecha*. Esses ensaios, que permanecem referências incontornáveis aos estudiosos do período, seguem o fluxo turbilhonante dos acontecimentos, buscando extrair da massa generalizada da contestação suas dimensões e características originais, a fim de entrever suas direções possíveis.

Nesses textos, o foco de Morin encontra-se nas relações entre a *juventude*, que emerge como nova “força político-social” contestadora da civilização “adulta e adulterada”, e a *Universidade*, ao mesmo tempo “o mais forte bastião da sociedade burguesa (que nela forma os seus quadros) e seu elo mais fraco, porque nela os estudantes são maioria e aí podem propagar o espírito de revolução”. O pensador mostra-se particularmente sensível ao significado original da *comuna estudantil*, experiência de socialização juvenil, ao mesmo tempo lúdica e séria,

que se singularizou ao realizar uma contestação radical da Universidade francesa e da forma das relações entre professores e alunos, do modo dominante de gestão e hierarquização do mundo universitário, dos métodos de seleção, da produção e da destinação dos saberes (sobretudo das ciências humanas) nas sociedades modernas avançadas. Contestação que, diferentemente de outros países que experimentaram um processo semelhante, extrapolou o universo estudantil e inspirou outras manifestações em diferentes setores de atividade, dando origem a um questionamento generalizado das diversas formas de autoridade, que corroeu as bases do poder de Estado e da empresa: “a ocupação, a profanação, a dessacralização, a dessantuarização da Sorbonne, provocaram uma vibração que se estendeu às universidades do interior, a setores inteiros da *intelligentsia*, da pesquisa científica, do ORTF [*Office de Radiofusion-Télévision Française*], do cinema, dos escritores; essa mesma vibração agitou o mundo do trabalho e tudo se pôs a vibrar ao mesmo tempo”.

Visto que a comuna estudantil possuía também uma dimensão política bastante acentuada, cujos efeitos transbordavam para a sociedade, ela proporcionou uma espécie de “reoperarização da classe operária pelos estudantes”: estes não deixaram de lançar um incessante “chamado à classe operária para a ação revolucionária”. Se, de um lado, a comuna estudantil inicia um movimento de contestação da autoridade, que se generaliza e desencadeia um dinamismo revolucionário, por outro, ela oscila entre um polo revolucionário e um polo reivindicativo, manifestando uma consciência dupla e contraditória, que se cinde entre a recusa e o desejo de integração na sociedade do bem-estar. São essas peculiaridades do movimento que turvam “o rosto de uma revolução que não sabe quem ela é e se ela é uma revolução”. Apesar de suas carências originais (por exemplo, Morin fala “de uma falta de liberalismo” no libertarismo do movimento – expressão vaga e enigmática, note-se de passagem), o importante, a seu ver, é que o movimento conseguiu esboçar a imagem de uma sociedade e uma Universidade *outras*: “uma sociedade-Universidade aberta, onde a educação deve ser oferecida a todos, onde deve reinar a imaginação, não a triste burocracia, donde deve ser extirpada não somente a exploração econômica, mas também a raiz hierárquica da dominação”.

Por fim, Morin ressalta o embate interno ao movimento, àquela altura ainda indefinido, entre as forças revolucionárias (simbolizadas pelo 22 de Março) e as forças políticas tradicionais (principalmente a CGT), que visavam estabilizar e dominar o curso da revolta. Em sintonia com Lefort e Castoriadis, Morin não deixa de circunscrever, à sua maneira, aquilo que lhe parece uma das maiores novidades (res)surgidas em Maio de 68, a saber, a ideia contagiante da autogestão (ou cogestão), traduzindo um desejo social de participação efetiva nas esferas da vida: “a revolução é, portanto, esse socialismo dos conselhos, que o dinamismo revolucionário multiplica enquanto comitês de ação e que, se

prosseguir, transformará em comitês de gestão. A irrupção desse comunismo gestor na França é justamente a novidade mais formidável da conjuntura”.

Fornecendo um título deliberadamente provocativo ao seu ensaio – “A desordem nova” (1968) – Claude Lefort ressalta, antes de tudo, a conquista simbólica e irreversível do movimento de Maio: este sinaliza o dilaceramento do mito da racionalidade do sistema social de então e a perda de legitimidade dos detentores do poder. Mais ainda: põe ao olhar de todos a repentina evidência “de que as grades do capitalismo têm uma brecha”; quebra a aparência de inelutabilidade e de invulnerabilidade que o estágio avançado do capitalismo industrial havia forjado para si. O movimento também difunde a apreensão de que a pretensa “organização social” cobre e mesmo engendra a desorganização, que a autoridade é acompanhada pela incompetência e que o universo das burocracias não extrai sua sobrevivência dos supostos critérios científicos ou racionais, mas, antes, da combinação entre a força policial e a resignação dos governados. A partir de 68, essa compreensão pode ser posta à prova, “fazer seu caminho na consciência do grande número” e gerar, no curso do tempo, efeitos indeterminados.

Para o filósofo, os elementos mais originais e combativos de Maio de 68 realizaram uma crítica radical dos fundamentos da ordem capitalista e burocrática, regulada por um modelo geral de organização burocrática que impõe, em todas as instituições e setores de atividade, uma divisão hierárquica entre dirigentes e executores, o monopólio da informação e da decisão por uma pequena camada dirigente, a compartimentação das atividades, a redução dos homens ao exercício de uma mera função, a sujeição de todas as atividades a normas técnicas modeladas pelo critério da suposta “eficácia”. Por isso, não é acidental, aos olhos de Lefort, que a agitação tenha se desencadeado no interior de um lugar específico da sociedade – a Universidade –, a partir do qual se difundiu a contestação daquilo que é essencial à forma da relação social no capitalismo-burocrático, a saber, a divisão entre dirigentes e executores, que tira sua justificativa da divisão entre competentes e incompetentes. Isto porque “a Universidade trabalha para naturalizar a divisão entre dirigentes e executores, entre os que sabem e os que não sabem, a compartimentação das atividades, a fixação de cada um em sua função, a estrita separação do público e do privado, da atividade profissional e da vida política, de tal modo que a lei do capitalismo moderno encontre a obediência em toda parte”.

Lefort confere especial atenção ao novo estilo de ação e à nova linguagem política que emergem na revolta estudantil. Sem programa, sem disciplina de partido, sem objetivo definido, os estudantes irrompiam na cena pública, ou melhor, forçavam nela a abertura de um novo lugar para fazer circular as ideias, para realizar uma ação direta, performática, cuja eficácia consistiu em “emperrar um mecanismo essencial ao funcionamento do sistema social” e, com isso, expor e minar “a adesão inconsciente da massa dos estudantes e dos professores ao que fazia a realidade de sua vida cotidiana”. Essa experiência extrapolou o âmbito da

universidade, justamente porque os estudantes fizeram a demonstração prática de que os mesmos conflitos e as mesmas revoltas trabalhavam os outros setores da sociedade, haja vista a expansão do processo de burocratização para além do campo produtivo ou educacional.

