

IX ENCONTRO DA ABCP

Área Temática: Teoria Política

**A EVOCAÇÃO DA “VONTADE DOS IGUAIS” COMO DISPOSITIVO
DEMOCRÁTICO**

Daniel de Mendonça
Universidade Federal de Pelotas

Brasília, DF
04 a 07 de agosto de 2014

A EVOCAÇÃO DA “VONTADE DOS IGUAIS” COMO DISPOSITIVO DEMOCRÁTICO

Daniel de Mendonça
Universidade Federal de Pelotas

Resumo. O presente texto tem como objetivo apresentar e explorar a “vontade dos iguais” como categoria central à compreensão da transformação de regimes políticos. Entende-se que, em nome desta vontade, regimes democráticos são instituídos ou mesmo postos em xeque. Tal “vontade”, portanto, funciona como um dispositivo da própria democracia, tendo em vista estar este regime fundado na *igualdade entre todos os cidadãos*. Tal presunção de igualdade é meramente artificial, visto que nos regimes democráticos existentes entende-se que a igualdade é observada somente no nível formal e não de forma “substantiva”. É a partir da inobservância efetiva da igualdade que deve ser entendida a evocação da “vontade dos iguais”. Tal dispositivo é útil para a compreensão dos mais diversos levantes populares que têm ocorrido em diversas partes do planeta desde o estopim da “Primavera Árabe” em 2011. Entende-se a evocação da vontade dos iguais como categoria igualmente importante para pensar as manifestações que tiveram lugar no Brasil em junho de 2013.

Palavras-chave: vontade dos iguais, democracia, igualdade, povo, evento.

1 Introdução

O objetivo deste texto é apresentar o primeiro esboço de uma categoria analítica que introduzo neste momento a qualtem, segundo entendo, o mérito de auxiliar a compreensão de eventos políticos marcados por forte pressão popular cada vez mais frequentes em nossa contemporaneidade desde a Primavera Árabe de 2011: chamo-a de a “vontade dos iguais”.¹ Sendo este trabalho eminentemente preliminar, buscarei explicar ponto a ponto ao que estou chamando de a “vontade dos iguais”, sempre tentando ligar a construção teórica aqui produzida com a sua, segundo entendo, capacidade explicativa. Tendo em vista o objetivo traçado, organizo o texto da seguinte forma.

Na primeira seção, faço uma primeira aproximação do que entendo por “vontade dos iguais”. Aqui buscarei distanciar as democracias realmente existentes da noção geral de “vontade dos iguais”, esta última percebida como antissistêmica em relação a regime político estabelecido. Entendendo-a como sendo a democracia no sentido forte do termo, ou seja, a pura vontade do demos. Na sequência do trabalho, “desmembrarei” o termo, visando explicar o sentido elusivo de “vontade” e a dualidade da “igualdade” como fundamento e horizonte democrático. A seguir, será o momento de atribuir um sentido mais preciso para “povo”, a identidade coletiva que produz a vontade dos iguais para, por fim, explicar como a esta vontade do demos é capaz de ser o detonador de eventos, ou seja, acontecimentos extraordinários que deslocam sistemas políticos até então estabelecidos.

2 Aproximando-se da “vontade dos iguais”

É absolutamente recorrente pensar que democracia, como regime político, expressa, a partir dos representantes eleitos e mediante seus atos, a vontade do povo, sendo “povo” o conjunto dos cidadãos considerados politicamente iguais. Neste sentido, a vontade do povo somente poderia ser efetivada – para alguns mesmo conhecida – por meio da representação. Sabe-se ainda que este arranjo institucional, em larga medida presente e explicativo das atuais democracias ocidentais, é também resultado teórico de uma corrente hegemônica da democracia a qual, ainda que tendo sido batizada de várias formas desde a sua formulação oriunda do clássico “Capitalismo, socialismo e democracia”, de Joseph Schumpeter (1984), pode simplesmente ser chamada de teoria elitista da democracia.

¹ Tendo em vista a natureza realmente preliminar deste texto, peço a gentileza que o mesmo não seja citado.

A partir da perspectiva democrática minimalista de cunho schumpeteriano, surgiu uma série de correntes a ela oposta as quais, guardadas efetivamente suas características definidoras, têm em comum, por um lado, a rejeição do diagnóstico elitista sobre a incapacidade do cidadão comum de participar da política e, por outro lado e como resultado da aludida rejeição, propugnam modelos que visam à radicalização da democracia, ou seja, a ampliação de espaços e de participantes nos processos de decisões públicas. Nesta perspectiva, duas correntes contemporâneas de radicalização da democracia se destacam a partir da segunda metade do século passado: a participacionista e a deliberativa. Não é absolutamente meu objetivo discorrer sobre nenhuma delas, mas tão somente demonstrar que estou partindo de um outro topos. Para o momento, simplesmente quero referir que ainda que a primeira corrente vise primordialmente ao aumento da quantidade de participantes em espaços de decisão e a segunda atenha-se não somente aos espaços, mas sobretudo à qualidade da deliberação no sentido de introduzir decisões pautadas na imparcialidade do uso da razão e na construção de uma opinião pública, o que elas têm em comum é a *existência prévia de espaços comunicativos mais ou menos institucionalizados*.

A existência prévia de espaços de deliberação pública, ainda que *a priori* se possa entender como positiva, tendo em vista seu objetivo de assegurar a participação dos cidadãos normalmente alijados dos processos políticos formais, pode ser também percebida – aí de forma negativa – como a da existência de “espaços de controle” por parte justamente daqueles que compõem a elite política. Na maioria das vezes, para não dizer sempre no caso brasileiro, esses espaços, tais como os orçamentos participativos, os conselhos gestores nas suas mais diversas áreas de abrangência, entre outros, são instituições legalmente criadas, portanto atestadas pelo Estado como passíveis de um funcionamento normal, com regulamentos, formas específicas de debates, horários estabelecidos, funcionários do Estado a esses designados para tocar o dia a dia administrativo. Ainda que sejam espaços de ampliação da discussão e, em alguns casos, fóruns de decisão de aporte de recursos públicos como no caso dos conselhos de saúde, são todos espaços de controle do Estado, locais que servem como verdadeiros filtros contra a impureza das águas turvas que originalmente vêm do povo, este último não raramente visto como uma massa desorganizada e que, em muitos aspectos, pode ser, inclusive, prejudicial à própria democracia.

