

TRADUÇÃO

LACLAU, MARX E O PODER PERFORMATIVO DA NEGAÇÃO¹

Laclau, Marx and the Performative Power of Negation

Judith Butler

Reginaldo Clécio dos Santos (trad.)²

Albérico Araújo Sial Neto (trad.)³

Larissa Veloso do Nascimento (trad.)⁴

RESUMO

Texto organizado por Rada Iveković, Diogo Sardinha e Patrice Vermeren a partir do livro *Hégémonie, Populisme, Émancipation – perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014)*, publicado pela editora L'Harmattan no ano de 2021.

Palavras-chave: Ernesto Laclau. Judith Butler. Tradução.

ABSTRACT

Text organized by Rada Iveković, Diogo Sardinha and Patrice Vermeren from the book *Hégémonie, Populisme, Émancipation - perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014)*, published by L'Harmattan in 2021.

Key-words: Ernesto Laclau. Judith Butler. Traduction.

Estou honrada em estar aqui hoje para refletir não só sobre o trabalho de Ernesto Laclau, um dos grandes pensadores de nossa era. Ernesto sempre me desafiou; nós tínhamos uma grande solidariedade, mas essa era uma solidariedade com um pouco de agonismo, assim como muitas pessoas, eu olhava para ele para compreender a forma e a promessa da esquerda. Claro, ele ficava satisfeito quando as pessoas concordavam com ele, mas ele reagia de uma maneira diferente quando as pessoas discordavam. Compreendo a minha tarefa, que assumo com prazer, de honrar este grande

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2024.263345>

² Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: regiscleciosantos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7406-5224>.

³ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: alberico.sialneto@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0493-2580>.

⁴ Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: larissa.veloson@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5876-0323>.

e singular pensador político, este filósofo, e também de manter sua obra viva através de um engajamento vivo. Isso significa que ao lê-lo agora, continuo a conversa que nós tivemos, uma na qual eu mantenho a solidariedade com ele, também o tratei, como ainda o trato, como um pensador cujo pensamento está vivo, cujo pensamento é *pertinente*, especialmente quando tentamos considerar, o que ainda define a esquerda e como compreendemos criticamente o nosso mundo.

Como certamente sabem, os escritos de Laclau eram meticulosos, eruditos e claros; procederam metodologicamente, explicitando as premissas e conclusões da sua argumentação. Ao mesmo tempo, ele revisitou e refinou alguns de seus próprios conceitos-chave em diferentes momentos de sua carreira intelectual, oferecendo novas formulações que trouxeram à tona novas dimensões formais e linguísticas de sua análise. Embora por exemplo, análises tropológicas ou retóricas foram sempre presentes em seu trabalho, isto obviamente se tornou mais importante em alguns de seus últimos trabalhos publicados onde ele argumentava que a retórica é a fundação da filosofia social. É um fundamento na medida em que todos os processos sociais e políticos são, de fato, estruturados acordando com formas-chaves de substituições, condensações e deslocamento. A característica formal da metáfora e metonímia nos permite uma forma de compreender como esses significantes políticos fundamentais operam na formação e na dissolução de grupos, estabelecendo e desestabelecendo identificações. Em algumas de suas reformulações tropológicas de operação de hegemonia, ele oferece uma forma de reconsiderar um princípio básico da análise marxista. Na sua perspectiva, “Nenhuma estrutura conceitual encontra coesão interna sem apelar para mecanismos retóricos.” Seu movimento para a retórica e para a lógica constituíram um distanciamento da teoria marxista, alguns podem chamar isto de pós-marxista. Ainda assim, eu quero sugerir que mesmo Laclau tendo tomado distância de algumas dimensões do trabalho de Marx – o conceito hegeliano de negação, a problemática invocação de totalidade, a confiança em formas de determinismo histórico – ele também rearticulou um aspecto da análise marxista que forneceu uma nova linguagem e uma nova vida para o presente político. Eu espero hoje distinguir entre o Marx que Laclau buscou superar, e o Marx que ele buscou rearticular. Continuando esse percurso,

acredito termos uma chance de entender a complexa erudição do trabalho de Laclau e também sua originalidade pervasiva. *Talvez nós também temos a chance de repensar a questão do porquê e como é possível emergir da subjugação para formas de solidariedade ou aliança através do processo de articulação que é derivada da tradição gramsciniana e que continua, no trabalho de ambos Laclau e Chantal Mouffe, a iluminar formas cruciais de coalizão que pertencem a uma trajetória tanto democrática quanto oposicional.*

Poucas questões poderiam ser tão importantes quanto aquelas às quais Laclau dedicou seu pensamento incisivo e amplo. Como se reúnem pessoas cujos aparentes interesses e identidades à primeira vista não parecem ter uma relação entre si? Como nós descrevemos o processo no qual um grupo se torna vinculado a outro, estabelecendo uma oposição crescente aos poderes que dominam, e como, poderíamos perguntar, faz esta forma de articulação confiada em estruturas retóricas animando processos sociais pelos quais nova vida e nova esperança são dadas à um futuro democrático radical? Se eu discordar com Laclau ao longo do caminho, por favor compreenda que esta é minha forma de manter viva a nossa relação. Ele não queria que eu me submetesse ao seu ponto de vista sem lutar. Era a minha impressão que ele adorava um bom conflito. Esse era um sinal de que alguém estava profundamente engajado ao trabalho, e de que ele tinha um interlocutor à altura. Eu fui esta pessoa por um tempo, e eu me empenho para ser esta ainda, mesmo quando eu sei que ele se foi e assim quanto dezenas de milhares, eu lamento o falecimento dessa presença intelectual e política sem paralelos neste mundo.

