



QUAIS ESPAÇOS PÚBLICOS PARA PRÁTICAS DE ARTE CRÍTICA?

Chantal Mouffe

política conflito
democracia radical

O texto trata do sentido e dos propósitos que deveriam caracterizar os espaços públicos contemporâneos, com base em princípios filosóficos e da teoria política – hegemonia, agonismo, relação antagônica, entre outros. A autora confere destaque às práticas artísticas ao traçar uma relação direta entre a política progressista e a possibilidade de criação de espaços públicos.

Existem dois significados muito diferentes de ‘o público’ que se pode distinguir, basicamente, como público no sentido ao qual se refere, em alemão, a palavra *Öffentlichkeit*,¹ e público como audiência, *Publikum*. Ambos são interessantes para o tipo de reflexão que irei desenvolver aqui. Como veremos adiante, eles devem ser compreendidos como dois lados de um processo de construção discursiva. É claro, por exemplo, que a partir do estabelecimento de certos tipos de espaços públicos, as práticas artísticas contribuem para a criação de um determinado público, uma audiência específica. Arte pública não é, segundo meu ponto de vista, arte em espaços públicos, mas, uma arte que institui um espaço público – um espaço de ação comum entre pessoas. Uma das questões que gostaria de abordar é, por exemplo, que tipo de público as instituições de arte progressistas² devem tentar formar e que tipo de espaços públicos é necessário para esse efeito?

WHICH PUBLIC SPACES FOR CRITICAL ART PRACTICES? | The text addresses the meaning and purposes that should characterise the contemporary public spaces, based on philosophical principles and political theory – hegemony, agonism, antagonism, and so on. The author highlights art practices when outlining a direct relationship between progressive politics and the possibility of creating public spaces.
| politics conflict radical democracy

O público como *Öffentlichkeit*

Vamos começar por escrutinar o público como *Öffentlichkeit*. Como sou filósofa política, esse é o tema sobre o qual tenho mais a contribuir; contudo, no final, apresentarei também algumas reflexões sobre

Dan Graham, *Sólido triangular com inserções circulares*, 1989. Coleção Centro de Arte Contemporânea de Atlanta



Dan Graham, *Pavilhão / Escultura para Argonne*, 1978-1981
Laboratório Nacional Argonne, Chicago

o público como audiência. Em *Öffentlichkeit*, 'o público' é geralmente oposto ao 'privado'; porém seu significado difere de acordo com diferentes contextos em que essa oposição público/privado esteja inscrita. Podemos, de modo geral, distinguir três contextos principais que podem ser especificados com base nessa oposição:

- 1 - público – como o que é comum, geral, oposto ao privado como o que é particular e individual;
- 2 - público – no sentido de publicidade, como o que é visível e manifesto, oposto ao privado como o que é secreto;
- 3 - público – como acessível e aberto, oposto ao privado como fechado.

Esses diferentes significados estão de fato relacionados, mas não coincidem; uma coisa pode ser pública em um desses sentidos sem ser nos demais. Os contextos são específicos e precisam ser discernidos. Além disso, as formas de articulação entre os três sentidos têm variado historicamente desde o tempo da *polis* grega, em que o comum,

o visível e o aberto estavam unidos na constituição do significado de 'o público' para o estabelecimento, por meio da construção do Estado, de um novo tipo de separação entre o público e o privado – uma separação cada vez mais prejudicada pela invasão do mercado na esfera pública. O que me interessa nesses diferentes usos de 'o público' é a referência à política democrática no sentido do comum, da publicidade ou da acessibilidade. E, esse é o aspecto que gostaria de enfatizar nas reflexões que irei desenvolver, com o foco na ideia de 'espaço público'. A meu ver, o que está em jogo nesse debate é o tipo de espaço público que aqueles que desejam criar o projeto democrático radical deveriam tentar estabelecer, um espaço de ponderação e consenso ou um espaço de confrontação agonística.

O espaço público

Para começar, preciso delinear o quadro teórico que sustentará minha abordagem. Seus preceitos mais importantes foram elaborados em inúmeros

trabalhos anteriores e, aqui, me limitarei aos aspectos mais relevantes para meu argumento sobre 'o público'. Vamos começar pela distinção que propus fazer entre 'políticas' e 'a política'.³ Em linguagem coloquial, não é muito comum falar 'a política', mas penso que tal distinção expõe pistas importantes, e vários teóricos políticos a estão considerando. Todavia, a dificuldade é que não existe acordo entre os teóricos sobre o significado atribuído a esses termos, e isso pode causar uma certa confusão. Existem, entretanto, semelhanças que podem fornecer alguns pontos de orientação. Por exemplo, para assinalar essa distinção, considera-se uma diferença entre dois tipos de abordagem. A ciência política, que lida com o campo empírico das 'políticas', e a teoria política, que está no domínio de filósofos que não investigam os fatos políticos, mas a essência da 'política'. Se queremos expressar tal distinção de uma maneira filosófica, podemos dizer, tomando de empréstimo do vocabulário de Heidegger, que

'políticas' se refere ao aspecto 'ôntico', enquanto 'a política' tem a ver com o 'ontológico'. Isso significa que o ôntico refere-se às múltiplas práticas da política convencional, ao passo que o ontológico compreende a própria maneira pela qual a sociedade está simbolicamente organizada.