Neste sentido, é consequência que a construção de espaços políticos no âmbito do Estado, mesmo que de fato amplie a participação dos cidadãos comuns, seja também uma forma de controlar institucionalmente esta participação, para que a mesma não fuja do controle de quem governa. Nenhum desses espaços, por óbvio, concorre com os poderes legislativo, judiciário e executivo constituídos. São espaços absolutamente subsidiários e marginais em relação à grande política, anunciados como locais de ampliação da

participação popular, de ampliação da vontade do demos. No entanto, vejo tal ampliação mais como o resultado de um artifício retórico elitista com o fito de “domesticar” o “povo” do que propriamente ampliar os limites da participação. A razão é simples: nestes espaços não impera a vontade do demos, mas a lei, as normas, a etiqueta de como participar, de como falar, em que momento falar, o que falar, com base em que falar para que uma decisão possa ser produzida. Não há, efetivamente falando, uma verdadeira liberdade de participação, mas regulamentos que limitam esta vontade. As democracias em que vivemos não são verdadeiramente democráticas – no sentido de vontade do povo – mas regimes políticos que têm como princípio primeiro o respeito ao império da lei ainda que esta lei seja claramente um limitador desta vontade.

Estes espaços têm ainda uma vantagem adicional à elite no poder político. Eles não somente limitam o *locus* de demandar por parte daqueles cidadãos que participam; eles limitam também aqueles cidadãos que não participam nestes locais no sentido de que fora deles não é possível demandar. Por exemplo: numa cidade em que há orçamento participativo, um cidadão que vive numa rua em que o esgoto corre a céu aberto tem de recorrer necessariamente a este fórum, pois fora dele suas chances de ver a sua demanda resolvida são realmente bem poucas.

A vontade dos iguais, categoria que gostaria de introduzir neste momento, diz respeito a um tipo muito distinto de participação popular, pois dissociada de todo e qualquer arranjo político-institucional estabelecido. No sentido em que estou propondo, a vontade dos iguais é episódica, radical e antissistêmica. Sua ocorrência se dá em espaços não institucionalizados e não previamente designados. A vontade dos iguais é a subversão do princípio da vontade da lei, soberano nos regimes liberal-democráticos, pela vontade do demos, presente na ideia primeira de democracia.

A vontade dos iguais pode ser particularmente percebida em manifestações populares, mas nem todo o tipo de manifestação popular expressa a vontade dos iguais. Por exemplo, manifestações tradicionais de sindicatos, movimentos sociais com demandas específicas não são exemplos do fenômeno sobre o qual busco aqui descrever. As manifestações que evocam a vontade dos iguais visam sempre a constituição de uma identidade coletiva mais ampla. Quero referir-me aqui à constituição do povo, categoria que a seguir darei a sua especificidade política.

A vontade dos iguais não é uma categoria que tem o fito normativo de prever um cenário futuro de levante de massas ou até mesmo pré-revolucionário. A vontade dos iguais a que me refiro só pode ser percebida na sua atualidade e minha percepção acerca dela é uma tentativa de compreensão dos recentes fenômenos de massa que têm tido lugar em diversas partes do mundo. Assim, verifico a ocorrência da vontade dos iguais nas recentes manifestações que marcaram, a partir de 2011, no mundo norte da África e no Oriente

Médio, a “Primavera Árabe”, nas manifestações europeias e estadunidenses, tais como “Os Indignados”, o “Ocupar Wall Street”, e, mais recentemente, as “Jornadas de Junho de 2013” no Brasil.

Uma série de objeções em relação a minha tentativa de entender conjuntamente manifestações tão heterogêneas poderia ser oposta a partir das seguintes perguntas: como esses movimentos podem ser comparados? O que eles minimamente guardam em comum? Qual seria o paralelo possível, por exemplo, entre as demandas dos manifestantes egípcios e as dos brasileiros? De fato, tratam-se de movimentos extremamente díspares e que, portanto, similitudes em termos do “conteúdo” de suas demandas são praticamente incomparáveis entre si.

No entanto, entendo que este tipo de questionamento –que se prende à vã tentativa de comparar o “conteúdo” de tão diferentes movimentos –é, em si mesmo, equivocado e, como tal, encobre a compreensão mais acurada do problema. Não podemos comparar “conteúdos” e características ônticas de experiências tão distintas como, por exemplo, as que tiveram lugar na Tunísia e no Brasil, nos Estados Unidos e no Egito. Neste sentido, é absolutamente inócuo perguntar o que uma manifestação ocorrida no mundo árabe tem a ver com outra no mundo europeu ou mesmo no cenário brasileiro. A pergunta é errada, insisto, pois direciona-se ao “conteúdo” de cada experiência e, como tal, tal conteúdo depende de uma constelação de fatores e de experiências políticas que são próprios de cada contexto.

Não é, portanto, o “conteúdo” o foco principal a ser percebido se quisermos comparar tais eventos, mas a estrutura geral que está presente em todos eles. O que lhes é similar, apesar de toda a gritante heterogeneidade, é que em todas essas manifestações estamos diante da construção de identidades populares. Não é à toa que o slogan do movimento “Ocupar Wall Street” era “Nós somos os 99%”, pode ser comparado, por exemplo, com a insatisfação generalizada dos milhões de manifestantes brasileiros no ano passado e com os milhões de árabes em dezenas de países em 2011. Esses movimentos guardam em comum a tentativa da construção política do povo e essa é a marca indelével da existência da “vontade dos iguais” como categoria analítica capaz de explicar e comparar fenômenos raros, heterogêneos e inesperados como esses.

Nas seções seguintes, discutirei categorias que ajudam a compreender o funcionamento da “vontade dos iguais”. Assim, a seguir abordarei: i) a ideia de “vontade” como uma expressão difusa que produz sentido e; ii) a igualdade que estou fazendo referência, a qual, como tentarei demonstrar, é, ao mesmo tempo, o fundamento e o horizonte da democracia. Na sequência, tornarei mais clara a minha ideia de povo, uma categoria eminentemente política que difere acentuadamente das acepções correntes ao termo normalmente ligadas ao plano jurídico ou ao sociológico. A seguir, desenvolverei mais

as consequências que podem ocorrer a partir da verificação da “vontade dos iguais”, sobretudo no que diz respeito à ideia de evento, como marco de desestruturação de estruturas políticas estabelecidas.