Esses efeitos da ação dos estudantes somente foram possíveis porque eles “contestaram os profissionais da contestação”, libertaram-se da imagem, da disciplina e da tutela da instituição partidária clássica, saíram dos caminhos trilhados pelas organizações tradicionais e foram capazes de empreender ações que impactavam a imaginação coletiva e despertavam o desejo de imitação. Vinte anos depois, na interpretação que lhe rende com mais distância no ensaio intitulado “Releitura”, Lefort continua a discernir esse traço como sendo o mais original do movimento e o mais fecundo de sua herança: “a referência aos grandes princípios não basta mais; com frequência, ela parece até mesmo suspeita. A teoria enquanto tal desperta uma desconfiança análoga à que inspira a disciplina do partido. Impõe-se a ideia de que é *aqui e agora*, frente aos outros – em situações que geralmente fazem parte de uma encenação – que se oferecem as oportunidades da ação. Daí a prática da interpelação, da provocação (que só raramente se transformou em perseguição), cujo objetivo é fazer aparecer o que o discurso convencional dissimula e, para além disso, a crença na ordem que o sustenta”.

Inventando esse novo estilo de ação, performática, profundamente enraizada num contexto específico, no *aqui e agora*, que decifra a política numa situação próxima, num universo cotidiano, que denuncia a opressão e a exploração no contexto em que se manifestam, que aponta “a cara da autoridade” onde quer que ela se encarne, os agitadores de Maio colaboraram para transformar o entendimento, o alcance e a temporalidade da ação política: realizaram, segundo a célebre expressão de Jacques Donzelot, a promoção do presente. Ao liberarem suas práticas da caução de uma teoria totalizante, distinguiam-se também dos militantes tradicionais, hábeis em construir grandes narrativas, discursos fechados, destinados a garantir “um domínio imaginário sobre a sociedade”.

Assim, debruçando-se sobre o estilo de ação e os discursos que se manifestaram na revolta estudantil, fulcro dos demais movimentos, Lefort os interpreta sob o signo da “extrema audácia” conjugada a um senso de “realismo”. Talvez um dos saldos mais importantes da experiência de Maio de 68 tenha sido nos instruir quanto a uma compreensão mais acurada do funcionamento do poder nas sociedades democráticas modernas, nas quais “a instância do poder é indelével e sua intervenção cada vez mais ampla” e, ao mesmo tempo, nos instruir quanto aos modos criativos, eficazes e realistas de *atingi-lo* (em vez de destruí-lo, tomá-lo ou extingui-lo). Maio tornou sensível a prática de uma oposição incessante ao poder (a permanência de uma *desordem* insuperável no interior do social) e colaborou para um questionamento profundo da imagem comunista da revolução.

Dessa interpretação, Lefort buscou extrair consequências para o quadro de uma concepção mais larga da democracia moderna: para ele, as lutas revolucionárias em nossa época se desenvolverão pela iniciativa de agitadores improvisados, à margem das instituições representativas tradicionais, agitadores que “saberão apanhar uma ocasião, explorar no setor em que se encontram a revolta que a opressão burocrática suscita”. A despeito da imagem de racionalidade, ordem e organização sob a qual a sociedade capitalista-burocrática se apresenta, a erupção de Maio tornou visível que essa mesma sociedade é permeada por *brechas*, por onde a ordem estabelecida pode ser colocada em questão e as autoridades contestadas; são as mesmas brechas por onde, eventualmente, a pressão das reivindicações pode obter reconhecimento por meio da criação de direitos. Tendo sido um desses momentos históricos privilegiados em que a experiência democrática se mostra em “estado selvagem”, isto é, sob um aspecto indomesticável, Maio de 68, para Lefort, abriu um leque de novas lutas democráticas cuja fecundidade está longe de ser esgotada.

Sob a perspectiva de Castoriadis, o protagonismo dos estudantes e a conjugação de movimentos que se opunham aos signos do Poder levavam a reformular as categorias marxistas clássicas e a repensar os modos de organização, de ação política, bem como o papel do sujeito da história, o proletariado. Assinado em sua primeira edição de 1968 sob o pseudônimo de Jean-Marc Coudray, o texto de Cornelius Castoriadis foi escrito a partir de um documento mimeografado e difundido entre fins de maio e começo de junho com o título “Agir, refletir, organizar-se”, o qual foi em seguida ampliado com uma análise escrita especificamente para a publicação de *A brecha* e renomeado “A revolução antecipada”. A dimensão explicitamente militante deste escrito une análise do contexto político a um corpo de proposições relativas à organização do movimento.

Um dos aspectos fundamentais da construção dessa reciprocidade concerne às implicações do que o autor considera como o espraçamento da *contestação da hierarquia*. Em sua originalidade e extensão, ela revelou “o conflito central em torno do qual todos os outros se ordenam”, algo que excede a questão da produção e da propriedade, a saber, “o conflito entre dirigentes e executores”, que encontra “sua expressão humana e política no projeto dos burocratas de transformar os homens em objetos [...] e na recusa dos homens em se deixar transformar”. Em outras palavras, o que viria a se chamar de “Maio de 68” alvejara gravemente os princípios de organização próprios à “sociedade capitalista burocrática”.

É a partir desta perspectiva, desta brecha, desta abertura histórica, que Castoriadis entrevê como possibilidade e como “tarefa urgente do momento” a constituição de um “movimento revolucionário de um tipo novo” e que toma forma no projeto de *autogestão*, isto é, na “gestão autônoma e democrática das diversas atividades pelas coletividades que as realizam”. Nessa direção, encaminha-se a um conjunto de “propostas para a constituição imediata de um movimento revolucionário”, nutridas pela tentativa de definição de princípios,

de estruturas de organização do funcionamento interno e das formas de ação de uma “democracia direta a mais ampla possível”.