Essa distinção, porém, admite ainda a possibilidade de inúmeros desacordos sobre o que constitui 'a política', tendo consequências importantes na forma como o público é concebido. Alguns teóricos, como Hannah Arendt, concebem a política como um espaço de liberdade e de decisões públicas, enquanto outros a percebem como espaço de poder, conflito e antagonismo. Meu entendimento de 'política' pertence claramente à segunda perspectiva. Mais precisamente, essa distinção é como diferencio 'a política' de 'políticas': por 'a política', designo a dimensão antagonica que tomo como parte constitutiva das sociedades humanas, ao passo que, por 'políticas', referencio o conjunto de práticas e instituições através das

Dan Graham, *Estrela de Davi – Pavilhão de Vidro para Schloss Buchburg, 1988-1996*



quais uma ordem fornecida pela 'política' é criada, organizando a coexistência humana em contexto de conflitos.

A política como antagonismo

Quero tomar como ponto de partida de minha reflexão sobre o espaço público nossa incapacidade atual de encarar os problemas enfrentados pela nossa sociedade de uma forma *política*. Questões políticas não são apenas problemas técnicos a ser resolvidos por especialistas. Precisamente, questões políticas sempre envolvem decisões que demandam uma escolha entre alternativas conflitantes. Essa incapacidade de pensar 'politicamente' é, em grande medida, decorrente da incontestável hegemonia do liberalismo. O 'liberalismo', da forma que uso esse termo no presente contexto, se refere a um discurso filosófico com muitas variantes, unidas não por uma essência comum, mas por uma multiplicidade, chamada por Wittgenstein de "semelhanças de família". Existem, com certeza, muitos liberalismos, alguns mais progressistas do que outros. No entanto, salvo algumas exceções (Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray e Michael Walzer, entre outros), a tendência dominante do pensamento liberal é caracterizada por uma abordagem racionalista e individualista, incapaz de compreender adequadamente a natureza pluralista do mundo social, com os conflitos que o pluralismo implica; conflitos para os quais nenhuma solução racional poderia jamais existir, em consequência da dimensão antagonica que caracteriza as sociedades humanas. O típico entendimento liberal do pluralismo é que vivemos no mundo em que há, de fato, muitas perspectivas e valores, e, devido a limitações empíricas, nunca seremos capazes de adotar todos eles. Quando reunidos, no entanto, eles compõem um conjunto harmonioso e sem conflitos. Por isso, esse tipo de liberalismo

deve negar a dimensão antagonica da política. Na verdade, um dos preceitos mais importantes desse liberalismo é a crença racionalista na viabilidade de consenso universal, com base na razão. Não é à toa que a política constitui seu ponto cego. O liberalismo tem que negar o antagonismo, uma vez que, ao trazer à tona o inevitável momento de decisão – no sentido forte de ter que decidir em um terreno indeterminado –, o que o antagonismo revela é o próprio limite de qualquer consenso racional.

Quando examinamos as diferentes perspectivas existentes no pensamento liberal contemporâneo, podemos destacar dois paradigmas principais. O primeiro, chamado às vezes de 'agregativo', pensa a política como o estabelecimento de um compromisso entre forças competitivas na sociedade. Indivíduos são retratados como seres racionais, conduzidos pela maximização de seus próprios interesses e agindo no mundo político, basicamente, de forma instrumental. É a ideia do mercado aplicada ao domínio da política, percebida por meio de conceitos emprestados da economia. O outro paradigma, chamado de 'deliberativo', elabora uma reação contra o modelo instrumental no intuito de criar uma ligação entre moral e política. Seus defensores querem substituir a racionalidade instrumental pela racionalidade comunicativa. Eles apresentam o debate político como um campo específico de aplicação da moral e acreditam na possibilidade de criar, na esfera política, consenso moral e racional por meio da discussão livre. Nesse caso, a política não é apreendida pela economia, mas pela ética ou pela moral. Em ambos os paradigmas, o que é deixado de lado por essa abordagem racionalista, seja no modelo da racionalidade instrumental ou no da racionalidade comunicativa, é o papel crucial desempenhado, no campo da política, pelo que chamo de 'paixões' – a dimensão afetiva, que

é central para a constituição de formas coletivas de identificação, identificações sem as quais seria impossível compreender a construção de identidades políticas. Identidades políticas são sempre identidades coletivas, sendo essa outra razão pela qual o liberalismo, com seu individualismo metódico, é incapaz de entender a especificidade da política. Estamos sempre lidando, na política, com um 'nós' em oposição a um 'eles' e, como explicitarei a seguir, é por esse motivo que o antagonismo não pode ser eliminado.