Passemos primeiro à questão da relação de Laclau com Marx e à ideia de coletividade e de futuro que aí encontramos. Quando Laclau se voltou para Marx, ele tendeu a contrastar duas genealogias de pensamento muito diferentes que emergiram dos escritos de Marx. A primeira é a “Crítica da filosofia do direito de Hegel” na qual Marx narra o vir a ser do proletariado na Alemanha “como resultado do crescente desenvolvimento industrial.” O proletariado proclama “a dissolução da ordem mundial até agora existente” e, ao fazê-lo, torna explícito o que Marx chama de “segredo da sua própria existência.” De fato, o proletariado contém dentro de si o princípio pelo qual

a “ordem mundial” é dissolvida, um princípio que podemos entender como um poder de negação determinadamente. Assim, eles surgem, mas esse surgimento, que realiza esse poder de negação, dissolve a ordem mundial estabelecida; um não só provoca o outro; os dois são simultâneos. Não poderíamos compreender plenamente o que significa o surgimento do proletariado se não compreendêssemos que esse surgimento traz consigo a queda da ordem mundial existente, uma vez que a ordem mundial existente é organizada pelo princípio de que o proletariado nunca surgirá, pois, se surgisse, isso significaria, ou melhor, seria o fim da propriedade. De fato, para entender que o vir a ser do Proletariado, nós precisaríamos ter de entender também o momento no qual eles “reivindicam” o fim desse mundo organizado pelo princípio da propriedade. Essa reivindicação exerce o poder para destruir a propriedade, e todas as relações de propriedade, incluindo relações de classe, que se seguem. Essa reivindicação não é um ato de fala aleatório; em vez disso, ele é um ato de fala que se torna possível uma vez que a consciência de classe se realiza ou, em vez disso, é a realização linguística dessa consciência. Essa negação da propriedade, por conseguinte torna-se assim um princípio de oposição à propriedade, e o Proletariado é identificado com aquele princípio do qual então, em troca, se torna o novo princípio organizacional da sociedade, o fundamento de uma nova, sociedade sem propriedade. Nas palavras de Marx, “O proletariado eleva a categoria de princípio da sociedade aquilo que a sociedade transformou em princípio do proletariado. Aquilo que, sem a sua própria cooperação já está incorporado nela como resultado negativo da sociedade.” Em outras palavras, a propriedade nega os trabalhadores, e então quando os trabalhadores se tornam proletariado, eles emergem no mundo, mas eles apenas conseguem emergir na medida em que a propriedade é negada. Eles negam as condições das próprias negações deles e, como resultado da cooperação deles, *emergem*.

Laclau não concordará com essa formulação específica, uma que é claramente hegeliana demais para seus propósitos, e afirma que, de acordo com este relato de Marx, “O corpo particular do proletariado representa por si só uma universalidade não mediada.” Esta não é, no entanto, a única forma de pensar encontrada em Marx. Ele contrapõe a esta passagem uma outra de Marx que lhe parece mais promissora e que, na sua opinião, exprime

de forma abreviada “os momentos estruturais da operação hegemônica”. Marx pergunta: “Em que se baseia uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de uma parte da sociedade civil se emancipar e alcançar a dominação geral; no fato de uma determinada classe, partindo da sua situação particular, empreender a emancipação geral da sociedade... Para que a revolução de uma nação e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estado seja reconhecido como o estado de toda a sociedade, todos os defeitos da sociedade devem ser concentrados noutra classe, um estado particular deve ser visto como o crime notório de toda a sociedade, de modo a que a libertação dessa esfera apareça como uma auto-libertação geral.”

Nesta segunda citação de Marx, vemos que isso é, sobretudo, apenas *uma parte* da sociedade civil que passa a representar a emancipação geral da sociedade, não porque essa parte contém em si o princípio segundo o qual se realizará a negação da sociedade existente. Aqueles que pertencem a essa parte não a contém em si mesmos. Pelo contrário, eles fazem uma tentativa de obter um status representativo em relação a ambos poderes de negação e de emancipação; esse status depende do fato de serem geralmente reconhecidos como essa parte da sociedade que agora representa a emancipação de toda a sociedade. Em outras palavras, uma parte da sociedade passa a representar o todo, os interesses da sociedade em geral se condensam na parte - mas como, exatamente, isso acontece? Marx afirma que todos os defeitos de uma sociedade ficam “concentrados” naquele único grupo que passa a representar a possibilidade de mudança revolucionária. (ou seja, tanto a negação como a emancipação). Essa classe ou esse patrimônio passa a ser considerado como uma classe “notoriamente criminosa”, porque representa a anulação da ordem legal que assegura as relações de propriedade – portanto, “criminosa”, até ao momento em que é reconhecida como emancipadora de um regime criminoso. De modo que a parte da sociedade, entendida como classe ou estado ou como qualquer outro grupo, só assume a capacidade de representar a emancipação de toda a sociedade quando é investida dessa poder representativo particular. Chamarei de poder, embora não tenha a certeza de que Laclau concordaria com a utilização dessa palavra desta forma – voltaremos a este assunto em outro momento.

Em todo o caso, a diferença entre a primeira e a segunda formulação de Marx reside na diferença entre um princípio diretamente encarnado por um povo, cuja realização leva à negação das relações de propriedade, e um status representativo atribuído a um grupo, que permite a esse grupo ou estado a representar um agregado de exigências dirigidas contra a sociedade atualmente existente em sua totalidade. Ambas visam uma negação totalizante, mas, para Laclau, o primeiro alcança-a quando um corpo, ou conjunto de corpos, representa(m) diretamente a universalidade, sem qualquer disputa política interveniente sobre essa capacidade representativa. O segundo, na visão de Laclau, “pressupõe mediação política como um momento constitutivo”. De facto, para Laclau, a ligação entre o corpo ou os corpos particulares, a classe ou estado, ou mesmo as identidades em geral, e a tarefa universal da emancipação tem de ser forjada de alguma forma. Uma coisa não implica a outra de forma lógica ou causal; a ligação é sempre efetuada por um processo de substituição. Essa substituição é contingente e transitória e, mesmo que pareça que o particular está agora fundido com o universal, essa aparência é sempre impossível e, nesse sentido, ilusória.