3“Vontade” e dualidade da“igualdade”: fundamento e horizonte democrático

Como afirmei na seção anterior, a“vontade dos iguais” é a expressão da vontade daqueles que se auto intitulam “o povo” e que são assim reconhecidos pela comunidade política como tal. Disse também que a“vontade dos iguais” ocorre necessariamenteaparte dos canais institucionalizados e não tem lugarjustamente para se contrapor a esses, questionando suas próprias legitimidadescomo locais que respeitam e/ou de fato ouvem a vontade do povo. A “vontade dos iguais” é, em larga medida,antissistêmica, de ocorrência rara e marcada pela radicalidade performática (de expressão).No entanto, para uma compreensão mais apropriada acerca da “vontade dos iguais”, é preciso desmembrá-la em seus dois componentes que são, como demonstrarei, essencialmente polissêmicos. Neste sentido, apresentarei, primeiramente, o que entendo por “vontade” e, após, por “igualdade” no contexto desta discussão.

3.1 “Vontade”: vacuidade, imprecisão, simplificação

Por vontade não estou entendendo a construção objetiva e racional de metas, objetivos ou plataformas políticas, mas justamente o contrário, ou seja, não há nada de objetivo na construção de uma vontade popular.² A vontade expressa pelos iguais é imprecisa, afetiva e, considerando as regras do ambiente político em que os manifestantes estão demandando, não raras vezes esta é irrealistaou demasiadamente apressada na busca pela resolução das demandas.³A razão para esta imprecisão reside no fato de que o povo unido em praça pública expressa os mais diversos anseios, pessoais e/ou coletivos,

²Dizer que a construção da vontade não é uma operação objetiva não significa dizer que a vontade em si não possa ser produzida e, ainda, fazer sentido aos envolvidos. No caso da “vontade” produzida pelos iguais, trata-se de um processo indeterminado de simplificação hegemônica (Laclau e Mouffe, 1985; Laclau, 2013) que representa diversas e heterogêneas demandas que estão articuladas pelo discurso popular.

³ A razão da “vontade” dos iguais ser “irrealista” ou “apressada” não deve ser percebida como “falhas” na produção desta vontade, mas pelo fato de que a mesma é essencialmente antissistêmica, ou seja, as regras do sistema político vigente valem para este e não para a vontade produzida fora dele.

que, da forma como inicialmente se apresentam, evidentemente não estão organizados. Aliás, como veremos a seguir, é justamente esta imprecisão de sentidos articulados que torna possível a construção política da identidade povo, visto que estamos lidando com a produção de sentidos que tem pretensão hegemônica e não demandas particulares que têm origens definidas em um sindicato ou em movimento social. Não que as demandas de um sindicato de trabalhadores ou de um movimento social não possam estar presentes em manifestações populares que expressam a vontade dos iguais – aliás, normalmente elas estão –, mas as manifestações populares produzem uma constelação de sentidos que vão muito além de demandas “A”, “B”, “C” etc., definidas pelos movimentos tradicionais (sindicatos, movimentos sociais). Essas últimas se perdem em meio a uma frenética produção de sentidos incessantes e não passíveis de ser claramente precisáveis.

Neste sentido, a imprecisão de demandas é a chave para a construção da “vontade dos iguais”.⁴ O ambiente em que a imprecisão tem lugar é propício à constituição de identidades coletivas. No entanto, é preciso ir além da simples coleção de demandas dispersas para que seja possível avançar na direção de um discurso político capaz de efetivamente alcançar um objetivo de transformação. O exemplo a seguir visa esclarecer o ponto.

Na Tunísia, entre 18 de dezembro de 2010 e 14 de janeiro de 2011, grandes manifestações populares tiveram lugar a partir do estopim que se deu com a auto imolação de Mohamed Bouazizi, um humilde vendedor de frutas de Ben Arous, cidade localizada ao norte do país. Bouazizi cometeu este ato desesperado após as autoridades terem confiscado o seu carrinho de frutas e verduras por ser ilegal o comércio de ambulantes. A notícia de sua auto imolação detonou imediatamente uma série de protestos contra o governo, primeiramente em face de sua morte, mas que, logo em seguida, as manifestações tiveram seus conteúdos ampliados com a articulação de outras demandas sociais da população tunisiana, tais como a luta contra o desemprego, contra a corrupção governamental, contra a brutalidade policial, entre outras. A ampliação de demandas a ponto de as mesmas representarem os mais diversos setores da sociedade daquele país, organizadas em torno de Bouazizi, nome e símbolo da revolta popular, teve como ponto de antagonismo o governo central tunisiano. Se houve uma simplificação das demandas articuladas em torno do ponto nodal “Bouazizi”, por outro lado, ocorreu também a simplificação do inimigo comum, identificado com o governo Ben Ali. Neste sentido,

⁴A imprecisão da “vontade” produzida pelo discurso dos iguais segue o mesmo sentido que Ernesto Laclau (2013) atribuiu à lógica populista, sobretudo no que diz respeito à vacuidade e imprecisão de sentidos produzidos por um discurso deste tipo. Após atribuir tais características a esta dinâmica – muito semelhante à da “vontade dos iguais”, ele ainda afirma: “a vagueza e a indeterminação não são deficiências de um discurso *sobre* a realidade social, mas, em algumas circunstâncias, estão inscritas na realidade social enquanto tal” (2013, p. 115). A “vontade” a qual faço referência tem justamente a marca da vacuidade e da indeterminação tal como refere este autor.

unificaram-se as demandas em torno exigência popular da saída do então presidente, o que ocorreu, de fato, em 14 de janeiro de 2011. Esta unificação de demandas populares é o que estou chamando de a “vontade” constituída pelos iguais, a qual necessita de três momentos principais: i) a articulação política de demandas dispersas, mais ou menos históricas, mais ou menos coletivas; ii) a identificação de um inimigo comum ao discurso popular unificado e, por fim; iii) a unificação destas demandas em torno de um ponto articulador capaz de representá-las.⁵

Reconhecer a existência da “vontade” produzida politicamente pelos iguais não se trata de um exercício de conhecer a “origem” desta vontade. A vontade produzida é sempre contingente e precária, ou seja, depende do contexto em que a mesma foi produzida. A vontade não é o resultado da soma de todas as vontades reunidas, mas algo qualitativamente diferente. Estamos aqui claramente diante de uma operação hegemônica no sentido de Laclau (2013), ou seja, quando um determinado sentido passa a representar aquilo que o excede, quer dizer, o conjunto de demandas articuladas pela cadeia discursiva. No caso do ciclo da vontade dos iguais produzido pelo nas manifestações tunisianas, o nome de Mohamed Bouazizi e a demanda pela derrubada do presidente Ben Ali estão claramente representando uma série de demandas até então isoladas e que, a princípio, não tinham relação entre si. Demandas por emprego, democracia, direitos civis viram nessas manifestações a possibilidade de virem à luz, de articularem-se contra aquele que passou a ser percebido como o inimigo comum, ou seja, o próprio governo do país.