Afirmo que é apenas quando reconhecemos 'a política' em sua dimensão antagonica que podemos colocar a questão central para a política democrática. A questão, divergindo dos teóricos liberais, não é como negociar um compromisso entre interesses competitivos nem como alcançar uma 'racionalidade', ou seja, um consenso totalmente inclusivo – sem nenhuma exclusão. Embora muitos liberais nos queiram fazer acreditar, a especificidade da política democrática não é superar a oposição 'nós/eles', mas a maneira diferente na qual ela se organiza. O que a democracia reclama é o desenho discriminado de 'nós/eles' de uma forma compatível com o reconhecimento do pluralismo, característico da democracia moderna.

No desenvolvimento desse argumento, encontrei a noção de "exterior constitutivo", particularmente útil, porque revela o que está em jogo na constituição de identidade. Essa expressão foi proposta por Henry Staten para se referir a uma série de temas desenvolvidos por Jacques Derrida em torno de noções como "suplemento", "rastros" e "diferença". O objetivo é destacar o fato de que a criação de identidade implica sempre a demarcação de uma diferença. Diferença essa que é normalmente construída na base de uma hierarquia, por exemplo, entre forma e matéria, preto e branco, homem e mulher, etc. Poderemos

entender por que a política está interessada pela formação de um 'nós' que existe apenas pela demarcação de um 'eles', uma vez que tenhamos percebido que toda identidade é relacional e que a afirmação da diferença é condição para a existência de qualquer identidade, ou seja, é na percepção de um 'outro' qualquer que seu 'exterior' se constitui. Isso não significa, na verdade, que tal relação seja necessariamente aquela de amigo/inimigo, um tipo antagonístico, portanto. Mas devemos perceber que, em certas condições, há sempre a possibilidade de essa relação 'nós/eles' se tornar antagonística. Isso acontece quando o 'eles', ao colocar em questão a identidade de um 'nós', é percebido como ameaça à existência. A partir daquele momento, como no caso da desintegração testemunhada na Iugoslávia, qualquer forma de relação entre 'nós/eles', seja religiosa, ética, econômica ou de outra natureza, transforma-se no lugar de um antagonismo.

Vamos traçar uma primeira conclusão teórica a partir das reflexões anteriores. O que podemos afirmar nesta etapa é que a distinção entre o 'nós/eles', condição de possibilidade para a formação de identidades políticas, pode sempre tornar-se o lugar de um antagonismo. Uma vez que todas as formas de identidades políticas implicam a distinção 'nós/eles', a possibilidade de uma emergência do antagonismo jamais pode ser eliminada. É, portanto, uma ilusão acreditar no advento de uma sociedade a partir da qual o antagonismo seria erradicado. O antagonismo é uma possibilidade latente, a política pertence a nossa condição ontológica, e, quando examinamos o espaço público, esses dois aspectos precisam ser considerados.

Política como hegemonia

Ao lado do antagonismo, o conceito de hegemonia é, a meu ver, outra noção-chave para lidar

com a questão da 'política'. Reconhecer a dimensão política, como uma possibilidade latente do antagonismo, demanda aceitar a ausência de um acordo final e a 'falta de certeza' que permeiam toda ordem. Em outras palavras, é preciso reconhecer a natureza hegemônica de todo tipo de ordem social e o fato de que toda sociedade é o produto de uma série de práticas que tentam estabelecer ordem num contexto de contingência. A política está ligada aos atos da instituição hegemônica. A sociedade não é vista como um desdobramento de uma lógica exterior a si mesma, seja de qual fonte essa lógica possa ser: forças de produção, desenvolvimento do espírito, leis da história, etc. Toda ordem é uma articulação temporária e precária de práticas contingentes. As coisas sempre poderiam ser de outra forma, portanto, toda ordem baseia-se na exclusão de outras possibilidades. É nesse sentido que podemos denominar 'a política', uma vez que é a expressão de uma estrutura particular das relações de poder. O poder é constitutivo do social porque este não poderia existir sem as relações de poder a partir das quais sua forma se estabelece. O que, num determinado momento, é considerado uma ordem 'natural' – unida ao 'senso comum' que a acompanha – é o resultado da sedimentação de práticas hegemônicas. Nunca é a manifestação de uma objetividade exterior a essas práticas, mais profunda, que estabelece a ordem.