Retomando o fio predominantemente analítico, o desdobramento do texto, que caminha *pari passu* com o desenrolar dos acontecimentos, ressalta e explicita as dificuldades de efetuação de tal projeto. O que leva Castoriadis a pensar os movimentos de maio e junho como uma “Revolução antecipada”, que designa tanto a luta dos estudantes contra sua situação futura quanto “prefigura aquilo que deverá, aquilo que sem dúvida será um dia a revolução contra a sociedade moderna”. Na contramão de qualquer vaticínio reconfortante, esta transformação profunda poderá advir, a seu ver, somente mediante um “trabalho político-social permanente”, cujas “modalidades, estruturas e modo de ser” dependerão da união, do empenho e, sobretudo, da criatividade dos trabalhadores intelectuais e manuais. Se a história não oferece garantias, tampouco é a longa narrativa de um destino comum: no entender de Castoriadis, ela é antes de tudo criação humana e, como tal, modificável.

“Os movimentos dos anos sessenta” é escrito em 1986 e retomado na reedição do livro de 1988. Vinte anos depois, o contexto que impregna o ar do tempo é o de denúncia de Maio de 68. Leituras como a de Gilles Lipovetsky (*A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, de 1983) e as de Luc Ferry et Alain Renaut (*O pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, de 1985) conferiam um sentido estreitamente individualista aos acontecimentos de 68. É contra esta leitura, notadamente, que Castoriadis (assim como Lefort) se posiciona ao mesmo tempo que costura algumas apreciações retrospectivas sobre o movimento.

Para Castoriadis, os comentários que procuram fiar-se à ideia de um Maio hedonista ou estritamente individualista erram o alvo ao confundir individualismo e autonomia (conceito central para o autor, sobre o qual insiste em sua dupla dimensão individual e coletiva). Ele se contrapõe, por essa via, às “leituras” que obliteram o conteúdo social ou econômico das reivindicações de Maio para se concentrarem apenas naquilo *que se tornaram* alguns dos valores presentes em 68. Se, nos anos 80 assistia-se, com efeito, a “um novo *round* de burocratização-privatização-mediatização”, Castoriadis identifica neste contexto menos uma decorrência dos movimentos dos anos 60 do que o signo de sua “dissolução”: “o que Maio de 68 e os outros movimentos dos anos 60 mostraram foi a persistência e o poder da busca da autonomia, traduzida ao mesmo tempo pela recusa do mundo capitalista-burocrático”, mais do que isso, “no movimento de Maio e por meio dele houve uma formidável ressocialização”, “o desejo de uma maior liberdade para cada um e para todos. As pessoas buscavam a verdade, a justiça, a liberdade, a comunidade”. Havia, portanto, “o desejo de ver realizado um estado de atividade auto-organizada coletiva e espontânea”. Em Maio de 68, conclui, partilhou-se de algo presente em 1789, 1871 e 1917, a saber, “a tentativa de fazer existirem outras possibilidades da existência humana”.

Revisitar os acontecimentos de Maio é fundamental para compreendermos o sentido das lutas que neles se inspiraram e seus desdobramentos práticos e teóricos, dentre os quais se destacam a invenção de novos modos de ação política para além dos quadros de organização e representação tradicionais (sindicatos, partidos etc.) e a reivindicação de uma potência política própria à sociedade a distância do protagonismo do Estado, o que visa assegurar a possibilidade da *transformação* no interior das sociedades modernas, sobretudo num cenário em que as divisas da Revolução ou da Reforma se mostram esbatidas.

A edição brasileira conta ainda com *Prefácio inédito* de Edgar Morin, *Apresentação* de Marilena Chaui, *Ensaio crítico* de Olgária Matos e *Posfácio* de Irene Cardoso.

TRADUÇÃO

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

POLÍTICA, GUERRA FRIA E RESISTÊNCIA INTELECTUAL

Luiza Helena Hilgert¹

O estudo sobre a teoria e a vivência políticas de Jean-Paul Sartre não é um empreendimento ainda finalizado pelos pesquisadores e intérpretes do pensamento deste grande autor do século XX. Por vezes, chegamos até a desconsiderar a relevância das temáticas políticas e históricas do conjunto teórico sartriano. Nos casos mais extremos, essa lacuna pode mesmo levar à compreensão equivocada acerca da presença dos temas políticos nos seus escritos, especialmente daqueles iniciais. O texto aqui traduzido de Bastien Amiel, publicado originalmente no livro *A França na Guerra Fria: novas questões* (2015), oferece uma visão panorâmica dos principais agentes fundadores do Movimento Democrático Revolucionário (RDR), que foi, ao mesmo tempo, um partido político e uma organização coletiva engendrado na forma de recusa às imposições políticas trazidas com a Guerra Fria.

As circunstâncias históricas da criação do RDR estão enraizadas na expectativa de um terceiro conflito mundial, aliadas à falta de perspectiva de políticas de esquerda satisfatórias para resolver a insolúvel equação da Guerra Fria. A potencial batalha entre duas grandes potências bélicas é assumida pelo imaginário da época como o risco de uma terceira guerra com dimensões catastróficas jamais vistas. As três décadas que separam a Primeira Guerra Mundial desta nova ameaça foram suficientes para reconfigurar completamente o *modus operandi* do que seria uma guerra na qual os inimigos possuem armas de destruição em massa. O sentimento de uma guerra realmente mundial e altamente devastadora é, com efeito, um elemento presente na mentalidade do final dos anos 1940 e começo dos anos 1950. Concomitante a esse cenário, o Partido Comunista Francês não contempla os interesses e anseios da esquerda proveniente dos movimentos de Resistência. Nas eleições gerais de 1945, o Partido Comunista Francês experiêcia um notável crescimento político² que dura até maio

¹ Doutora em Filosofia pela UNICAMP. Professora de Filosofia na UFES. E-mail: luizahilgert@hotmail.com

² “A importância do PCF é afirmada por ocasião das eleições de 21 de outubro de 1945, nas quais o Partido obtém 26,2% dos votos (contra 14,76% em 1936), o que se transforma em 160 lugares na Câmara dos

de 1947, quando é expulso do governo. Para além de um cenário bélico *em germe*, as condições políticas e socioeconômicas na França se agravam. Simone de Beauvoir chega a falar em *psicose de guerra*³.

O *Apelo do Comitê pelo Movimento Democrático Revolucionário*, também conhecido como *Nós somos milhões que procuram o mesmo caminho*, foi publicado em 26 de fevereiro de 1948 no jornal *Franc-Tireur*, explicando os objetivos do grupo e conclamando os interessados a se unirem à causa. O apelo é redigido e assinado pelos protagonistas do movimento político que se pretende uma alternativa. Dentre os mais ilustres membros, Jean-Paul Sartre, David Rousset e Georges Altman, O apelo convoca os sobreviventes do *inferno* que foi a Segunda Guerra Mundial, ex-membros da Resistência, militantes, simpatizantes e os companheiros de caminhada (*compagnons de route*) dos grandes movimentos que exigem a emancipação social para a formação de um coletivo (*rassemblement*) de homens livres em prol da democracia revolucionária dirigida pelos princípios de liberdade e de dignidade humana ligados à luta pela revolução social.