3.2 A dualidade da igualdade como fundamento e horizonte

A “vontade dos iguais” pressupõe uma dualidade de sentidos em relação à igualdade: igualdade como fundamento, mas também igualdade como horizonte. Parto da afirmação de que a igualdade como fundamento é, tomada em sentido amplo, sempre ambígua, refletindo-se justamente uma inexatidão que tem reflexos diretos na política (sua ambiguidade, antes de ser um empecilho, é a própria condição para a existência da política como tal). A igualdade como fundamento, de forma simplificada, pressupõe, *lato sensu* e *a priori*, que todos os indivíduos são iguais. Já a igualdade como horizonte reflete-se na inobservância fática (em um regime democrático específico) do fundamento universal da igualdade e a sua necessária busca de atualização (as manifestações que expressam a “vontade dos iguais” são tentativas de atualização da igualdade como fundamento). Nesta

⁵Tais momentos são inspirados na própria construção do discurso populista de Ernesto Laclau (2013).

seção, pretendo explorar as consequências dessas duas faces de uma mesma igualdade. Início pela igualdade como fundamento.

Parto da seguinte afirmação que não deve, ou não deveria, causar qualquer estranhamento: do ponto de vista político, *a igualdade é uma invenção democrática*. Quero dizer com isso que fora desta forma de organização política e social, os indivíduos são distintamente hierarquizados desde o início. Ou ainda: fora da democracia, ou seja, em todas as demais formas de governo, o fundamento é a desigualdade e a hierarquização dos membros da comunidade.

Poderia desenvolver mais a ideia da democracia como invenção democrática a partir de uma série de textos de filosofia política escritos ao longo do tempo, mas restringir-me-ei, simplesmente e de forma muito sumária, aos primeiros que se defrontaram com esta questão. Refiro-me, evidentemente, aos escritos dos filósofos gregos clássicos. Neste sentido, Platão, pasmo com a democracia ateniense, afirmava que a igualdade era verificada tanto aos iguais como também aos desiguais. Para ele, naturalmente havia uma hierarquização entre os indivíduos a qual era quebrada pelo governo democrático. No diálogo entre Sócrates e Adimanto, no Livro VII de “A República”, o primeiro relata os males que a democracia acarreta – os quais, todos sabemos, redundam necessariamente, segundo o ciclo platônico, na anarquia e na conseqüente tirania – quando esta iguala os naturalmente desiguais:

Sócrates – Mas, meu caro, o limite extremo do excesso de liberdade que um tal Estado oferece é atingido quando as pessoas dos dois sexos que se compram como escravos não são menos livres do que aqueles que as compraram. E quase nos esquecíamos de dizer até onde vão a igualdade e a liberdade nas relações entre os homens e as mulheres (Platão, 2000, p. 281).⁶

Já, tendo em vista a tipologia clássica das formas de governo tal como foi apresentada por Aristóteles, estamos acostumados a verificar que as três distintas formas de governo – que servirão posteriormente de base para os governos mistos republicanos – baseiam-se numa espécie de distinção/diferenciação entre classes de indivíduos. Desta forma, o governo monárquico justifica-se na primazia do princípio da honra própria da realeza. O aristocrático remonta o princípio do governo dos melhores entre os membros da comunidade política e, por fim, o democrático resulta na própria indiferenciação dos cidadãos, pois igualam-se todos a partir do nível mais baixo da sociedade, como demonstra a leitura de Rancière:

⁶Esta citação é apenas um exemplo entre outros possíveis de serem destacados com relação à posição platônica da natural desigualdade entre os indivíduos.

O povo nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que os possuem. A gente do povo é de fato simplesmente livre *como* os outros. Ora, é dessa simples identidade com aqueles que, por outro lado, lhes são em tudo superiores que eles tiram um título específico. O *demos* atribui-se, como sua parcela própria, a igualdade que pertence a todos os cidadãos. E, com isso, essa parte que não é parte identifica sua propriedade imprópria com o princípio exclusivo da comunidade, e identifica seu nome – o nome da massa indistinta dos homens sem qualidade – com o nome da própria comunidade (1996, p. 23-24).

O que o comentário de Rancière nos sugere é que a democracia, para existir como forma de governo, precisa igualar os naturalmente desiguais. Neste sentido, existe uma massa que não é nem honrada nem digna como os reis, tampouco capaz como os aristocratas, os melhores entre os membros de uma comunidade. Para haver democracia, é preciso antes que se realize a operação de tornar *artificialmente* iguais aos honrados, aos dignos e aos capazes aqueles que nada mais são do que um número, uma massa indiferenciada sem qualquer qualidade. Essa massa, o *demos*, para Aristóteles, dá o nome à pior das formas não degeneradas de governo e não sem razão: apesar de o filósofo não ser um completo crítico da democracia (Politia seria o termo mais exato), como o foi Platão, para Aristóteles, tanto a monarquia como a aristocracia eram formas superiores, pois a cidade estaria sob o controle de pessoas naturalmente mais capazes.

Uma importante observação deve ser neste momento feita pensando nos estudiosos das filosofias de Platão e Aristóteles. Não estou ignorando que, para ambos, é a assunção da liberdade, antes que a da igualdade, o que caracteriza efetivamente a democracia. No entanto, entendo – a partir do que está pressuposto em suas filosofias – que a liberdade só pode existir quando baseada em algo que a antecede, neste caso, a igualdade. Assim, só podem ser livres aqueles que não estão sob o jugo dos outros; somente são livres os iguais. Tanto liberdade quanto igualdade, portanto, são indispensáveis à democracia e necessariamente *extensivas a todos os indivíduos independente de suas condições*. O *demos*, ou seja, os pobres, os que não são *aristoi*, tornam-se iguais e livres, mesmo sendo “inferiores”: *a democracia, assim, suspende a diferença, criando politicamente a igualdade*. Uma criação radical, que cancela unilateralmente a distinção “natural” entre os indivíduos.

Além da democracia, explorando a lógica aristotélica, toda igualdade é seletiva; são iguais os que são ricos (*oligoí*), são iguais os que são melhores (*aristoi*). É somente no governo do *demos* que a igualdade é universal, que a igualdade é de fato igualitária. Desta forma, ela não é um atributo transcendental ou propriamente humano, mas uma condição política radicalmente instituída *na e pela* democracia.