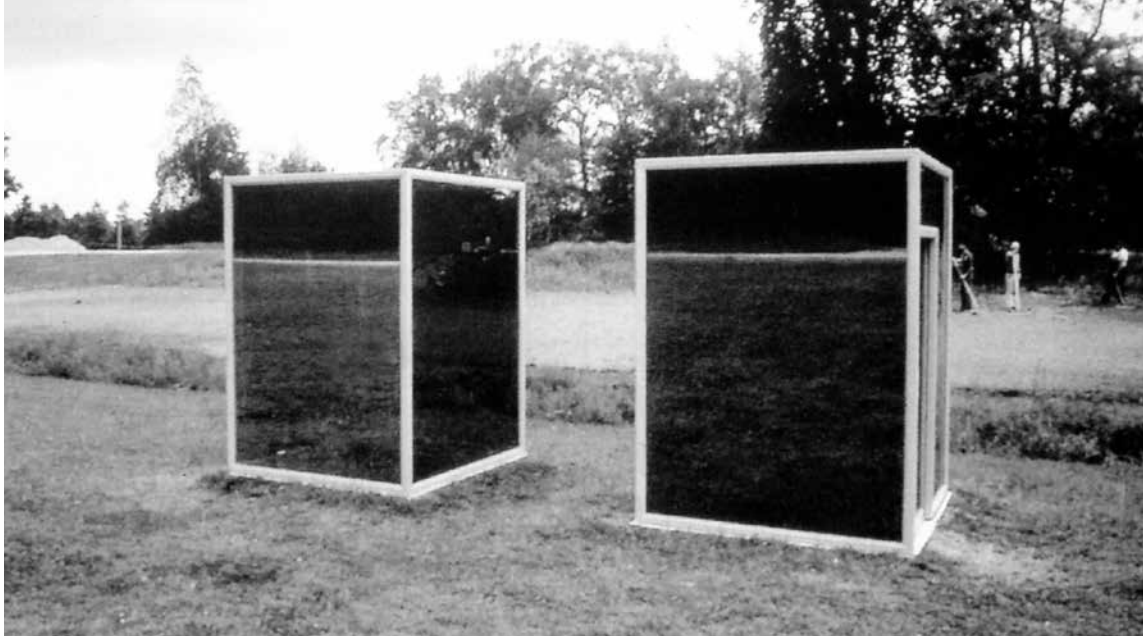
Em resumo, qualquer ordem é política e baseada em alguma forma de exclusão. Existem sempre outras possibilidades que foram reprimidas e que podem ser reativadas. As práticas articulatórias, por meio das quais uma certa ordem é estabelecida, e os significados das instituições sociais estão fixados, são 'práticas hegemônicas'. Toda ordem hegemônica é suscetível de ser desafiada por uma prática hegemônica oposta, isto é, práticas que

tentarão desarticular a ordem existente a fim de instaurar outra forma de hegemonia.

No que diz respeito às identidades coletivas, nos encontramos em situação similar. Identidades são o resultado de um processo de identificação, sem jamais estar completamente fixadas. Nunca somos confrontados com oposições 'nós/eles' a partir de identidades essencialistas preexistentes ao processo de identificação. Além disso, como já ressaltai, o 'eles' representa a condição de possibilidade do 'nós', o seu "exterior constitutivo". Isso significa que a constituição de um 'nós' específico sempre depende da diferenciação a partir do tipo 'eles'. Esse é um ponto crucial, porque nos permite vislumbrar os diferentes tipos de relação 'nós/eles', de acordo com a forma como o 'eles' é construído.

Quais 'nós/eles' para a política democrática?

Assim que a possibilidade latente do antagonismo é reconhecida, pode-se entender por que uma das mais importantes tarefas para a política democrática consiste em desarmar o antagonismo em potencial, existente nas relações sociais. Se aceitarmos que isso não pode ser feito na transcendência da relação 'nós/eles', mas só a construindo de maneira diferente, então, a próxima pergunta que surge é: O que poderia constituir uma relação antagônica 'domesticada'? Qual forma de 'nós/eles' estaria implicada? Como o conflito pode ser aceito como legítimo e tomar uma forma que não destrua a associação política? Isso requer algum tipo de vínculo comum existente entre as partes do conflito; assim, eles não tratarão seus oponentes como inimigos a erradicar – percebendo suas demandas como ilegítimas –, o que é precisamente o que acontece com a relação antagônica amigo/inimigo. Os oponentes, entretanto, não podem ser vistos somente como competidores cujos interesses são tratados a partir de uma simples



Dan Graham, *Dois Pavilhões Adjacentes*, 1978-1981
Fotografia do trabalho na Documenta 7 (1982), Kassel

negociação, ou reconciliados através de deliberação, pois, nesse caso, o elemento antagônico teria sido eliminado, simplesmente. Se queremos reconhecer, por um lado, a permanência da dimensão do conflito antagônico e, por outro, permitir a possibilidade de sua domesticação, é necessário prever um terceiro tipo de relação. O tipo de relação que chamo de 'agonístico'. Enquanto o antagonismo é uma relação 'nós/eles' em que os dois lados inimigos não partilham nenhum interesse, o agonismo é uma relação 'nós/eles' em que as partes conflitantes, embora saibam que não existe solução racional para seus conflitos, reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são *adversários*, não inimigos. Isso significa que, no conflito, eles se veem pertencendo à mesma associação política, como também partilhando um espaço simbólico, dentro do qual o conflito acontece.

O que importa na luta agonística é a própria configuração das relações de poder em torno das quais uma dada sociedade é estruturada. É uma luta entre projetos hegemônicos opostos que jamais serão conciliados racionalmente.