O artigo de Bastien Amiel nos mostra como o RDR foi muito mais um movimento, um *rassemblement*, uma organização coletiva, que um *partido* propriamente dito, até porque autorizava a dupla filiação, permitindo que os seus membros pertencessem ao mesmo tempo ao RDR e a um partido político nos moldes tradicionais que melhor representasse os diferentes anseios políticos individuais dos protagonistas. E mais que isso, o artigo nos mostra como a formação deste Movimento fomentou a intervenção dos protagonistas nos partidos políticos e, conseqüentemente, no cenário político e social desse final dos anos '40.

Deputados. Ultrapassa, dessa maneira, a SFIO (23,4% dos votos, 142 lugares) sem falar dos resultados mais modestos dos partidos de centro-esquerda, centro-direita e de direita. O PCF se torna a primeira força política e assume quatro Ministérios no Governo do General de Gaulle”. (Berstein e Milza (1991), citado por DRAKE, David. “Sartre et le parti communiste français (PCF) après la libération (1944-1948). *Sens public*. Published online : 2006/03, p. 2). Esses dados conflitam em variação numérica com os de Bell e Criddle no entanto, ambas as fontes concordam no exuberante crescimento do PCF: “O Partido ascendeu largamente em 1945, alcançando 5 milhões de votos (26,1%) e, com 148 cadeiras, se tornou o Partido com maior representação na Assembleia; uma performance repetida em junho de 1946 (25,7% - 146 lugares). [...] Com o aumento para 5,5 milhões de votos (28,6%) manteve a posição de maior Partido na Assembleia com 165 lugares” (BELL, David Scott; CRIDDLE, Byron. “1920-1956”. In: *The French Communist Party in the Fifth Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 76)

³ BEAUVOIR, Simone de. *La force des choses*. Paris: Gallimard, 1963, p. 163

MOVIMENTO DEMOCRÁTICO REVOLUCIONÁRIO: PROTAGONISTAS E CONJUNTURA DE UMA EQUAÇÃO INSOLÚVEL¹

Bastien Amiel²

Tradução de Luiza Helena Hilgert

O Movimento Democrático Revolucionário (RDR – *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*³), organização política criada em 27 de fevereiro de 1948 por intelectuais (escritores, filósofos, etc.), jornalistas-intelectuais, militantes políticos e sindicalistas, se identificava como um “movimento organizado de pessoas *livres* em nome da democracia revolucionária”⁴. Essa *liberdade* reivindicada pelo movimento deve ser entendida em relação aos partidos e organizações políticas existentes, mas também em relação às diretivas de *campos* impostas pela Guerra Fria, no sentido de que recusava que a “política dos blocos”⁵ determinasse seu posicionamento. Apesar do fracasso precoce – menos de dois anos depois da criação –, o RDR continua a ser um fenômeno político cuja vida póstuma é, segundo numerosos textos referentes ao período, paradoxal sob muitos aspectos.

A historiografia do RDR é construída principalmente sobre recorrentes evocações que se limitam, em geral, à lembrança entusiasmada das duas personalidades que supostamente simbolizaram este projeto: Jean-Paul Sartre e David Rousset⁶. Com exceção

¹ Texto original publicado em: *La France en guerre froide: nouvelles questions*, dirigido por Sylvie Le Clech e Michel Hastings, pela Éditions Universitaires de Dijon em setembro de 2015.

(ISBN 978-2-36441-109-8 / Tout droits réservés: EUD-Université de Bourgogne Franche-Comté)

² Doutor em Ciência Política pela Université Paris Nanterre.

³ No original em francês, *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* – RDR. Os poucos textos e artigos em português citando o movimento, traduziram o termo *rassemblement* por reunião, agrupamento e aliança. Em inglês, encontramos o uso das seguintes terminologias: *Assembly, Union, Rally, Gathering*. Nota da Tradutora.

⁴ “Apelo do comitê para o Movimento Democrático Revolucionário”, *Franc-Tireur*, 27/02/1948 e *Esprit*, n° 3, março de 1948, p. 464 (*grifos nossos*).

⁵ (*Ibidem*, p. 465).

⁶ Cf., entre outros, Michel-Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, Paris, 1966 (Em português: *Os existencialistas e a política*. Lisboa: Ulisseia, 1967); Ariane Chebel d’Appolonia, *Histoire politique des intellectuels en France (1944-1954)*, Complexe, Paris, 1991 (*História política dos intelectuais na França (1944-1954)*. Sem publicação em português.); Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, « Essais », 1997 (Em português:

de duas dissertações de mestrado em História⁷, somente um estudo mais denso foi consagrado à historiografia do RDR, é o de Ian Birchall, *Nem Washington, nem Moscou? Ascensão e queda do Movimento Democrático Revolucionário*⁸, de 1999. O historiador britânico resgata a história do RDR com base em fontes da imprensa, notadamente do próprio jornal do RDR, *La gauche (A esquerda)*, além de entrevistas concedidas a Jean-René Chauvin e os arquivos disponibilizados pelo próprio Chauvin, que fora, ele próprio, militante do RDR. Birchall faz uso ainda de testemunhos escritos, oriundos de biografias e autobiografias dos antigos membros do movimento.

Apoiando-se sobre os trabalhos citados, o objetivo deste artigo é o de esboçar um retrato panorâmico, semelhantemente a uma biografia coletiva, do conjunto dos protagonistas do RDR, do que poderíamos designar, não sem cometer algum excesso, como seu *grupo dirigente*. Embora seja difícil identificar todos os membros que compuseram o desenvolvimento e a evolução deste grupo em via de estruturação, os dados biográficos concernentes aos militantes são, hoje, suficientemente numerosos, particularmente aqueles fornecidos por dicionários biográficos⁹, para elaborar um retrato de grupo. Esta abordagem mais sistemática apresenta o cuidado metodológico de não focar nos agentes mais conhecidos, mas de integrar à análise aqueles que *não permaneceram na história*. Parece-nos possível identificar e conhecer o grupo dirigente do RDR por meio do estudo e do exame do Comitê Diretor, da equipe do jornal *La gauche* (lançado em maio de 1948) e dos palestrantes dos dois principais encontros organizados pelo RDR.

O século dos intelectuais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000); Michel Surya, *La révolution rêvée. Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires. 1944-1956*, Fayard, Paris, 2004 (*A revolução sonhada. Por uma história dos intelectuais e das obras revolucionárias*. Sem publicação em português).