Voltemos à primeira formulação de Marx, pois, se bem entendi a crítica de Laclau, os proletários não são o proletariado enquanto não se constituírem como tal. Há trabalhadores que se juntam em associações cooperativas e formam uma nova formação de sujeito coletivo precisamente como o proletariado, e assim a própria categoria de “proletariado” é uma categoria que se conquista e se perde (supera) no tempo. É uma categoria histórica e, para que o proletariado surja, algum grupo diverso tem de começar a identificar-se com essa categoria e a reivindicá-la como seus termos. Portanto, pode ser que já esteja a acontecer uma operação sinedoqual dentro da primeira formulação. Marx descreve este processo como a fase de fevereiro da revolução de 1848: grupos díspares com reivindicações laborais diversas gradualmente ou rapidamente se unem e se constituem como um “sujeito” que os representa como uma unidade, pelo que este processo já faz parte daquilo a que Laclau chamaria uma operação hegemônica. O termo “proletariado” não é essencial: não se encontra *dentro do* corpo daqueles que se reúnem sob esse signo, mas eles acabam por aceitar ou reconhecer esse termo como aquilo que os unifica. De facto, é apenas retroativamente que o

termo ganha o poder de os unificar. O termo passa a ser visto como unificando também os seus interesses particulares com a emancipação universal. Há, portanto, um processo de substituição e condensação que ocorre no próprio desenvolvimento do proletariado, embora esse processo não seja transmitido no relato abreviado do surgimento do proletariado fornecido por Marx naquela ocasião. Se perguntarmos o que é que reúne as pessoas com reivindicações laborais sob uma tal rubrica, poderíamos proceder a uma resposta sociológica, por assim dizer, e ver quais eram as reivindicações particulares e como chegaram a reconhecer um interesse em comum, e para construir uma forma de aliança que culmina num termo que nomeia esse procedimento. Mas há pelo menos dois problemas com esse procedimento. Para Laclau, o primeiro problema é que o nome, o signo, – e usemos o nome “proletariado” – não descreve uma realidade sociológica pré-constituída. Funciona como uma promessa, ou como um sítio de realização de desejos, talvez mesmo um sonho de unidade que não é realizável. Reúne os seus constituintes e, retroativamente, lhes renomeia, mantendo a promessa fantasmática de unidade e realização. Por vezes, designa esta função do significante por *jouissance*. O outro problema com esta formulação é o facto de Marx partir do pressuposto sociológico de que já existem, pré-constituídas, diferentes partes da sociedade e que uma parte se vem a defender, não apenas a sua própria libertação, mas a libertação geral da sociedade. Assim, parece que já existe um nome e um lugar categórico para cada parte da sociedade, e que todas as suas partes estão incluídas naquilo a que chamamos sociedade. Mas e se nem todas as partes da sociedade tiverem nome? E se houver partes inomináveis, partes que são rejeitadas ou anuladas ou, como diria Rancière, uma parte que não é parte?

Se voltarmos à primeira formulação de Marx, vemos que o poder do proletariado para negar as relações de propriedade e toda a sociedade existente organizada pela propriedade depende do facto daqueles que são chamados “o proletariado” terem sido eles próprios negados. Eles foram primeiramente negados, e somente na condição de sua própria negação, eles agora incorporam o princípio da negação. Esse princípio não é “imediatamente” parte de quem eles são, ou diretamente manifestado pelos corpos que eles são. A negação é colocada, por assim dizer, como uma característica

definidora e animadora de um grupo emergente, um agregado de algum tipo, que num ou noutro momento se coalesce numa unidade, unificada em parte e retroativamente por um nome. Laclau tem razão em ver as dimensões hegelianas da primeira formulação, mas terá razão em rejeitar essa primeira formulação com base no seu hegelianismo?

Eis a minha réplica: dificilmente é apenas por virtude de seus corpos sozinho que uma assemblagem qualquer pode se chamar proletariado. Poderíamos dizer que eles se constituem como uma unidade por suprirem a importância das suas diferenças. Mas não é igualmente verdade que eles chegam a encarnar um princípio de negação porque foram de algum modo negados de várias maneiras, sem serem exatamente eliminados? Assim negadas, poderíamos dizer, elas persistem, no entanto, numa modalidade de vida. Tal conceito tem semelhança à morte social, ou, de fato, a formas de vida parcial como uma criatura não-viva, um paradoxo que não é exatamente uma contradição, e que caracteriza formas de vida humana sob condições de fetichismo de mercadoria, mas, mais amplamente sob condições de precariedade. Se um grupo chamado o proletariado, um grupo que assume esse nome, chega a encarnar um princípio, é apenas porque, historicamente, o seu trabalho tem sido desvalorizado, descartado, explorado, e as condições de trabalho não têm produzido um salário ou uma vida digna. Assim, é apenas porque a negação já afetou e formou um sujeito tão parcial que o sujeito é animado por um poder negador, que converte a negação feita a esse sujeito numa negação das condições do mundo que produz essa forma de morte social é ela própria anulada. Para que esta formulação funcione, é necessário que o princípio da negação possa sofrer uma conversão que não é o mesmo que uma reversão. Negado, mas não totalmente eliminado, surge um sujeito organizado pelo desejo de negar não apenas a sua própria opressão, mas as condições gerais de opressão que exigem ser radicalmente transformadas. Poderíamos dizer que a transformação dessas condições precede a emergência do sujeito. Mas Marx está nos dizendo, com a primeira formulação, uma outra coisa? A emergência do sujeito é a negação dessas condições. Assim, a negação não é a essência do proletariado: a negação é primeiro atribuída, e depois convertida, e o efeito final desse processo de conversão é aquilo a que se chama “o proletariado”. O nome é primeiro adjetivado e só depois se

torna um substantivo plural. E se a sua ação se completasse, perderia completamente esse nome, tornando-se talvez “o povo”. De qualquer forma, é o efeito de um processo histórico, não de uma relação não mediada.

É claro que Laclau defendeu que a ação emancipatória é levada a cabo por aquilo a que se chama *o povo*, não o proletariado, o que o leva também a colocar o valor final do populismo, e a considerar a luta de classes como tendo um valor mais limitado: esta é certamente uma das diferenças mais cruciais em relação a Marx, à qual voltaremos em breve. Mas, antes disso, convém voltar à função performativa do nome e à sua temporalidade constitutiva, para melhor compreender o que está em causa na preferência de Laclau por uma formulação de Marx em detrimento da outra.