A dimensão antagonística está sempre presente; é um confronto real, porém, travado de acordo com condições reguladas por um conjunto de procedimentos democráticos, aceitos por seus adversários. Um modelo agonístico de democracia reconhece o caráter contingente das articulações da hegemonia político-econômica que determinam uma configuração específica da sociedade, num dado momento. Elas são construções precárias e pragmáticas que podem ser desarticuladas e transformadas como resultado de uma luta agonística entre os adversários. Contrariando os vários modelos liberais, a abordagem agonística que defendo reconhece que a sociedade é sempre politicamente instituída e nunca esquece que o terreno no qual as intervenções políticas tomam forma é sempre resultado de práticas hegemônicas anteriores, que jamais são neutras. Por isso, nega a possibilidade de uma política democrática sem adversários e critica aqueles que, ao ignorar essa dimensão da 'política', a reduzem a um conjunto de movimentos supostamente técnicos e de procedimentos neutros.

O espaço público

Chegou o momento de examinar quais são as consequências do modelo agonístico da política democrática que acabei de delinear para entender o espaço público. A consequência mais importante é que esse modelo desafia a concepção generalizada que, de formas distintas, entende a maioria das visões concebidas de espaço público como um terreno em que o consenso pode emergir. Para o modelo agonístico, ao contrário, o espaço público é um campo de batalha em que diferentes projetos hegemônicos são confrontados, sem qualquer possibilidade de reconciliação. Tenho falado tanto de espaço público, mas preciso deixar claro, desde já, que não estamos lidando com um único espaço. De acordo com a abordagem agonística, espaços públicos são sempre plurais, e o confronto agonístico tem lugar na multiplicidade de superfícies discursivas. Gostaria ainda de insistir na importância de um segundo ponto. Ao mesmo tempo que não existe um princípio subjacente de unidade e nenhum centro predeterminado para essa diversidade de espaços, há sempre diversas formas existentes da articulação entre eles e nós que não são confrontadas pelo tipo de dispersão prevista por alguns pensadores pós-modernos. Não estamos lidando também com o tipo de espaço “liso” de Deleuze e seus seguidores. Os espaços públicos são sempre estriados e estruturados de maneira hegemônica. Uma dada hegemonia resulta sempre de uma articulação específica da diversidade de espaços, e isso significa que a luta hegemônica também consiste numa tentativa de criar diferentes formas de articulação entre os espaços públicos.

Meu ponto de vista, conseqüentemente, é bastante distinto daquele defendido por Jürgen Habermas, que, quando define a política no espaço público (o que chama de “esfera pública”),

apresenta-o como o lugar em que a deliberação acontece tendo em vista o consenso racional. Na verdade, Habermas agora admite que é improvável, dadas as limitações da vida social, que tal consenso possa efetivamente ser alcançado. E entende sua situação ideal de comunicação como uma “ideia reguladora”. Porém, de acordo com a perspectiva que defendo, os empecilhos para a situação ideal do discurso habermasiano não são empíricos, mas ontológicos – o consenso racional que ele apresenta como uma “ideia reguladora” é, na verdade, uma impossibilidade conceitual. Com efeito, seria necessário tornar viável um consenso sem exclusão, de um ‘nós’ sem um ‘eles’, que é precisamente o que demonstrei ser impossível.

Para legitimar minha argumentação sobre a impossibilidade de tal consenso racional, tenho referenciado Derrida e o “exterior constitutivo”. No entanto, poderia também chegar à mesma conclusão com a ajuda de diferentes pensadores. Podemos, por exemplo, utilizar ainda as ideias de Wittgenstein para minar o conceito procedimental de democracia de Habermas e a própria ideia de um diálogo racional e neutro. Para Wittgenstein, a concordância de opiniões deve, primeiramente, estar de acordo com a linguagem utilizada. E, como ele sugere, esse acordo implica consenso nas formas de vida. Segundo o filósofo, procedimentos existem apenas como um complexo conjunto de práticas. Essas práticas constituem formas específicas de individualidade e identidade que tornam possível a submissão aos procedimentos. Como estão inscritos em formas de vida comum e em julgamentos acordados, esses procedimentos podem ser aceitos e seguidos. Eles não podem ser vistos como regras, criadas com bases em princípios e aplicadas, então, em casos específicos. Regras, para Wittgenstein, são sempre um compêndio de práticas inseparáveis

de formas de vida específicas. Por isso, as distinções entre “processual” e “substancial” ou entre “moral” e “ética”, centrais na abordagem habermasiana, não podem ser mantidas.

Outra forma de problematizar, ainda, a própria possibilidade da noção de uma “situação ideal de fala”, concebida como ideal assintótico da comunicação intersubjetiva – livre de constrangimentos –, e em que os participantes chegam ao consenso por meio de uma argumentação racional, tem como exemplo Slavoj Žižek, influenciado por Lacan. De fato, uma abordagem lacaniana revela como o discurso em si, em sua estrutura fundamental, é autoritário, uma vez que, mediante a dispersão oscilante de significantes, é somente a partir da intervenção de um “significante mestre” que um campo consistente de significados pode emergir. Para Lacan, o *status* do “significante mestre” – o significante da autoridade simbólica –, fundado apenas em si mesmo, é estritamente transcendental: o gesto que distorce o campo simbólico, que suprime seu espaço ao introduzir uma violência não fundamentada, é *stricto sensu* correlativo a sua própria estrutura. Isso significa que, se retirássemos de um campo discursivo sua distorção, o campo se desintegraria, o “ponto de capitonê” estaria desfeito, para falar em *lacanês*.⁴ Essa ideia suprime claramente a visão central de Habermas, segundo a qual as pressuposições pragmáticas inerentes ao discurso não são autoritárias, pois sugerem a ideia de uma comunicação livre de restrições em que só conta a argumentação racional.