Para os antigos, como vimos, a democracia punha juntos, e de forma artificial, os naturalmente desiguais, os ricos, os melhores e os sem qualquer qualidade. “Embora aquele

que a natureza fez escravo e o que ela fez senhor”, ideia comum no mundo grego e admitida por Aristóteles (1955, p. 106), ainda assim, o governo democrático os unia. Notemos, então, que privadamente ou antes da pólis, os homens têm atributos que os diferenciavam num sentido mais ou menos pejorativo, uma espécie de classificação natural que fundamenta a desigualdade, muito mais do que a simples diferença. A desigualdade e o seu sinal negativo era invencível, pois que nascíamos para sermos justamente desiguais, servos ou senhores. A política democrática representa a suspensão temporária deste “estado natural” e a outorga que tornava iguais os que “mereciam” e também os que “não mereciam” o título de iguais.

Minha intenção ao fazer esta brevíssima incursão para estabelecer o princípio de diferenciação “natural” entre os indivíduos, segundo Platão e Aristóteles, teve unicamente o fito de justificar a afirmação de que fora da democracia existe uma seletividade fundante entre os indivíduos; fora deste governo é plenamente admissível hierarquizar, classificar, apontar quem é inferior e quem é superior, quem deve ser escravo e quem “naturalmente” deve ser o seu senhor.

No entanto, meu argumento é que se a desigualdade não é um dado da natureza a igualdade também não o é. Isso quer dizer que fazer alguém senhor ou escravo, assim como tornar ambos os indivíduos livres depende simplesmente de convenções sociais sempre contingentes. É exatamente neste sentido de contingência que estou afirmando que a igualdade é uma invenção da democracia e, portanto, seu fundamento.

Ainda que parte do meu argumento acerca da igualdade ser uma invenção democrática estar inspirado na filosofia de Rancière, não concordo inteiramente com sua perspectiva, conforme segue. Segundo Rancière, baseado na lógica desenvolvida no século XIX pelo pedagogo francês, Joseph Jacotot, a igualdade preexiste a toda ordem política, tendo em vista que a mesma fundamenta-se no “princípio de que todos os homens têm igual inteligência” (Rancière, 2011, p. 38). O mesmo pressuposto é evocado pelo autor em sua obra política de maior repercussão, “O desentendimento”:

Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda ordem natural. Sem dúvida, os inferiores obedecem na quase totalidade dos casos. Resta que por aí a ordem social é remetida à sua contingência última. A desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade (Rancière, 1996, p. 31).

Para mim, o problema da análise do autor é que nela há a pressuposição da igualdade como anterior à política, pois que está fundada na igual capacidade de inteligência dos indivíduos. Para o filósofo, é esta igualdade que gera a desigualdade, mas que também

provoca a atualização da igualdade primordial no que diz respeito à partilha do sensível quando do momento da política.

Minha objeção fundamental neste ponto é que não vejo qualquer relação que possa ser estabelecida entre a igualdade das inteligências e a igualdade política, tendo em vista que ambas operam em níveis totalmente distintos. A primeira está na relação de aprendizagem, na compreensão que os indivíduos, segundo Rancière, podem universalmente alcançar se tiverem o interesse efetivo de conhecer. A segunda envolve uma operação distinta, fundada nas relações políticas e sociais. No caso da igualdade política, para superar uma situação de desigualdade em determinada partilha do sensível não basta evocar o fundamento da igualdade das inteligências, pois este não se relaciona com a desigualdade atual, mas, pelo contrário, a fundamenta inclusive num sentido weberiano.⁷ Na forma como percebo a instituição da igualdade como fundamento político da democracia, é totalmente indiferente partirmos do pressuposto da “igualdade das inteligências”, de modo que posso concordar ou discordar da mesma e, ainda assim, não estarei alcançando o patamar da igualdade política.

Para os filósofos gregos tais como Platão e Aristóteles, ao contrário, inexistente uma igualdade entre os indivíduos: eles são, portanto, naturalmente desiguais. Nem por isso, em suas análises, em maior ou em menor medida frustradas, eles deixam de considerar a democracia como uma forma de governo que parte do pressuposto de uma igualdade política entre todos independentemente da capacidade ou da inteligência de cada um.

Para mim, a igualdade como fundamento democrático é uma construção radical, *ex nihilo*. É uma decisão política que foi tomada ao longo dos tempos mais de uma vez. Além do caso da Atenas de Péricles, tal igualdade foi invocada na Revolução Francesa a partir da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” e, mais recentemente, na “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, de 1948.

Resumindo, a igualdade é o fundamento de todas as democracias. Como tal, este alicerça todos os regimes democráticos que já existiram e ainda os que existem, o que não quer dizer, obviamente, que a igualdade seja verificada num nível substantivo, ou seja, de efetivamente estar distribuída entre os cidadãos de um regime autonomamente democrático. Dizer que a igualdade é um fundamento, no contexto desta discussão, é tão somente afirmar que ela o é num sentido estritamente formal. Isso quer dizer que nunca houve, efetivamente e obviamente, uma verdadeira igualdade entre todos os cidadãos,

⁷O conceito de dominação em Max Weber tem aqui uma importante conexão com o da igualdade rancieriana, visto que ao sociólogo alemão para que haja dominação, ao contrário da simples imposição do poder que não é capaz de por si só dar forma ou organização à sociedade, são necessárias duas operações: i) a vontade do dominador influencia os atos dos dominados e (de forma mais importante); ii) os dominados compreendem e aceitam o conteúdo do mandato como se este fosse deles próprios num sentido de obediência (Weber, 1979, p. 14-15).

ainda que se enfatize constantemente esta irrealidade em nossas democracias contemporâneas. É neste momento que temos de enfrentar o lado dual da igualdade democrática, aquele em que a mesma é não somente seu fundamento, mas também seu horizonte, a sua constante e irrealizável promessa.

Igualdade como horizonte ou promessa, o que isso realmente significa? Partamos do pressuposto, no meu entendimento bem razoável, que, ainda que a igualdade entre os cidadãos seja cantada em prosa e verso por todos os regimes democráticos, ela não se verifica na prática. Verificar a “desigualdade” na prática é menos perceber o fato absolutamente evidente de que as pessoas são classificadas ou hierarquizadas dependendo de posições econômicas, sociais, políticas, culturais que elas ocupam num espaço específico. A desigualdade fática, portanto, é um dado objetivo: uns são mais ricos, outros mais cultos, outros mais poderosos e assim por diante.