Qualquer grupo, qualquer assemblagem, que se esforce por assumir a negação revolucionária, na primeira formulação, não é ainda o sujeito chamado de “o proletariado”, mas torna-se o proletariado, isto é, só pode ser corretamente nomeado como tal, através da ação coletiva que empreendem para ultrapassar as condições mais amplas de opressão. Isto significa que o nome passa a caracterizar aqueles que se envolvem na ação, que, finalmente, essa ação é nomeada, e que o sujeito só aparece no momento dessa ação: sem a ação, não há nome, e embora possa parecer estranho que o nome traga um sujeito à existência, é essa ação significativa que consegue esse efeito performativo. Para Laclau, o nome exerce a força unificadora sobre um agregado que se coaduna quando age, mas esse grupo solto, por assim dizer, torna-se o proletariado quando age decisiva e negativamente em relação ao regime existente de relações sociais e econômicas. Para Laclau, sem esse significativo, o grupo não se reúne propriamente. O nome exerce o poder de unificar um agregado: grupos ou identidades díspares minimizam as suas próprias reivindicações em relação a um projeto emancipador mais vasto, precisamente porque o nome oferece a promessa de uma identidade unificada que parece estar por detrás, ou subordinada, a todas as diferenças. Para Laclau, o nome, esse significativo unificador, funciona tanto de forma antecipatória como retroativa; induz a coletividade que parece nomear; renomeia os vários agregados que se juntaram antes e no decurso da ação revolucionária.

Marx parece estar menos interessado na forma como um conjunto de grupos se identifica com o estatuto de “proletariado”. No entanto, ele compreende que essa identificação acontece no meio de uma ação de negação. Assim, não é o ideal de unidade que os compele, mas sim a negação em grande escala das relações sociais existentes. Assim, para Marx, é no ato coletivo de negação que surge o nome, e não na reunião unificada de forças revolucionárias. De fato, para Marx, a unificação das forças implica a possibilidade de negação e emancipação em grande escala. Assim, o nome, “o proletariado”, não descreve quem são as pessoas, mas sim a própria ação pela qual um processo de negação se converte num poder de negação. Embora “proletariado” seja o nome de um sujeito coletivo, para Marx é talvez também, ou mesmo fundamentalmente, um nome para a conversão no interior da negatividade; aqueles que são em parte negados, ou cujos aliados foram eliminados, ou que vivem em condições de morte social, apropriam-se e convertem o poder do negativo para dismantelar as relações sociais que se baseiam nessa condição de morte social e a perpetuam. A conversão do negativo produz performativamente o proletariado. Isto pode parecer uma astúcia econômica hegeliana, mas, talvez, tudo o que isso causa seja nomear o momento da revolta.

Para Laclau, se um sujeito político incorpora um princípio de negação, transformação ou emancipação, isso só pode ser o resultado de uma autoatribuição que é ao mesmo tempo contingente e transiente. Seria diferente para Marx quando se refere a um sujeito político que incorpora um tal princípio? Poderia defender a posição de que, para Marx, a história se processa através de uma escatologia secular e, por último, pelo menos, Laclau afirma que isso é verdade. Está mais interessado no Marx do 18º Brumário, em que os anacronismos animam subitamente uma revolução, do que no Marx que entende que o desenvolvimento histórico prossegue em direção a uma teleologia fixa no futuro através da propulsão dinâmica da contradição. E, ainda, quando Marx aponta para o desenvolvimento histórico da industrialização, por exemplo, como uma forma de explicar a produção do proletariado, não está afirmando que a industrialização deva ser compreendida como a condição suficiente e necessária para o aparecimento do proletariado, nem está argumentando que alguma astúcia da razão se está desenvolvendo em e

através das condições históricas e das ações humanas. Embora todos possamos encontrar diferentes passagens de Marx que apoiem os nossos diferentes pontos de vista, o que quero dizer é simplesmente que, para aqueles que sofreram a negação sistemática do seu trabalho e do seu meio de subsistência, eles são agidos antes de agirem, o que significa que os efeitos de uma formação histórica tanto continuam como se invertem nos atos críticos e transformadores que são chamados revolucionários. Há uma ruptura com o passado, mas de que fonte emerge o poder de ruptura? As revoluções não citam revoluções anteriores, recirculando os seus emblemas e significantes, apelando a uma forma anterior de revolta para precisamente se revoltarem de novo? Essa forma de citacionalidade pode romper com o contexto original, mas também retira poder das suas moedas simbólicas. Não será isto parte da conversão do negativo através da qual o proletariado se torna realidade? Se assim for, então o princípio da negação encarnado pelo proletariado é implicitamente composto por uma história de rupturas revolucionárias, seladas e, no entanto, aproveitadas em cada nova revolta. Podemos compreender a negação não apenas como um princípio lógico, mas como uma prática sedimentada com a sua própria historicidade - não era este o objetivo do 18º Brumário quando Marx se referiu ao “a evocação histórico-mundial dos mortos?”.

Não poderia a negação ser, para usar os termos de Laclau, uma prática ao mesmo tempo sedimentada e reativada quando age, quando os seus atos acabam por repetir, inverter ou redirecionar um passado glorificado ou insultado? Temos de ser capazes de assumir uma heterogeneidade que não é totalmente descrita pela linguagem da classe. Ele chama a atenção para o fato de o *lumpenproletariado* surge repetidamente nos escritos de Marx como não sendo o mesmo que o proletariado investido de potencial revolucionário. E, no entanto, esta exclusão revela-se constitutiva não só do “proletariado” que Marx procura reconhecer e afirmar, mas da estrutura do antagonismo de classes que é entendida como o motor de uma história dialética. Laclau está do lado de Rancière neste ponto, a saber, que a heterogeneidade precede a oposição dialética, não só constituindo a história dialética através da sua exclusão, mas restringindo a ideia do político de tal forma

que os povos mais despossuídos e depreciados são excluídos dos seus termos.

A força deste argumento poderia convencer-nos a dizer, com Laclau, que Hegel deixou claramente de ser útil. Mas, claro, toda a ideia de uma exclusão constitutiva depende da noção de negação determinada. Ou assim me parece. Poderia haver uma negação determinada desta visão da história dialética? Eu apostaria que sim, mas isso não responde exatamente à questão de como explicar a heterogeneidade. Se a oposição dialética e a história suprimem a heterogeneidade do povo, então surge a segunda questão: como formar uma unidade a partir dessa heterogeneidade? Para Laclau, a heterogeneidade não é a base da política: as posições particulares que constituem a heterogeneidade devem estar ligadas entre si, e uma delas deve substituir-se, de forma credível, aos interesses emancipadores gerais de todas elas. Esta é a operação da hegemonia, e depende do poder retroativo e unificador do significante. Esse significante é forjado através de uma substituição que é, em certo sentido, falsa, uma vez que a parte não é o todo, ontologicamente considerando; ao mesmo tempo, esse significante deixa de funcionar de forma descritiva; passa a representar o povo, o que não quer dizer que o represente a todos adequadamente. Pelo contrário, os interesses particularistas minimizam as suas diferenças entre si ao formarem a cadeia de equivalência a partir da qual uma parte assume o estatuto de representante do todo, isto é, do *povo*, surgindo assim o significante populismo.