Gostaria ainda de indicar que, embora possua uma terminologia similar, minha concepção de espaço público agonístico difere também daquela de Hannah Arendt, que se tornou popular recentemente. Do meu ponto de vista, o principal problema com o entendimento agonístico

de Arendt é que, para resumir, é um ‘agonismo sem antagonismo’. Ao colocar muita ênfase na pluralidade humana e destacar que a política lida com a comunidade e a reciprocidade de seres humanos que são diferentes, Arendt nunca reconhece a pluralidade como a origem de conflitos antagônicos. Em sua opinião, pensar politicamente é desenvolver a habilidade de ver as coisas a partir de perspectivas múltiplas. Como sua referência a Kant e à ideia de pensamento alargado testemunham, seu pluralismo não é fundamentalmente diferente do modelo liberal, porque está inscrito no horizonte de um acordo intersubjetivo. De fato, o que ela procura na doutrina kantiana do juízo estético é um procedimento para validar o acordo intersubjetivo no espaço público. Apesar das diferenças significantes entre suas abordagens respectivas, Arendt acaba, como Habermas, percebendo o espaço público de uma forma consensual. Para ser clara, no seu caso, o consenso resulta do intercâmbio de vozes e opiniões (no sentido grego de *doxa*) e não de um *Diskurs* racional, como em Habermas. Enquanto, em Habermas, o consenso surge a partir do que Kant chama *Disputieren*, uma troca de argumentos compelida por regras lógicas, para Arendt, é uma questão de *Streiten*, em que o acordo é produzido pela persuasão e não por provas irrefutáveis. Nenhum dos dois, entretanto, é capaz de reconhecer a natureza hegemônica de qualquer consenso e a impossibilidade de erradicar o antagonismo, momento no qual Lyotard se refere ao *differend*. É sintomático que, apesar de encontrarem inspiração em diferentes aspectos da filosofia kantiana, ambos, Arendt e Habermas, possuem em comum a importância dada ao belo na estética de Kant, ao mesmo tempo que ignoram sua reflexão sobre o sublime. Isso está relacionado, sem dúvida, à supressão do *differend*.

O público como *Publikum*

Agora, gostaria de dividir com vocês algumas reflexões sobre a relação entre o espaço público e o outro significado de público, como 'audiência'. Está claro que não estamos lidando com duas entidades pré-constituídas se enfrentando, mas há uma relação de implicação mútua. A própria identidade de um determinado espaço público é uma função de seu público, e, reciprocamente, a identidade do público diz respeito à forma como o espaço público é construído. Como estou evidenciando aqui o aspecto político dessa relação, a questão que gostaria de abordar se refere às implicações na construção discursiva do papel político que práticas progressistas de arte crítica poderiam desempenhar.

Quero ressaltar, logo de início, que quando penso sobre a relação entre arte e política não a percebo como dois campos constituídos separadamente – arte de um lado e política de outro –, entre os quais uma relação deveria ser estabelecida. Existe uma dimensão estética na política e uma dimensão política na estética. Assim, nunca falo de 'arte política', pois não considero ser possível fazer uma distinção entre arte política e não política. Na perspectiva da teoria hegemônica, práticas artísticas desempenham um papel na constituição e manutenção de uma determinada ordem simbólica, desafiando-a, e é por isso que possuem necessariamente uma dimensão política. A política, por sua vez, diz respeito à ordenação simbólica das relações sociais, o que Claude Lefort chama de *mise en scène*, o *mise en forme* da convivência humana – lugar de sua dimensão estética.

O verdadeiro problema se relaciona às possíveis formas de arte *crítica*: as diferentes maneiras pelas quais práticas artísticas podem contribuir para o questionamento da hegemonia domi-

nante. Quando aceitamos que identidades não são, nunca, predeterminadas, mas sempre o resultado de um processo de identificação – construído discursivamente –, a questão que surge diz respeito ao tipo de identidade que práticas artísticas deveriam tentar realizar. Certamente aqueles que defendem a criação de espaços públicos agonísticos, cujo objetivo é revelar tudo o que é reprimido pelo consenso dominante, irão entender a relação entre práticas artísticas e seu público de uma maneira bem diferente daqueles cujo objetivo é a criação do consenso, mesmo se o consenso é visto como um tipo de crítica. Por esse motivo, suspeito bastante da corrente atual que promove arte 'comemorativa', porque, mesmo quando a intenção é uma crítica, tende a impor uma forma aceitável de ver as coisas, em vez de abrir o debate e facilitar um confronto agonístico. De acordo com a abordagem agonística, arte crítica promove dissidência: torna visível o que o consenso dominante tende a obscurecer e obliterar. Não acho, entretanto, que arte crítica consiste apenas em manifestações de recusa, que devem ser a expressão de uma absoluta negação, um testemunho do "intratável" e "irrepresentável". Testemunhamos, hoje, uma certa obsessão com o "sublime", o que nos leva a desconsiderar a importância de propor novos modos de convivência, de contribuir para a construção de novas formas de identidades coletivas. Há muita ênfase na 'não identificação' em detrimento da 're-identificação'. Essa perspectiva, ao mesmo tempo que se diz muito radical, permanece presa num quadro bastante determinista, cujo gesto negativo é, em si, o suficiente para provocar o surgimento de uma nova forma de subjetividade; como se essa subjetividade já estivesse latente, pronta para emergir assim que o peso da ideologia dominante tivesse sido banido. Tal concepção é, a meu ver, completamente