⁷ François Brajus. *O Movimento Democrático Revolucionário: fevereiro de 1948 – fevereiro de 1950*. (*Le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, février 1948-février 1950*). Dissertação (*Mémoire*) de Mestrado em História. Orientador: Jean-Marie Mayer. Universidade Paris IV, 1988 (Sem publicação em português). Thibaut Rioufret. *O RDR (Movimento Democrático Revolucionário). História de um fracasso político*. (*Le RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire). Histoire d'un échec politique*). Dissertação (*Mémoire*) de Mestrado – Master 1 – em História Contemporânea. Orientador: Claude Prudhomme. Universidade Lumière Lyon-2, 2006.

⁸ Sem publicação em português. No original: Ian Birchall. «Neither Washington nor Moscow? The rise and fall of the Rassemblement Démocratique Révolutionnaire». *Journal of European Studies*, n°29, 1999, pp. 365-404.

⁹ Notadamente, Claude Pénnetier (Dir.). *Maitron*. Dicionário biográfico: movimento operário, movimento social de 1940 a maio de 1968. (*Le Maitron. Dictionnaire biographique: mouvement ouvrier, mouvement social, de 1940 à mai 1968*). Ivry-sur-Seine: Edition de l'Atelier, novembro de 2010; Jacques Julliard e Michel Winock (Dir.). *Dicionário dos intelectuais franceses: pessoas, lugares, momentos*. (*Dictionnaire des intellectuels français: les personnes, les lieux, les moments*). Paris: Seuil, 2010; ou ainda François Marcot, Bruno Leroux, Christine Levisse-Touzé (Dir.). *Dicionário histórico da Resistência*. (*Dictionnaire historique de la Résistance*). Paris, Robert Laffont, 2006.

O Comitê Diretor e os “grupos-incubadoras”

Do baixo grau de estruturação do RDR, resulta o lugar de destaque do Comitê Diretor como o único espaço de direção e de organização para além dos comitês locais¹⁰. O Comitê Diretor é responsável pela gestão e pela direção política do RDR em nível nacional, em conexão com os grupos de base. Reunido somente duas vezes, em 29 e 30 de setembro de 1948 e em 29 e 30 de janeiro de 1949, o Comitê Diretor congrega, entre suas duas dezenas de membros, os principais integrantes do RDR, o que permite identificar os grupos-incubadoras de onde se originaram a maioria dos afiliados ao RDR. Por grupos-incubadoras é preciso compreender os coletivos (grupos políticos, tendências partidárias, equipe editorial) formados antes do RDR, dos quais alguns militantes vão, individual ou coletivamente, aderir ao Movimento Democrático Revolucionário (RDR).

O primeiro dos grupos-incubadoras é formado por jornalistas do *Franc-Tireur*¹¹, do qual uma parte da redação foi diretamente responsável pela fundação do RDR. Este é, nomeadamente, o caso de Georges Altman, Jean Ferniot, Bernard Lefort, Léon-Didier Limon e Charles Ronsac, todos membros do Comitê Diretor do RDR em setembro de 1948.

O percurso de Altman, Limon e Ronsac, antes de alcançar com a Liberação a posição de jornalista-intelectual, é assinalado pela ligação com o PCF. Altman adentra o Partido como jornalista do *L'Humanité* em 1922 e é excluído em 1929 por não adotar a linha “classe contra classe”. O engajamento de Ronsac e de Limon, que aderem ao Partido respectivamente em 1925 e 1933, acontece pela proximidade com Boris Souvarine. Posteriormente, como foi o caso de Jean Ferniot, ligado à Infiltração nas Administrações Políticas (NAS – *Noyautage des administrations publiques*) e Max Olivier, tornaram-se bastante ativos na Resistência: Limon, no seio do movimento *Franc-Tireur*; Altman, como responsável pelo jornal *Franc-Tireur* junto com Elie Péju, a partir de março de 1942; e, no caso de Ronsac, com Léon Hamon e a Federação Clandestina da Imprensa.

Desde sua constituição, o movimento *Franc-Tireur* optou por um socialismo revolucionário, respeitoso das liberdades individuais¹². Deste ponto de vista, as convicções

¹⁰ No jornal *La gauche*, o RDR menciona nove comitês locais parisienses em maio de 1948 e dezoito comitês departamentais em junho. Por fim, vinte e sete comitês são descritos como “em construção”. Na sequência, os números variam um pouco, a coluna “a vida do RDR” identificará cerca de vinte comitês.

¹¹ Jornal clandestino ligado ao movimento de Resistência de mesmo nome. Publicou trinta e sete números, de dezembro de 1941 a agosto de 1944. N. da T.

¹² “A revolução a ser feita, nós a concebemos somente na e pela liberdade [...]”, in: «Nosso socialismo», *Le Franc-Tireur*, nº14-15-16, citado por Dominique Veillon. *Franc-Tireur: um jornal clandestino, um movimento de Resistência. 1940-1944. (Le Franc-Tireur: un journal clandestin, un mouvement de résistance. 1940-1944).* Flammarion, Paris, 1977, p. 428.

e as esperanças da Resistência, forjam sua identidade política e intelectual e são expressas na e pelas práticas jornalísticas, que se tornam a forma do seu engajamento na Liberação. Os debates políticos aflorados no seio do jornal *Franc-Tireur*, no entanto, não devem ser negligenciados. A redação do jornal é, com efeito, um lugar de afrontamentos entre partidários de uma linha próxima à do Partido Comunista Francês (PCF – *Parti Communiste Français*) e de jornalistas que reivindicam maior autonomia em relação ao Partido. Para Ronsac, o RDR teria sido “a ocasião de desviar o jornal desse caminho batido de unanimidade da qual se beneficiavam os comunistas”¹³. A aposta dos jornalistas era a de que sua adesão ao RDR reforçaria o peso nos conflitos internos da redação, o que explica, ao menos em parte, as investidas dos jornalistas do *Franc-Tireur* no RDR.

Os militantes originários de um grupo político aliado, o partido da *Jovem República* (JR – *Jeune République*), constituem um segundo grupo-incubadora. Fundado em 1912 por Marc Sangnier sob o nome *Liga da Jovem República*, se torna no ano de 1936, o *Partido da Jovem República* e representa, segundo Jean-François Kesler, “um socialismo de inspiração cristã”¹⁴. Contrários aos comunistas¹⁵, pacifistas no período entre-guerras¹⁶, grande número de seus membros se engajaram nas redes do *Franc-Tireur*, *Resistência* ou *Combat* durante a Ocupação. Com a Liberação, a JR enseja criar um “trabalhismo à francesa” com a assinatura de um pacto de unidade de ação com a *União Democrática e Socialista da Resistência* (UDSR – *Union Démocratique et Socialiste de la Résistance*) antes de integrar a Terceira Força. O fracasso dessas alianças conduz a JR a redigir um apelo em agosto de 1948, conclamando para uma ação comum com o RDR¹⁷. Cinco dos seus dirigentes foram cooptados pelo Comitê Diretor de setembro de 1948: Lucien Rose, Jean-Jacques Gruber, Pierre Le Rolland, Jacques Selosse e Henriette Morel.