A crítica fundamental de Laclau a Marx não pode, e não deve, ser posta de lado. O meu esforço foi apenas o de sugerir que o primeiro e o segundo Marx estão talvez mais próximos da posição de Laclau do que poderíamos esperar, uma vez que, quando compreendemos a temporalidade concreta da negação no texto de Marx, podemos ver que não há uma incorporação perfeita não mediada de princípio por parte do proletariado. Seria um exagero dizer que quando o proletariado é a força de negação, uma relação simbólica se instala, mas quando um agregado se torna unificado sob um significante que permite que uma parte represente o todo, isto é, uma metonímia que funciona como uma sinédoque, uma parte usada para agarrar as partes e fazer uma totalidade (desta forma, precisamente não a parte que não é parte – como Rancière diria – mas a parte que vem representar todas as

outras partes). Parece que mesmo a afirmação de que um sujeito é o princípio da emancipação tem de dar conta do modo como esse efeito ontológico foi alcançado, o que nos remete não só para os problemas da retórica (como é que a substituição estabelece discursivamente efeitos ontológicos), mas também para a história (como é que o reviver e a ruptura funcionam na construção antecipatória do sujeito revolucionário?) Mas, claro, é precisamente no tópico do sujeito revolucionário que Laclau e Marx diferem mais fundamentalmente, a meu ver. Afinal, o populismo não é o mesmo que a luta de classes, e “o povo” é um tipo de sujeito diferente do “proletariado”. Tanto Laclau como Mouffe argumentaram que a teoria da hegemonia teve de ter em conta os novos movimentos sociais, onde tipos particulares de identidades e exigências estão agora em conflito entre si, e para os quais são necessários novos significantes hegemônicos. Será que será justo dizer que o “populismo” é o significante hegemônico dos novos movimentos sociais ou da heterogeneidade existente que já não pode ser adequadamente apreendida pelas categorias conceituais de classe?

Laclau não contesta o facto de a “classe” continuar a descrever várias formas de dominação e exploração. A questão é, antes, se a “classe” pode funcionar como um significante capaz de unificar as várias reivindicações que pertencem ao que ele chama de cadeia de equivalência. Recorde-mos que as várias reivindicações podem estar em conflito umas com as outras, especialmente no seio dos novos movimentos sociais, mas também no seio do marxismo e do anarquismo. Laclau escreve que a visão marxista que procurava simplesmente subordinar a estrutura social ao capitalismo com a expectativa de que um antagonismo entre a burguesia e a classe trabalhadora emergiria como o antagonismo final e decisivo estava errada. Para Laclau, essa visão “interpretava mal o que se passava na sociedade” e vacilava com inconsistências teóricas. De fato, a fragmentação interna da sociedade não podia ser compreendida por essa versão de antagonismo. E, como ele observa, “as clivagens entre a luta econômica e a luta política tornaram-se cada vez menos controláveis politicamente”. Com efeito, o heterogêneo não podia ser homogeneizado. “A única alternativa possível”, escreve, “é aceitar a heterogeneidade”. E, no entanto, embora essa heterogeneidade não possa ser ultrapassada, as suas partes constitutivas podem ser articuladas, ou

ligadas, no âmbito de uma luta hegemônica. O que é que leva os proponentes dessas reivindicações a ligarem-se uns aos outros, a encontrarem uma condição de aliança? Em que é que se unem? E que significante os une, permitindo-lhes minimizar as suas diferenças particulares e juntarem-se numa luta popular, que é uma luta para fazer e sustentar a noção de “o povo” sobre e contra um conjunto de poderes, ou um regime, que identificaram como o principal antagonista de vida política? De certa forma, a reflexão teórica política de Laclau surge na sequência de um discurso de esquerda em que a “classe” podia funcionar como um significante unificador, mas não há nada na teoria de Laclau que exclua a noção de que a “classe” poderia muito bem emergir como um significante dessa maneira no futuro. A questão não é se a “classe” pode fornecer uma descrição adequada, mas se funciona como uma parte que pode reivindicar o manto do todo. Para que a “classe” se torne parte de uma luta verdadeiramente hegemônica, teria de se associar ao gênero, à raça, à precariedade e a uma série de outros significantes ativos e convincentes para produzir uma aliança, uma unidade, uma cadeia de significantes metonimicamente ligados e atuar como a força unificadora que só pode acontecer quando uma parte, apesar de tudo, vem representar o todo: “... isto é inerente à operação política central a que chamamos 'hegemonia' ... o movimento da ... articulação contingente para a pertença essencial.”

Recordemos que a sua tarefa era continuar a reformular e a construir a teoria da hegemonia. Nenhum significante possui antecipadamente esta capacidade política; não adquire o seu status nem através de uma reivindicação de estrutura a priori, nem em virtude da sua capacidade de descrever exaustivamente todas as dinâmicas sociais e econômicas. Como diz Laclau, “tudo depende de uma disputa hegemônica”. E os principais desafios a esta forma de disputa hegemônica parecem ser (a) a situação em que a heterogeneidade é simplesmente aceita, quer seja lamentada como uma perda ou aplaudida como um ideal, e (b) a gestão, contenção e, portanto, dominação das múltiplas diferenças por poderes estatais e econômicos que efetivamente sustentam a sua própria hegemonia através de um poder administrativo que neutraliza a potencial força contra-hegemônica dessa heterogeneidade. Uma parte tem de agir como o todo, o que significa que a luta hegemônica assenta numa função sinodoqual que produz um efeito simbólico. Pertencemos a

um grupo e chegamos à praça pública ao lado de outro, e não temos a certeza se pertencemos ou não ao mesmo grupo, mas estamos ambos na praça.