No entanto, o que eu gostaria de chamar a atenção não é somente para esse tipo de desigualdade, ainda que a desigualdade material seja fundamental para compreendermos o que realmente quero aqui chamar a atenção. A desigualdade, nesta discussão, é um sentimento muito mais elusivo. Não se trata simplesmente da soma das igualdades individuais, mas da formação de um sentido de desigualdade percebido coletivamente e que mobiliza os envolvidos em busca da verificação material da igualdade tendo em vista o pressuposto político-democrático de que todos os indivíduos são iguais.

Pensemos no exemplo hipotético de trabalhadores de uma fábrica que resolvem fazer uma greve pelo aumento de seus salários. Neste caso, não está em questão a situação individual de cada trabalhador (ainda que a situação individual seja a motivação primeira, tendo em vista as condições de vida de cada família), mas uma demanda política pelo aumento de suas remunerações a um patamar entendido por eles como justo. Neste sentido, só podemos perceber a desigualdade atual considerando a constante presença da igualdade como fundamento e como horizonte. Em outras palavras: uma greve tem lugar sempre quando os trabalhadores questionam-se do fato que se eles já são iguais aos seus patrões, por que eles ganham tão pouco se eles, no limite, poderiam até ser seus próprios patrões?

Existe permanentemente a promessa de que a igualdade, como fundamento da democracia, se realiza faticamente, de os cidadãos serem efetivamente iguais um dia e é essa promessa que move movimentos sociais, revoluções e movimentos populares. É neste sentido que a igualdade é também um horizonte.

No entanto, gostaria de chamar a atenção para o sentido mais específico de igualdade como horizonte ou como promessa. Neste particular, quero dizer que a igualdade como promessa é sempre uma promessa não cumprida, e que nunca se cumprirá, para que permaneça como promessa para que, enfim, a política continue existindo. Isto quer dizer

que os cidadãos nunca serão efetivamente iguais, nunca serão contados como tais. É justamente pelo fato de que a igualdade como horizonte é irrealizável que eu posso continuar buscando-a como tal. A impossibilidade da reconciliação da sociedade, a impossibilidade da igualdade fática é a própria condição de possibilidade para a mantermos como um horizonte a ser permanentemente requerido e buscado. Em termos gerais, considerando a dualidade da igualdade como fundamento e horizonte uma construção *exnihilo* da democracia, é esta dualidade que mantém sempre viva em nosso imaginário político o seu destinatário mais evidente e não menos elusivo: o povo.

4 Povo

Desde 2011, todas as manifestações, da Primavera Árabe até as Jornadas de Junho no Brasil, que podem, no contexto desta discussão, serem vistas como expressões da “vontade dos iguais”, têm em comum a constituição do “povo”. Em outras palavras, os manifestantes autodenominavam-se como “o povo na rua” e assim foram reconhecidos pela comunidade política de seus países e, podemos dizer, também a do exterior.

No entanto, sabemos que existem diversos sentidos para a noção de “povo” e, por essa razão, torna-se importante desde já precisar o que estou chamando de “o povo”. Para mim, primeiramente, povo não tem uma conotação jurídica, quer dizer, não estou entendendo por povo o conjunto de naturais ou de cidadãos de um país. Também não vejo povo desde um ponto de vista sociológico, ou seja, como sendo necessariamente os mais “pobres”, os “trabalhadores”. Nesta discussão, povo é uma categoria eminentemente *política* e que não tem qualquer conteúdo específico dado *a priori*. O problema de estabelecer aprioristicamente um sentido de povo, seja jurídico, seja sociológico, é o de incorrer em categorias abstratas que perdem totalmente a possibilidade de verificarem heurísticamente úteis.

Neste sentido, qual é a vantagem de eu estabelecer que povo é o conjunto dos cidadãos de um dado Estado ou ainda os seus habitantes mais pobres? No que tais acepções podem nos auxiliar para compreender manifestações entendidas como “populares”? Tomemos, por exemplo, o caso das manifestações ocorridas no Brasil no ano passado. Se estimarmos o número total de manifestantes considerando povo o conjunto dos cidadãos brasileiros, poderíamos considerar que as “Jornadas de Junho de 2013” foram expressão da vontade popular? Se fizermos ainda um corte classista, reduzindo povo aos mais pobres, estiveram manifestando-se somente, ou em sua grande maioria, os pobres deste país?

Na verdade, quero primeiramente dizer que a categoria povo é em si elusiva e que, por isso, estará sempre passível de contestação. Assim, poderão alguns dizer que não foi o povo brasileiro quem esteve nas ruas no ano passado, da mesma forma que se pode afirmar que quem esteve presente nos protestos na Síria ou no Egito foram literalmente os seus populares. Ainda que eu acredite que seja praticamente impossível encerrar teoricamente o debate acerca do “verdadeiro” povo, gostaria de apresentar uma visão alternativa para esta noção. Chamarei esta alternativa de *visão política de povo* que, na minha opinião, é útil e explicativa para pensarmos a heterogeneidade das manifestações populares dispersas pelo mundo desde 2011.

De forma muito simplificada afirmo que “povo” é a *multidão de pessoas reunida contra um inimigo comum, que se autoneomeia como tal, e que tem este status igualmente reconhecido por parte da comunidade política a qual pertence*. O reconhecimento tem de ser duplo, portanto: um autorreconhecimento e um reconhecimento externo. Evidentemente que o reconhecimento externo não pode ser um reconhecimento barganhado, mas o resultado da impossibilidade de o governo, por exemplo, poder atribuir aos manifestantes a imagem de “baderneiros”, “arruaceiros”, entre outros adjetivos pejorativos que visam justamente descaracterizar o movimento como popular.

Um exemplo marcante que ilustra esta disputa discursiva acerca da constituição do povo pode ser resgatado novamente a partir das Jornadas de Junho de 2013 no Brasil. No início dos protestos, os manifestantes eram caracterizados pelas distintas esferas governamentais como sendo “baderneiros”, tendo em vista os quebra-quebras ocorridos em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. A primeira ofensiva governamental, portanto, foi a de deslegitimar os manifestantes não concedendo aos mesmos o título de “o povo” nas ruas. Tal não reconhecimento é crucial para que a estrutura política possa socialmente justificar o uso do seu monopólio legítimo da força para “restaurar” a ordem. No entanto, como se sabe, o exponencial crescimento dos protestos – seja em número de manifestantes, seja em termos de um sem número de locais de manifestações – obrigou as distintas esferas do governo a aceitar que efetivamente o “povo” brasileiro estava nas ruas e, como tal, estavam dadas as condições para que a vontade dos iguais, na forma como aludi acima, tivesse lugar no discurso do povo.