A trajetória desses militantes é marcada por um engajamento resistente sindical e político. Como é o caso de Lucien Rose, envolvido desde 1940 com a criação do Colégio sindical de formação operária, difusor da imprensa clandestina, antes de tornar-se subchefe regional dos *Movimentos Unidos de Resistência* (MUR – *Mouvements Unis de Résistance*), na Savoia. Também de Pierre Le Rolland, fundador do jornal *En captivité*, na cidade de Nantes, em 1940 e membro do *Combat*, em Paris, antes de ser deportado. A dinâmica da adesão coletiva foi, sem dúvida, mais importante no caso da *Jovem República*, tanto que a

¹³ Charles Ronsac. *Três nomes por uma vida. (Trois noms pour une vie)*. Robert Laffont, Paris, 1988, p. 232.

¹⁴ Jean-François Kesler. «A Jovem República. Do nascimento ao Tripartismo. (1912-1947)». («La Jeune République de sa naissance au Tripartisme (1912-1947)»), in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1978, Tome XXV, pp. 61-85.

¹⁵ Jean-François Kesler, Op. Cit., p. 66.

¹⁶ Jean-François Kesler, Ibid., p. 73.

¹⁷ La Jeune République, « Vers l'union des forces de gauche. La Jeune République exprime son accord et sa volonté d'action commune avec le R.D.R. », *La Gauche*, n°5, Août 1948, p. 1

organização buscava alianças no campo político francês em recomposição. É o que confirma a trajetória de Jean-Jacques Gruber: saído da UDSR, foi para a JR e, brevemente, membro do Escritório Executivo da Terceira Força.

Expulsos das suas organizações em março de 1948 por terem ingressado no RDR, antigos militantes do Partido Comunista Internacionalista (PCI – *Parti Communiste Internationaliste*) pertencentes ao Comitê Diretor: Albert Demazière, Paul Parisot e Laurent Schwartz. Depois de Damazière ter se engajado no movimento Amsterdã-Pleyel e Parisot no Grupo Bolchevique Leninista (GBL – *Groupe Bolchévique Léniniste*), da Seção Francesa da Internacional Operária (SFIO – *Section Française de l'Internationale Ouvrière*), os dois filiam-se ao Partido Operário Internacionalista (POI – *Parti Ouvrier Internationaliste*), junto com Laurent Schwartz. Damazière e Parisot participam, em seguida, do Partido Socialista de Operários e Camponeses (PSOP – *Parti Socialiste Ouvrier et Paysans*). Finalmente, os três militantes se reencontram no momento da reconstrução do movimento trotskista durante a Ocupação e de sua reunificação no seio do PCI, em 1944, integrando, então, a tendência chamada “direitista” da organização.

É legítimo aproximar-lhes também David Rousset: afastado do PCI desde 1946, ex-membro do SFIO-GBL antes de filiar-se ao POI. Da mesma forma, o advogado Théo Bernard compartilha com esses protagonistas um percurso de pertencimento às diferentes organizações trotskistas: inicialmente, em 1930, envolvido com o movimento *Juventudes Socialistas* (JS – *Jeunesses Socialistes*); em 1934 adere ao GBL, depois ao POI, quando da sua criação. Além da proximidade com a história comunista, do engajamento em grupos trotskistas, algumas particularidades distinguem a posição destes intelectuais. Damazière e Parisot são jornalistas, assim como Rousset, mas que além da atividade literária inaugurada em 1946 com a publicação de *O universo concentracionário*¹⁸, seguida de *O dia da nossa morte*, de 1947, colabora com o jornal *Franc-Tireur*. Laurent Schwartz é, por sua vez, professor universitário em Nancy e reconhecido matemático¹⁹.

A Ação Socialista e Revolucionária (ASR – *Action Socialiste et Révolutionnaire*) foi uma outra *incubadora* de recrutamento para o RDR. Fundada sob as ideias divergentes de Yves Déchezelles, cuja oposição à política da Terceira Força levada pela SFIO, conduz à cisão em dezembro de 1947²⁰. Com a ASR, Déchezelles procura reunir o PCI e a JS, dissolvidos pela SFIO. Depois de diversos encontros e negociações entre JS, PCI e ASR, a unificação entre os movimentos de esquerda acontece em março de 1948, mas somente entre ASR e JS, mantendo o nome de ASR. As negociações se voltam então ao RDR, de onde se decide pela aceitação da participação individual no Movimento Democrático Revolucionário. Yves

¹⁸ Rousset ganha o Prêmio Renaudot com esta obra no mesmo ano da sua publicação.

¹⁹ Receberá em 1950 a Medalha Fields por suas contribuições à matemática.

²⁰ Conferir Jean-Jacques Ayme. *Juventude Socialista. 1944-1948. (Jeunesses Socialistes. 1944-1948)*. Ed. Amalthée, Nantes, 2008.

Déchezelles, Jean Hubert, Marcel Rousseau e Desbarats ingressam, desta maneira, no Comitê Diretor do RDR.

O percurso destes últimos é formado de multi-posicionamentos, em particular no universo comunista de oposição e trotskista que, depois da participação na Resistência, contribuem com a estruturação de *Combat* e do Partido Socialista *via* o Comitê de ação socialista por parte de Dechézelles, ou ainda no ambiente de *Combat* na região lionesa, como é o caso de Marcel Rousseau; do que resulta, em 1945, no engajamento de esquerda da SFIO. No contexto das negociações com o PCI, a ASR procura conglomerar um grupo mais amplo a fim de facilitar a construção de um partido revolucionário forte e incisivo. Déchezelles defende que “[...] justamente em razão da ausência de posicionamento definido, ele [o RDR] é propício para reunir uma massa expressiva de elementos em evolução em direção às posições revolucionárias. Participar do RDR é uma maneira de influenciar profundamente esses sujeitos individuais nas ações comuns e de assegurar nosso desenvolvimento”²¹.

O Comitê Diretor também acolhe Gérard Rosenthal, Yves-Michel Biget e Jean Rous, membros da SFIO. Rosenthal e Rous, ambos advogados, militaram em grupos trotskistas no período entre-guerras. Em 1947, participando do RDR, intervêm no Partido Socialista opondo-se à política conduzida pelo governo Ramadier. O testemunho de Jean Rous o evidencia: “os comunistas nos acusaram de ter fabricado junto com o RDR uma ‘vitamina’ para a SFIO; não poderiam ter-nos feito elogio mais adequado, pois esta é exatamente a nossa vontade!”²².