Pensemos na Praça Taksim, na Turquia, em 2013, por exemplo, em que o grupo que defende os direitos da água pública chega com os anarquistas radicais, e a eles se juntam marxistas revolucionários, feministas contra o assédio sexual, o movimento LGBTQ emergente, uma multidão de adeptos da equipe de futebol, juntamente com as mães curdas que pedem ao Estado que forneça documentação sobre os desaparecimentos dos seus filhos, e um número substancial de ativistas que querem salvar as árvores e o status público do parque contra um elaborado esforço de privatização patrocinado pelo Estado. No momento da chegada, estão literalmente relacionados de forma contígua: estão espacialmente próximos uns dos outros, alguns deles pela primeira vez. Estão a ocupar a praça e, de certa forma, essa praça, e o seu nome, Taksim, funciona como um foco de oposição que permite esta coleção contingente de reivindicações díspares. É Taksim o significativo, ou é em virtude da luta para reivindicar o público como o povo, que surge uma certa possibilidade populista? Se afirmarmos que o poder da praça Taksim, um poder que se baseia na sua própria importância, é um poder que se torna mais forte do que qualquer outro. história política, é reativada quando ali se realizam manifestações, temos de compreender como é que a praça alcançou tal poder simbólico. Será por causa do nome, “Taksim”, será a materialidade da praça e a historicidade da resistência popular que a praça recorda, reanima e significa, uma história social que atua sobre e através dos desejos presentes do povo de forma refratada e enigmática? De facto, existe um passado que atua sobre os reunidos de uma forma involuntária, talvez involuntária, implicando os reunidos numa história que é transportada de forma mais ou menos inconsciente (suponho que este foi um dos pontos importantes do 18º Brumário de Marx - a emergência vital e inesperada de um anacronismo como parte de uma revolta popular). A praça está sedimentada com a história e, no entanto, será também um “significante vazio” cuja capacidade de unificar reivindicações díspares funciona no momento precisamente porque está vazio? Para Laclau, “a chamada 'pobreza' dos símbolos populistas é a condição da sua eficácia política”.

A praça surge como um significante vazio, no sentido em que pode tornar-se o local de um novo investimento, mas, talvez, seja o local onde anseios mais antigos inundam a esfera pública. A ocupação da praça pode ser entendida como uma prática política re-significativa que apela a uma história, suficientemente interessante, uma história de rutura repetida com a autoridade, recordando e remobilizando essa história em nome de uma nova rutura que não é redutível a nenhuma das rupturas anteriores? E será que é algo no ou do sujeito que reanima ativamente o passado, ou seremos nós, enquanto sujeitos, sempre reanimados por um passado que não podemos rastrear ou conhecer completamente? Poderíamos dizer que o quadrado ou o nome do quadrado se torna um local de investimento radical, mas quando o dizemos, imaginamos que esse investimento, que inclui formas de identificação e idealização, provém do sujeito humano e da estrutura psicanalítica da satisfação do desejo. O facto de nenhum significante cumprir a sua promessa de A possibilidade de o “pertencimento essencial” ocupar o lugar da “totalidade” parece decorrer do facto de as soluções imaginárias para o desejo nunca poderem produzir a unidade que prometem. Isto é importante para Laclau, uma vez que mantém a luta hegemônica em aberto, estabelecendo cada totalização não só como falsa (a parte não se torna, nem pode tornar-se, realmente, o todo), mas como incompleta (a satisfação final não é realmente alcançada, e certamente não é sustentada, exceto em momentos transitórios). Mas será que esta descrição do investimento radical pode ser suficiente para explicar o poder da assembleia, da manifestação, da coligação ou aliança, ou mesmo para articular os movimentos de esquerda e os seus conflitos internos? Afinal, se o sujeito é formado, em parte, através do “investimento” em discursos históricos de desejo, perda e reparação, então como é que estes reaparecem mais tarde nos tipos de investimentos emocionais que qualquer sujeito pode fazer? Como é que explicamos a dimensão histórica do investimento, os laços emocionais em que nascemos e as formas históricas de desejo e saudade que nos precedem e nos formam? Para responder bem a esta questão, talvez tenhamos de regressar de Lacan a Freud, mas também de notar que a estrutura da realização do desejo e dos seus objetos impossíveis pertence ao Freud inicial de A Interpretação dos Sonhos, não tendo em conta o desenvolvimento posterior da pulsão de mor-

te (1920) que, afinal, se preocupa com a destrutividade e o “desfazer-se”, tanto a nível pessoal como político.

Não posso aprofundar este pensamento neste ensaio, mas quero salientar que talvez tenhamos de explicar por que razão o anacrônico emerge com tanta força no meio dos desejos presentes, mas também como o lugar e a história funcionam na reprodução de formas fundamentais de desejo, desilusão, idealização e desilusão. Antes de investir em qualquer objeto ou ideal, já estou interpelado ou endereçado, de modo que sou formado por vários anseios que não são meus, que são, desde o início e talvez para sempre, estranhos para mim, e que estabelecem uma matriz inconsciente de desejos a partir dos quais eu, como sujeito, emergo. Antes de agir sobre o que quer que seja, antes de investir em alguém ou em qualquer ideal, este ‘eu’ já é agido; de facto, só sendo agido é que posso emergir como um “eu”; e assim, neste sentido, estou inserido, poderíamos dizer, numa cadeia significativa que nunca escolhi, e essa cadeia me absorve e age sobre mim de forma bastante involuntária, produzindo um conjunto de conflitos sem os quais a vida psíquica seria impensável. E será que esta formação do sujeito nos implica relações sociais que nunca escolhemos e que, no entanto, são cruciais para a nossa sobrevivência?

Quando as pessoas reunidas em Taksim, ou mesmo as que se reuniram recentemente em Syntagma, na Grécia, ou nas favelas do Brasil, ou no movimento Black Lives Matter, produzem a legenda para a sua ação, segurando cartazes, entoando slogans ou escrevendo manifestos, operam no âmbito do discurso, tal como estamos habituados a entendê-lo. Mas será que também importa o facto de chegarem em forma corpórea, juntos na praça, e em relações de contiguidade corpórea, apoiando-se uns nos outros face à violência policial, compelidos a ajudarem-se mutuamente ou a produzirem a barricada humana? Muitos desses grupos nunca se tinham encontrado fora da praça, e alguns deles nunca tinham visto mães curdas. Tinha havido uma ruptura na ordem do campo visual, pelo menos durante algum tempo.