Os governos de regimes políticos reconhecidos como democráticos não podem simplesmente ignorar a presença do povo nas ruas, pois é supostamente a este povo que eles devem prestar contas, ainda que consideremos tanto povo como a prestação de contas ao povo abstrações.⁸ A medida imediata e, no caso brasileiro, eficaz para reduzir o grau

⁸Na verdade, abstratamente, a prestação de contas ao povo de que estou fazendo referência nem é propriamente ao “povo” que está nas ruas, mas justamente àquele sentido jurídico de povo que mencionei anteriormente, tendo em vista que, numa democracia, os políticos profissionais dependem

quase incontrolável das manifestações, foi a redução das tarifas dos transportes públicos urbanos (os protestos tiveram início a partir de demandas ligadas ao transporte público e mobilidade urbana em geral). O pronunciamento conjunto dos governador e prefeito de São Paulo, políticos filiados a partidos que, desde 1994, estão em pólos opostos nas disputas eleitorais, foi o símbolo de que o inimigo mais bem identificado pelos manifestantes foi exatamente a classe política em geral, independentemente da ideologia política.

É o povo, como dissemos, como uma construção autorreconhecida e também reconhecida pela comunidade política em geral, quem produz, portanto, a “vontade dos iguais”. Notemos que tanto o povo como a sua vontade produzida não são nem de perto sentidos logicamente apreendidos ou, em outras palavras, significados precisos. Tanto o povo como a vontade por ele produzida dependem de contexto para contexto, ainda que possamos dizer que contemporaneamente ambos podem ser produzidos. “Povo” e “vontade dos iguais” são nomes à espera de sentidos contingentes. São significantes vazios que, como tais, não estão ligados a nenhum significado preciso, mas que ainda assim, e por essa razão inclusive, tornam-se capazes de fazer sentido a demandas tão heterogêneas que em seu nome são articuladas. É neste sentido que vacuidade e imprecisão não são pontos negativos, como podem ser apressadamente aludidos neste tipo de manifestação política, mas a sua própria condição de emergência. Em uma conferência proferida por Ernesto Laclau no Brasil, o autor toca exatamente no ponto que destaco aqui:

Quer dizer, a demanda vai ter que se esvaziar de sua relação com significados específicos e vai se transformando em um significante puro, que é o que chamamos de significante vazio, um significante que perde sua referência direta a um determinado significado. É por isso que o que tantas vezes se critica como a vagueza e a imprecisão dos símbolos populistas é não entender o problema, porque estes símbolos têm necessariamente que ser vagos e imprecisos, pois têm que representar uma totalidade que não pode ser representada de forma direta, ou seja, têm que representar uma totalidade de elementos que são essencialmente heterogêneos entre si (Laclau, 2006, p. 24-25).

Neste sentido, a constante busca pela precisão do sentido, pela significação exata de um evento nem sempre é possível e, em não sendo, pelas próprias características do evento, tornam-no ainda mais incompreensível. Temos de partir do pressuposto, portanto, de que nem tudo pode ser racionalmente apreendido, justamente pois a própria racionalidade é uma construção intelectual humana que não é capaz de explicar acontecimentos fora de seu próprio marco cognitivo. Perguntas como “por que isso aconteceu?” ou “quais foram as razões que explicam o que aconteceu?” nem sempre

do voto dos cidadãos para assumirem seus cargos. Neste sentido, manifestações públicas como as das Jornadas de Junho de 2013 são formadoras de opinião pública também para aqueles cidadãos que não tomam parte nas mesmas, mas que, regularmente, poderão reeleger ou não os ocupantes do poder político alvos dos protestos.

podem ser compreendidas, pois são buscas de explicação e de reconstrução *a posteriori* e que antes de explicar efetivamente o que aconteceu, simplesmente reconstruem retrospectivamente para simplesmente prestar contas com a racionalidade, justamente o exercício de pensamento e de compreensão que impede conhecermos fenômenos políticos e sociais que tem a marca da ocorrência de um evento. Na última seção, explicarei como a radicalização da “vontade dos iguais” redundava em eventos cujo marco de acontecimento e de conhecimento são específicos.

5 Considerações finais: a vontade dos iguais como “detonadora” de eventos

Até o momento, detive-me em explicar a “vontade dos iguais” que, a partir da dualidade da igualdade como fundamento e horizonte da democracia, tem como função principal mais bem compreender acontecimentos tão díspares como os que vêm ocorrendo em diversas partes do mundo desde a “Primavera Árabe” de 2011. Certamente que se tratam de fenômenos políticos extremamente heterogêneos e que não podem ser compreendidos em conjunto se comparados a partir de suas pautas específicas, mas que, como fiz referência acima, têm em comum a emergência do povo e de seu discurso político, a vontade dos iguais, contra diversas ordens (políticas, sociais, culturais, econômicas) estabelecidas.

Até aqui, tenho dito que a vontade dos iguais tem sido fundamental para a emergência de acontecimentos muito heterogêneos entre si desde 2011 e que não podem ser comparados a partir de seus conteúdos.⁹ Nesta parte final do ensaio, é necessário introduzir um elemento que até o momento estava somente presumido. Trata-se de afirmar que a *vontade dos iguais pode chegar a um grau extremado de constituição a ponto de assumir a dimensão de um evento*.

Mas o que é um evento? Para Žižek (2014), um evento é alguma coisa que “choca”, que “desloca”, que surge de repente e que interrompe o fluxo normal das coisas. É ainda, segundo o autor, algo que emerge aparentemente do nada, sem causas discerníveis. É o acontecimento, cujas causas são em si *inexplicáveis* e que, portanto, toda tentativa de explicação é sempre uma racionalização *a posteriori*, uma construção retroativa. Žižek afirma ainda que o evento é um acontecimento que ocorre nos mais diversos campos da vida

⁹ Um ponto que reputo fundamental, mas que não será neste momento explorado, reside na assunção de que a vontade dos iguais pode também ser vista desde um ponto de vista democrático-liberal, a partir do importante e conhecido instituto “direito de manifestação”. Assim, a expressão da vontade dos iguais não redundava necessariamente – pelo contrário, tal momento é uma exceção – num evento político.

humana, da descoberta do amor por alguém até os protestos políticos da Primavera Árabe. Neste sentido, ele afirma:

O mesmo ocorre com um evento político como os protestos prolongados na Praça Tahrir, no Cairo, que derrubaram o regime de Mubarak: pode-se facilmente explicar os protestos como resultado de impasses específicos na sociedade egípcia (desemprego, juventude educada sem claras perspectivas etc.), mas, de alguma forma, nenhum desses pode realmente explicar a energia sinérgica que surgiu com o que aconteceu (Žižek, 2014, p. 3).