Por fim, três outras personalidades fazem parte do Comitê Diretor: Maurice Nadeau, responsável pelos temas literários de *Combat*; Paul Fraisse, da revista *Esprit* e Jean-Paul Sartre, então diretor de *Temps modernes*. Sartre, todavia, parece não ter participado das principais reuniões do RDR. O percurso de Maurice Nadeau é semelhante ao dos outros protagonistas pela sua exclusão do PCF em 1932, por pertencer à oposição de esquerda, pela participação na Liga Comunista e na SFIO-GBL e, depois de uma nova expulsão, sua adesão ao POI.

O jornal *La gauche* e os eventos organizados pela RDR

A maior parte dos colaboradores do jornal do RDR, *La gauche*, são membros do RDR e também jornalistas do *Franco-Tireur*. Artigos de militantes ou simpatizantes, contudo, são também publicados, especialmente na Coluna Sindical. Como aqueles do professor

²¹ *A bandeira vermelha. (Le Drapeau Rouge)*. N°37, 1 de abril de 1948, citado por Jean-Jacques Ayme. *Juventude socialista. 1944-1948. (Jeunesses Socialistes. 1944-1948)*. Op. Cit., p. 391.

²² Jean Rous e Dominique Gauthiez. *Um homem da sombra. (Un homme de l'ombre)*. Ed. Cana, Paris, 1991, p. 110.

primário Jean Duperray²³, membro do Sindicato Nacional de Professores e da Confederação Geral do Trabalho (CGT – *Confédération Générale du Travail*), mais tarde membro da Resistência no *L'insurgé*, em Lyon; e de Francis Fuvel²⁴, militante do *Juventude Socialista*, mais tarde da ASR, além de membro da Força Operária (FO – *Force Ouvrière*), onde luta pela unidade sindical.

O exemplo de Paul Bartoon²⁵, sindicalista Tcheco exilado na França depois do Golpe de Praga, ilustra a intervenção pontual de alguns intelectuais ou *testemunhas* nas colunas do jornal. Seguindo a mesma lógica, Albert Camus e Claude Bourdet, sem aderir ao RDR, participam aos encontros e publicam ocasionalmente no *La gauche*²⁶ e, assim como outros, não hesitam em beneficiar o Movimento Democrático Revolucionário com o crédito de ser associado aos seus nomes.

Albert Camus e Claude Bourdet participam de dois encontros entre os mais importantes organizados pelo RDR. O primeiro, intitulado *A internacionalização do Espírito e a paz no mundo*, foi realizado na sala Pleyel, em 13 de dezembro de 1948. O encontro contou com oito intelectuais franceses na tribuna (Albert Camus, André Breton, Claude Bourdet, Georges Altman, Gérard Rosenthal, David Rousset, Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre), além de cerca de dez intelectuais estrangeiros.

Organizado inicialmente na Sorbonne, na forma de um ciclo de conferências, o segundo encontro aconteceu em 30 de abril de 1949. Albert Camus, André Breton e Claude Bourdet somaram-se então a Pierre Emmanuel, Carlo Levi, Bertrand Russel e Sidney Hook. À noite, uma reunião realizada no Veld'Hiv, durante a qual palestraram, além de personalidades do RDR, alguns dirigentes da esquerda não-comunista, como Marceau Pivert, Edouard Depreux e Raymond Badiou, além de Garry Davis, antigo piloto da

²³ Jean Duperray. «Tribuna sindical. Pela unidade da democracia. A greve dos mineiros vista do Loire e seus ensinamentos». «Tribune syndicale. Pour l'unité par la démocratie. La grève des mineurs vue de la Loire et ses enseignements», *La Gauche*, nº11, 21 de janeiro de 1949, p.4.

²⁴ Francis Fuvel. «O trabalho dos nossos companheiros sindicalistas em um grande centro: Lion». («Le travail de nos camarades syndicalistes dans un grand centre: Lyon»). *La Gauche*, nº11, 11 fevereiro de 1949, p.4.

²⁵ Paul Barton. «Pelo renascimento da luta operária na Tchecoslováquia?». («Vers une renaissance de la lutte ouvrière en Tchécoslovaquie ?»). *La Gauche*, nº8, 15-30 de novembro de 1948, p.3.

²⁶ Claude Bourdet, dentre outros, «Eis o resultado colonial da França. Indochina, Madagascar, África do Norte, até quando será praticada essa política do suicídio?». («Voici le bilan colonial de la France. Indochine, Madagascar, Afrique du Nord, jusqu'à quand pratiquera-t-on cette politique de suicide?»). *La gauche*, nº 5, Agosto de 1948, p. 2; «O internacionalismo do espírito, antes de tudo uma forma de se sentir humano». («L'internationalisme de l'esprit, c'est d'abord une façon de se sentir humain»), nº 9, 9 de dezembro de 1948, p. 3; e Albert Camus, «À tribuna de *La gauche*. Nunca seremos favoráveis ao socialismo dos campos de concentração! Resposta a M. E. d'Astier de Vigerie». *La gauche*, nº 7, outubro de 1948, p. 1; «O artista é a testemunha da liberdade». («L'artiste est le témoin de la liberté»), *La gauche*, nº 9, 9 de dezembro de 1948, p. 3.

aeronáutica norte-americana, autoproclamado “cidadão do mundo” que desfrutava, na época, de grande notoriedade.

A exemplo de Albert Camus, de Claude Bourdet, de André Breton ou de Simone de Beauvoir, esses intelectuais presentes nas reuniões têm a particularidade de defender posições políticas próximas às do RDR, sem ter dedicado mais a essa atividade que um apoio simbólico. A análise das suas trajetórias biográficas permite não limitar seu engajamento com as lógicas resultantes exclusivamente do seu estatuto de intelectual e da sua proximidade com alguns dos responsáveis do Movimento Democrático Revolucionário. Por outro lado, é também em razão da sua relação com a militância política que é possível compreender as palestras e intervenções de Albert Camus e de André Breton, ambos ligados ao PCF, mas que ou dali saíram, ou foram excluídos.