Provavelmente, não era muito confortável para os adeptos de futebol estarem ao lado das drag queens na baixa de Istambul e, no entanto, formou-se um conjunto de identificações provisórias no meio de tais ansiedades entre grupos que nunca tinham sido articulados uns com os outros. Não estou

certo de que um grupo se tenha tornado o representante social de todo o grupo. Talvez os significantes “Taksim” ou “Gezi” – os nomes de espaços contíguos – tenham funcionado dessa forma, ou talvez a excitante oscilação entre os dois significantes adjacentes tenha sido o mais importante. Poderíamos dizer que houve uma exigência clara, “Salvar o Parque Gezi da Privatização”, que unificou o esforço, que a parte se tornou o todo, mas mesmo assim o “todo” excedeu esse significante, e os significantes mudaram várias vezes, expandindo-se e transformando-se num movimento para contrariar a violência da polícia e do pessoal de segurança, a corrupção dos tribunais e a cumplicidade dos meios de comunicação social, as práticas de detenção por tempo indeterminado, a O movimento foi marcado pela morte de peões, pelo carácter autoritário do Estado e do seu líder, por um apelo à resistência popular e à liberdade de reunião, e pela verdadeira realização da democracia. Poderíamos dizer, com Laclau, que a ausência de um significante unificador explica a evanescência do movimento. É possível que isso seja verdade.

Até que ponto, enfim, podemos pedir ao significante? Podemos discernir os significantes na mobilização, e podemos mesmo formular em forma proposicional a exigência que o significante procura fazer; podemos também seguir a unificação retroativa da cadeia de equivalência como uma forma performativa de produzir “o povo” e estabelecer um populismo ao nível do imaginário popular. Mas será que isto dá conta dos poderes de significação, ou da relação entre poder e significação? Afinal, há modos de significação que não tomam forma proposicional, e o performativo, muitas vezes gestual ou dramático, é um deles. Por vezes é proposicional, é certo, mas outras vezes os gestos, os movimentos e as ações corporais concertadas significam de formas que não se reduzem a afirmações proposicionais. Se nos mantivermos fiéis a um conceito de “representação” que exige que todas as reivindicações assumam uma forma propositiva, estaremos a ignorar as outras formas de significação que operam politicamente nas formas de reunião e nas mobilizações democráticas? O objetivo não é celebrar um certo “imediatismo” da vida corporal. Esse ponto de vista não compreende as formas de significação incorporada que são tão cruciais para entender como são vividas as formas de hierarquia de gênero e como os modos de racismo

são incorporados nos esquemas raciais do corpo. Se a performatividade não é totalmente redutível a uma forma proposicional, mas caracteriza também a reprodução social da vida incorporada de acordo com normas de gênero, raça, classe, individualismo e civilização, então as ações incorporadas, entendidas como discurso e poder, são também formas cruciais de renegociar a hegemonia. De facto, as formas sociais e políticas de dominação dependem da reprodução regulada do sujeito corporizado para alargar a sua própria hegemonia.

As formas políticas de performatividade não se restringem certamente à ação incorporada, mas nenhuma descrição da performatividade política será persuasiva sem demonstrar como as formas de poder gerem e incitam à vida incorporada, incluindo as trajetórias do desejo, o modo e a possibilidade de movimento e de estase, os regulamentos sobre a reunião, os incitamentos à ação conjunta. A análise retórica de Laclau pode certamente entrar aqui, mostrando-nos as condições estruturais para a reunião e a ação. Mas precisaremos de outra componente dessa análise para explicar, por exemplo, o “ser movido”, sem o qual não podemos ter um conceito de mobilização, e muito menos um relato da mobilização democrática. Não somos apenas criaturas que procuram que os nossos desejos de pertença essencial sejam objectivados no mundo político. Também nos insurgimos contra os laços sociais que procuram nos capturar e, por vezes, resistimos às próprias formas de unidade pelas quais ansiamos e lutamos. Esta é talvez uma das formas em que a pulsão de morte entra na equação, para a qual temos de encontrar estruturas retóricas através das quais o mundo comum é desfeito.

É claro que temos de estar conscientes das dimensões desumanas e involuntárias das mobilizações, da história espacial de onde e como nos reunimos, de como a arquitetura atua sobre nós de formas complexas e ambivalentes, das histórias sociais que os nossos corpos transportam nos seus desejos e anseios, e das várias formas de socialidades que produzem, ou deixam de produzir, a própria possibilidade de articulação hegemônica. Isto não diminui de forma alguma o poder da análise retórica - mas expande o campo da sua operação para novos domínios.

Tentei sugerir que Marx parte do pressuposto de que o trabalhador sofreu uma forma de negação e, em termos hegelianos, sofreu a negação da

sua própria existência, mas de tal forma que o trabalho continua, de alguma forma, a viver. Em termos econômicos, chamaríamos a isto “subsistência nua”. Mas é mais, pois é viver ao nível da subsistência nua sabendo que a subsistência só se tornará mais difícil de assegurar, vivendo assim num horizonte de subsistência em constante contração. Se o trabalhador converte este poder de negação, ou seja, se se insurge com outros numa situação estruturalmente semelhante, para negar as condições que negam a sua própria capacidade de subsistência, então está a retomar, a reincorporar e a reutilizar esse mesmo poder de negação. Poderíamos dizer que fazem parte da cadeia de significação da negação. Se assim for, poderemos então ver que não se trata de uma incorporação “imediate”, mas sim de uma incorporação altamente mediada, de facto, uma reincorporação do poder negativo com o objetivo de derrubar as condições que impedem a habitabilidade?