antipolítica. Não consegue chegar a um acordo com a natureza da luta hegemônica e as múltiplas práticas, discursos e jogos de linguagem, por meio dos quais as identidades são constituídas. Estou convencida de que só reconhecendo a necessidade de uma pluralidade de formas de intervenções, acontecendo numa variedade de espaços públicos, que práticas de arte crítica podem contribuir para a formação de uma variedade de espaços agonísticos, em que uma concepção plural e radical de democracia poderia ser realizada.

Debate

Mediadores: Ashley Hunt e Simon Sheik

Simon Sheik *A primeira pergunta é sobre “esfera pública de oposição.”*

Chantal Mouffe Acho que o problema da ideia de “esfera pública de oposição” como usada por Kluge e Negt, assim como outros, é que ela permanece demais no terreno no qual Habermas desenvolveu sua noção de esfera pública. Eles criticam Habermas, mas não desafiam suas premissas. Aceitam, essencialmente, que existe uma esfera pública, no entanto, não discutem a necessidade de projetar a “esfera pública de oposição”. Tenho alguma simpatia por essa crítica, porém, se você pensa como eu, em termos de uma multiplicidade de espaços públicos – todos articulados diferentemente –, então, você não precisa mais da ideia de “esfera pública de oposição”. O que estou colocando em causa nos meus trabalhos é a própria noção de “esfera pública” como proposta por Habermas. Quero pensar de uma maneira diferente. Em minha perspectiva, a função que Kluge e Negt estão dando à “esfera pública de oposição” é reformulada e repensada. Não é que discorde deles. Apresento uma ideia similar, diferentemente, pois abandonei o terreno em que a abordagem de Habermas está fundamentada.

SS *Penso que, de certa maneira, isso traz à tona todo o problema do mercado. Se por um lado temos esse tipo de crítica da esquerda, por assim dizer, do modelo de Habermas, por outro, temos uma crítica que não é bem uma crítica, mas uma implementação da direita, que é o mercado, sobre o que, aliás, Habermas disse: “Se não existisse mercado, as coisas estariam bem”. Assim, se não existisse comercialização, seu modelo funcionaria, ele afirma – em poucas palavras. Mas a esquerda tem sido, é claro, muito mais eficaz e propagada desde que ele escreveu seu livro, quatro anos atrás.*

Então, estou pensando em que tipo de espacialização precisamos produzir para criar qualquer tipo de identidade com o que é público não num sentido fundamentalmente habermasiano. Se entendermos os espaços públicos não apenas como pluralizados, mas também como lugares de comércio em larga escala. E lá, penso que, talvez...

CM Mas, na minha perspectiva, se eles são lugares de comércio, não são espaços públicos. Entenda, se são verdadeiramente agonísticos, não podem ser comerciais. Se você for para Nova York, hoje, por exemplo, você vê “espaço público” escrito em toda esquina. Como alguém me explicou, quando se constrói um novo prédio é necessário um espaço público. Esses espaços públicos são, de fato, privados. Na verdade, eles são públicos no sentido de que as pessoas podem ir lá e sentar, e comprar um café, no entanto, é uma farsa completa do que é um espaço público. Isso não é um espaço público: é apenas algo bastante privado que possui o nome de espaço público. Mas qual era a pergunta?

SS *A pergunta era: Onde, então, achamos esses espaços públicos se queremos que eles sejam*



Dan Graham, *Funhouse para Münster*, 1997
Coleção Museu Boijmans Van Beuningen. Roterdã, Holanda

agonísticos? Onde estariam suas formações espaciais e físicas?

CM Mas eles não precisam ser físicos, podem também ser virtuais. Um espaço público agonístico não precisa estar localizado geograficamente. Por exemplo, você pode criar uma forma agonística de discussão a partir da internet ou de muitas outras formas. Espaço não precisa se referir a uma localidade geográfica. Podemos dizer que é um jeito de estabelecer uma forma de comunicação entre pessoas, que poderia ser feito de diferentes maneiras. Pode ser feito colocando-se todos juntos num lugar específico. Pode ser feito por meio da imprensa. Na verdade, gostaria de pensar que a imprensa seria uma área de ação muito importante para o espaço agonístico, tendo em vista, especialmente, sua privatização e dominação, ligadas a pessoas como Rupert Murdoch, etc. Uma importante questão é como criar um tipo de imprensa que poderia realmente ser espaço para uma espécie de discussão agonística, em que novas propostas seriam feitas. Precisamos projetar uma pluralidade de espaços em que uma discussão agonística possa realizar-se.