No PCF, André Breton fez apenas uma curta e anedótica aparição a partir de 1926, antes de participar da Associação de Escritores e Artistas Revolucionários em 1933, de onde foi excluído no mesmo ano. Breton colabora, em seguida, com organizações trotskistas e funda com Trotski a Federação Internacional da Arte Revolucionária Independente (FIARI – *Fédération Internationale de l'Art Révolutionnaire Indépendant*). Albert Camus, por sua vez, participou do movimento Amsterdã-Pleyel antes de aderir ao Partido Comunista Argelino, na ocasião da Frente Popular (FP – *Front Populaire*), de onde foi desligado entre outubro e novembro de 1937. Jornalista, seu caminho é marcado sobretudo pelo envolvimento com a Resistência no *Combat*, do qual será redator-chefe do jornal oriundo do movimento resistente. Quer seja por Claude Bourdet, engajado desde 1940 e que participa na fundação de *Combat*, do NAP e depois do *Conselho Nacional da Resistência* (CRN – *Conseil National de la Résistance*), Pierre Emmanuel, ativo no bojo de *Combat* e do Comitê Nacional de Escritores (CNE – *Comité National des Écrivains*), ou ainda, em menor medida, Simone de Beauvoir no CNE, depois em *Combat*, encontramos uma participação na Resistência por meio de um engajamento ao mesmo tempo político e permeado por uma forma de “solidariedade de interesses literários”²⁷. O itinerário desses intelectuais apresenta algumas semelhanças com outras trajetórias militantes, como oposição ou crítica ao universo comunista, engajamento resistente, ou ainda, como adesão a uma posição de intelectual engajado.

A descrição de alguns dirigentes do RDR, longe de ser exaustiva, permite ao menos evidenciar um certo número de elementos comuns sem esconder, todavia, a grande heterogeneidade do movimento. Uma complexidade própria confirmada pelos múltiplos

²⁷ Ver Gisèle Sapiro. «As condições profissionais de uma mobilização bem-sucedida: O Comitê Nacional dos Escritores». (Les conditions professionnelles d'une mobilisation réussie: le Comité national des écrivains). in Antoine Prost (Dir.), *La Résistance, une histoire sociale*, Ed. de l'Atelier, Paris, 1997, p. 191.

posicionamentos dos numerosos agentes e reforçada por uma organização pouco ou quase nada estruturada.

O RDR no contexto da Guerra Fria: antes uma recusa que um projeto

Uma atenção particular ao contexto de nascimento do Movimento Democrático Revolucionário permite descobrir uma certa lógica à construção heteróclita do RDR. Tanto no campo intelectual (acadêmico, jornalístico, editorial) como no campo político (internacional, francês, e no subcampo da esquerda radical), a Guerra Fria já exercia uma forte incidência que se traduzia em um processo de imposição ao posicionamento de cada um dos protagonistas do RDR. Ora, os atores sociais não vivem, com efeito, da mesma maneira essas determinações. Elas têm consequências diferentes sobre cada um dentre eles, em particular em razão das suas disposições e das trajetórias anteriores. É segundo essas especificidades que é necessário pensar o RDR como a resposta dada pelos seus fundadores às injunções da Guerra Fria, ou seja, não somente uma recusa de posicionamento, mas principalmente uma recusa *ativa, militante*, que se traduziu na criação de um movimento político.

A saída às imposições da Guerra Fria é engendrada pelos posicionamentos dos protagonistas no seio dos diversos campos em reconstrução e, sobretudo, pelo horizonte de possibilidades que o contexto oferecia. A estes elementos, adicionam-se a oposição, já antiga para a maior parte dentre eles, à linha ortodoxa do comunismo, que não deve tampouco ocultar a proximidade com este universo e esta história. Trata-se de uma relação paradoxal, de contestação da hegemonia do PCF sobre o movimento revolucionário, mas também de consciência da necessidade de não *romper* completamente com o PCF e, principalmente, com a sua base. É isso que exprime David Rousset na ocasião de um encontro na sala Wagram: “nós não faremos nada sem os quatro milhões de trabalhadores comunistas deste país”²⁸.

É preciso, no entanto, considerar a participação na Resistência ao mesmo tempo como continuação de engajamentos políticos anteriores, tentativa de unificação dos movimentos de esquerda em vistas à promoção de uma renovação democrática e social, mas também como engajamento intelectual característico às profissões que se organizaram na base de interesses literários coletivos. Essas formas múltiplas de engajamentos resistentes revelam uma conexão comum entre os valores sustentados, sem, todavia, conseguir impô-los na Liberação, na revolução, na justiça social, na unificação das forças da esquerda. Seus posicionamentos enquanto intelectuais são, em grande parte, ligados a estes engajamentos ou porque os protagonistas do RDR são jornalistas-intelectuais da *imprensa*

²⁸ Provavelmente em 19 de março de 1948. Citado por Birchall, *Op. cit.*, p. 392.

nascida nos movimentos de Resistência, ou porque concebem sua situação de intelectual como correlativo de um engajamento político, de uma responsabilidade.

A participação no RDR pode ser assim compreendida muito mais como uma recusa que como um projeto. Recusa que ilustra, no contexto particular evocado, a força das circunstâncias sobre o posicionamento, algo característico deste período de início da Guerra Fria. O enfrentamento entre os blocos funcionando, então, como uma dinâmica que colabora com a recomposição dos espaços sociais de tomada de posição a ponto de tornar-se um dos principais elementos estruturantes. Os diferentes protagonistas se engajaram no RDR em razão de um capital militante fundado sobre a recusa da hegemonia comunista dentro do movimento operário e revolucionário, de um capital heroico resistente que perde, já nessa época, muito do seu valor e, por fim, de um capital intelectual que não se satisfaz em justificar uma posição *neutra* e torna necessário, portanto, a intervenção concreta no espaço político. Uma vez que não havia posição em que se pudessem congreguar neutralidade diante do contexto político com a valorização dos capitais que são a origem da legitimidade para assumir e seguir posições políticas, lhes era indispensável criá-las. Eis o nascimento do Movimento Democrático Revolucionário.

O contexto multifacetado de reconstrução política do início da Guerra Fria é, ao mesmo tempo, o elemento que impele os membros do RDR a se posicionarem e a criarem o Movimento Democrático Revolucionário e o fator preponderante na explicação do seu fracasso²⁹. Posto que era praticamente impossível repelir as injunções oriundas da dinâmica da Guerra Fria, uma vez que os recursos dos protagonistas do RDR – quer sejam militantes, intelectuais ou heróis – perdem gradativamente seu valor em um contexto de transformação dos espaços sociais de relações e de posicionamentos, a ponto de não resistirem politicamente para legitimar suas posições.

O início da Guerra Fria os conduz a criar o RDR na mesma medida em que tornou, no meio de diferentes espaços sociais que procuraram ocupar, sua implementação impossível.

²⁹ Seria necessário, aqui, incluir elementos próprios do funcionamento e da história do RDR.