Em segundo lugar, será que esta ideia de corporização nos ajuda a compreender o que acontece no seio das mobilizações quando um apelo ou uma exigência assume a forma de uma prática corporal concertada. Seria um erro entender o apelo ou a reivindicação como uma mera forma proposicional, ou dizer que opera ao nível da “representação” que é totalmente abstraída das formas corporais do seu significado. A significação ultrapassa a representação e tem formas corporais (como sabemos pelos estudos da performance), bem como manifestações verbais e escritas. Os nossos corpos são ordenados - e desordenados - por poderosas redes de significação que formam o nosso próprio sentido de incorporação, moldando socialmente os esquemas corporais em que vivemos, trabalhamos e amamos. Quando nos manifestamos contra a precariedade, estamos a “dizer” que as condições precárias são inabitáveis, mas, se esperamos dar algum conteúdo semântico à reivindicação de “inviolabilidade”, uma parte de nós tem de chegar à vista do público, efetivamente para apresentar os corpos que são afetados por essas políticas através de um gesto autorreferencial. Isto pode ser entendido como a dimensão deística da autorreferência corporal que tem lugar em qualquer manifestação ou mobilização. É aquilo a que Laclau chamaria “uma exigência”. Há autorreferência nesta ação: é este corpo, ou estes corpos, que sofrem e resistem, correndo o risco de perder as condições de subsistência, e que se ligam uns aos outros para assegurar as condições de

subsistência e de florescimento no decurso de uma luta pela igualdade e pela justiça. Podemos traduzir o que se está a passar na rua em tais proposições, e talvez sintamos que só nesses momentos é que “compreendemos” o significado de tais ações. A proposição destila e clarifica a ação. Mas o estatuto representacional da linguagem é complementado e qualificado pela dimensão performativa. No entanto, se não houvesse enquadramento e circulação da ação no seu momento coletivamente autorreferencial, um momento, poderíamos dizer, em que os corpos que lutam de forma colectiva aparecem, significando que ainda existem, reivindicando publicamente o direito de aparecer e subsistir e, na verdade, de florescer, então não conseguimos compreender o significado da proposição.

Quando Laclau define a hegemonia como “uma relação de encarnação transitória e contingente”, e a democracia como o “tipo de regime que torna plenamente visível o carácter contingente do vínculo hegemônico”, abre caminho à compreensão de como as relações estabelecidas entre qualquer número de reivindicações políticas díspares podem muito bem encarnar no decurso da sua articulação contingente. E, no entanto, o que é que poderia mudar na sua teoria se entendêssemos os corpos como sendo simultaneamente constrangidos e animados pelo discurso e pelo poder? Estas são algumas das questões mais vastas que, se pudesse, colocaria a ele, e lamento não poder voltar a envolver-me nessa forma inestimável de encontro agnóstico que tantos de nós tivemos com Ernesto Laclau. Isso incluiria, talvez, um debate sobre discurso versus representação, e até que ponto o significante, se não a cadeia de significação, pode ser incorporado, ou o que “as pessoas” são ou “poderiam ser” e como ir além do que ele chamava de “imaginário igualitário” – um lugar onde eu acho que provavelmente habito. Consigo imaginá-lo a criticar-me precisamente neste ponto, e é bem possível que tenha razão.

Talvez, ao tentarmos perceber como continuar a pensar politicamente após esta terrível perda, e à luz deste tempo em que formas de esquerda estão a ressurgir e outras parecem muito perdidas, possamos perguntar-nos como é que a hegemonia ainda nos pode guiar. Laclau nunca disse que a classe deixou de fazer parte da política, mas apenas que os conflitos entre classes não podem agora ser entendidos em termos de uma luta de classes

que possa, por si só, reivindicar o campo político. Para nós, resta-nos compreender como a precariedade se relaciona com a classe, e como ambas se relacionam com qualquer número de lutas contra a dominação e a exploração, incluindo o feminismo e os movimentos LBBTQ, as lutas anti-racistas, a luta contínua contra o fascismo, as restrições à imigração que têm consequências de vida ou de morte, o ativismo contra a segurança e a vigilância, a indústria prisional, as formas de dominação colonial em curso, bem como as formas de poder econômico e administrativo neoliberais, que não poderiam ter sido previstas ou descritas pela teoria econômica anterior.

Quando eu perguntava a Laclau se a retórica ou a lógica, ou mesmo a teoria, podiam ser, em certo sentido, anteriores à prática social ou ao processo histórico, ele dizia que a minha própria capacidade de identificar uma prática ou um processo depende de um pressuposto teórico, de uma capacidade conceitual de apreender o fenômeno desta ou daquela maneira. Eu concordava com ele, e era sempre um grande alívio ouvir este grande pensador do marxismo insistir neste ponto. Para ele, não se tratava de um idealismo linguístico, como alguns dos nossos diriam os opositores. Foi, antes, uma compreensão precisa e sutil de como a linguagem entra nos níveis mais básicos da percepção, do acontecimento, da prática e do processo, incluindo o processo econômico e a determinação de todo o materialismo. Se a retórica é um fundamento, não é, por essa razão, estável e conhecível ao longo do tempo. É, sugeriria eu, um fundamento pós-fundacional, se assim podemos falar, precisamente para colocar em primeiro plano o carácter contingente e transitório das formações políticas que fazem ou desfazem o nosso mundo. Quando “o povo” emerge, é gerado e gera a si próprio a partir de uma condição de interesses e identidades díspares. Qualquer que seja o seu fundamento, ele encontra-se precisamente no movimento que faz em conjunto. O facto de podermos descrever e analisar as estruturas retóricas da articulação hegemônica significa que, com Laclau, reunimos agora uma compreensão política e linguística da articulação que ultrapassa definitivamente a divisão entre linguagem e materialismo. Mas onde a divisão potencial ou efetiva persiste é precisamente entre os elos da cadeia de equivalência, pois podem separar-se ou voltar a unir-se, o que marca a sua contingência e a sua liberdade. Laclau confirmou seguramente que “o povo” não pertence a uma me-

tafísica do sujeito - não podemos olhar para fora da sua articulação para encontrar o fundamento da sua unidade. Permanecem formas de ambivalência nas relações que as unem, mas, nos momentos de emergência e oposição popular, essa ambivalência passa para segundo plano e o conflito situa-se claramente na oposição ao poder hegemônico. É claro que há um agonismo necessário no coração do antagonismo. A minha relação com Ernesto Laclau tinha o seu agonismo, mas isso significava apenas que eu estava com ele, empenhado nos níveis mais urgentes do pensamento, como ainda estou, persistindo no meu próprio estilo de solidariedade. Estava, e continuo a estar, sempre grato pelo seu incitamento a continuar a pensar as condições políticas do nosso tempo.

Recebido em 30/11/2023

Aprovado em 02/03/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).