Para compreender o que Žižek quer dizer na passagem acima, ou seja, que o que aconteceu no Egito não pode ser explicado por quaisquer das razões que foram apontadas como suas “possíveis” causas, devemos partir do pressuposto que os acontecimentos da Praça Tahrir tiveram a força de um evento. Se há alguma dúvida para admitir isso, pensemos o quão impressionantes foram aqueles dias e como os mesmos nos causaram a sensação de que o que estava ocorrendo diante de nossos olhos não tinha uma explicação a partir da normalidade de funcionamento de um sistema político estabelecido. Líderes políticos que governaram por 30 anos, como Hosni Mubarak no Egito, e por 42 anos, como Muammar al-Gaddafi na Líbia, caíram em questão de poucos dias ou meses. É disso que se trata um evento, ou seja, algo inexplicável que irrompe com a normalidade das coisas. O inexplicável se deve, seguindo Žižek, ao fato de que nenhuma das razões apontadas são condições suficientes para explicar o evento, nem mesmo todas somadas. Existe uma tal “sinergia” que não pode ser racionalmente ou estruturalmente explicada.

Ainda que tentássemos explicar o evento da Praça Tahrir, buscando, para tal, a soma de todas as suas possíveis “causas”, mesmo assim, uma pergunta decisiva careceria de resposta: por que aconteceu o que aconteceu no momento em que aconteceu e não antes ou depois? É a ausência de uma resposta a esta questão que nos possibilita dizer que nenhuma razão apontada, como por exemplo, o desemprego, é causa efetiva do que aconteceu, assim, como todas as tentativas de explicações serão sempre construções retroativas elaboradas desde a lógica do próprio sistema político que sofreu o evento e que, para existir após o choque deste trauma, precisa dar sentido a ele. Tal construção de sentido é, se considerarmos a dinâmica irrepresentável de um evento, sempre ineficaz – uma vez que ela se dá a partir de marcos cognitivos que não são capazes de explicar este verdadeiro encontro com o real em termos lacanianos –, mas ao mesmo tempo necessária: é somente racionalizando os acontecimentos extraordinários a partir das regras de funcionamento da normalidade política, ou ainda, incorporando o evento como parte deste sistema, que este mesmo sistema será capaz de voltar a ter o “controle” de sua sistematicidade.

Pensemos no caso das Jornadas de Junho de 2013 no Brasil sob o prisma do evento. Antes de sua ocorrência, havia um sentimento geral de um país em crise? Estavam o governo e os brasileiros não esperançosos com o futuro do país? Era a Copa do Mundo algo contestado ou a sua ocorrência, pelo contrário, indicava que o Brasil estava no caminho certo do desenvolvimento econômico e social e que tal reconhecimento vinha também do exterior? Para todas essas perguntas, se feitas antes de junho de 2013, não seria nada absurdo afirmar que o país estava indo muito bem. De repente, uma série de manifestações passam a ter lugar em São Paulo, lideradas pelo Movimento Passe Livre. O restante da história, ou seja, o crescimento das manifestações populares e o espraiamento das mesmas literalmente por todo o território nacional, é bem conhecido. A pergunta que surge: por que aconteceu o que aconteceu no Brasil em junho de 2013? Não estava o país confiante de si mesmo, do seu futuro político, econômico e social?

Lembremos ainda da sensação de todos nós, de todos os analistas políticos, de não se saber o que estava de fato acontecendo enquanto estupefatos assistíamos às imensas e dispersas manifestações com gritos de ordem os mais diversos concentrados no significativo vazio “Vem para rua!”. Podemos dizer que o início das manifestações se deu tendo em vista a demanda pela mobilidade urbana, mas todos sabemos que tal demanda é incapaz de explicar os milhões de brasileiros que foram as ruas no ano passado. A explicação não pode ser aferida a partir de uma soma de demandas que estavam colocadas nas manifestações, pois as mesmas são de uma heterogeneidade tal que torna ineficaz uma tarefa como esta. Minha hipótese para explicar o que aconteceu é que a construção popular da vontade dos iguais transcendeu os limites das manifestações toleradas em regimes democráticos a ponto de tornar-se um verdadeiro evento político.

Esta mesma hipótese é válida, na minha opinião, para explicar as demais manifestações ocorridas a partir de 2011, ou seja, *a radicalização da construção do povo e de sua vontade dos iguais constitui eventos que provocaram, em maior ou menor medida, deslocamentos no interior de estruturas políticas até então consolidadas*. Esta hipótese principal é acompanhada de uma outra conforme segue: *é notável que os eventos provocados pelas diversas vontades dos iguais foram muito mais drásticos em países cujos regimes políticos não eram democráticos, como na Tunísia, na Síria e no Egito do que em países como Brasil, Estados Unidos e Espanha os quais, mesmo tendo experimentado eventos, respectivamente, com as “Jornadas de Junho”, o “Occupy Wall Street” e “Los Indignados”, ainda assim, como regimes políticos de democracia liberal esses têm, a princípio, mais capacidade de responder estruturalmente a um evento que tem a vontade dos iguais como gatilho detonador*. Neste sentido, minha hipótese secundária reside na afirmação de que regimes políticos democráticos são capazes de responder sistemicamente de forma mais eficaz aos abalos sofridos a partir de um evento detonado pela vontade dos

iguais visto que tais regimes estão fundados na presunção da igualdade entre os indivíduos, mesmo considerando ser meramente uma presunção formal, uma previsão institucional do direito de manifestação. Ao contrário, todos os regimes que enfrentaram verdadeiros colapsos como consequência da vontade dos iguais eram notadamente ditaduras *lato sensu*.

Tais hipóteses, é claro, precisam de um desenvolvimento mais arrojado, assim como as consequências da explicação da vontade dos iguais como um todo, que somente podem ser aferidas a partir de análises mais amíúde dos eventos acima citados. No entanto, considero que o desenvolvimento das linhas gerais desta categoria foi alcançado ao longo das páginas deste ensaio.

Referências

- ARISTÓTELES. *A política*. 4 ed. São Paulo: Atena Editora, 1955.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- _____. Inclusão, exclusão e a construção de identidades. In: AMARAL Jr., Aécio; BURITY, Joanildo de A. (Orgs.). *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- WEBER, Max. A dominação. In: CARDOSO, F. H.; MARTINS, C. E (Orgs). *Política & sociedade* (Vol. I). São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Event*. London: Penguin Books, 2014.