Ashely Hunt Então você diria que espaços como esses já existem? Por exemplo, as comunidades locais, em que diferentes comunidades vivem e compartilham um espaço comum, possuem maneiras de lidar com certas necessidades gerais, mutuamente exclusivas, e já encontraram formas de convivência. No entanto, esses arranjos não são visíveis dentro de uma ordem hegemônica maior. Nosso trabalho é encontrar espaços que já existam ou começá-los do zero?

CM Não, naturalmente, não estamos começando do zero. Um exemplo do que entendo como um espaço agonístico é o fórum social de Porto Alegre. Lá, as pessoas realmente se encontram. Ao redor do fórum, há todo um entorno que é criado. Então, não é apenas o que acontece quando as pessoas se encontram no fórum, mas a repercussão do encontro. Ele é um exemplo, mas existem muitos outros. Acho que é muito importante, ainda, intervir no domínio tradicional da política. Se insisto tanto na necessidade de reavivar a ideia de esquerda e a distinção entre esquerda e direita, é porque acho que a luta agonística requer essas visões conflitantes. Na verdade, o campo da política democrática tradicional poderia e deveria tornar-se um espaço público agonístico. Não é o momento, pois os partidos sociais-democratas são incapazes de pensar numa alternativa à ordem neoliberal. Essa condição, porém, é um terreno crucial para se pensar verdadeiramente na possibilidade de uma política agonística.

Estou convencida de que não podemos deixar o terreno da política tradicional e dizer "isto é uma causa perdida". Precisamos agir numa multiplicidade de áreas; é importante reinjetar a possibilidade do conflito em cada uma delas.

O "consenso do centro", celebrado hoje em dia por algumas pessoas, é um acordo falso que nos

impede de legitimizar os conflitos. A expressão “sob o radar”, utilizada pelos defensores do partido inglês trabalhista (Labour Party), para se referir a críticas a esse consenso, nem vale a pena ser considerada.⁵ Tony Blair declara a propósito que todos somos classe média e que posições que são diferentes não devem ser levadas em conta. Eles se recusam a debater com pessoas que deles discordam. Uma das consequências dessa imposição do consenso do centro é a multiplicação de formas violentas de resistências, porque os canais para um desentendimento legítimo são bastante limitados. Se tivéssemos, realmente, uma política agonística, diferentes vozes teriam a oportunidade de se expressar num contexto democrático.

É também como consequência da falta de uma política agonística na esfera pública que explico o desenvolvimento de uma direita populista em tantos países. O sucesso desses partidos é uma decorrência do consenso de centro. Quando não há canais na política democrática para manifestar as demandas populares, e quando partidos tradicionais afirmam que não há alternativa, as pessoas são atraídas por esses demagogos que reivindicam uma possível alternativa.

Tenho ainda uma teoria relacionada ao desenvolvimento de novas formas de terrorismo, mas, talvez, vocês não queiram entrar nesse terreno. Resumindo, poderia dizer que, mais uma vez, o problema é a falta de uma discussão agonística. É dito a pessoas ao redor de todo o mundo que a única maneira de se tornar democrático é aceitar o modelo ocidental. Não é de admirar que a resistência tome formas extremas.

Tom Curtin *A posição agonística precisa de qualquer constrangimento ou restrição? Parece uma linha tênue, já que você equipara o antagonismo ao conflito ou ao confronto.*

CM O antagonismo é um conflito que não tem solução racional possível e que pode assumir duas formas: se manifesta na forma que chamamos de antagonismo, no sentido estrito da palavra, em que existe a relação ‘inimiga amigável’; ou assume a forma que chamo de agonismo. Um agonismo é também um conflito sem qualquer solução racional. Um conflito que será desenvolvido de uma maneira particular, porque as pessoas que fazem parte dele se percebem como adversários, e não como inimigos. Isso significa que, mesmo em desacordo, eles aceitam a legitimidade das demandas de seus adversários.

TC *Então a posição agonística precisa de um certo consenso?*

CM Sim, essa posição precisa do que chamo de ‘consenso conflitante’. Precisamos aceitar um quadro simbólico comum, porém, nesse quadro simbólico, existe espaço para discordância. Deixe-me dar um exemplo do que quero dizer com isso. O quadro simbólico comum da democracia pluralista moderna é a expressão de “liberdade e igualdade para todos”. São seus ‘princípios ético-políticos’. Cidadãos na democracia pluralista precisam concordar que esses princípios irão informar sua coexistência. Mas, claro, esses princípios comuns podem ser interpretados de inúmeras maneiras distintas. Afinal, o que é liberdade? O que é igualdade? E quem pertence a esse ‘todos’? Existem muitas interpretações distintas só com relação a este último termo, e devemos aceitar a legitimidade de todas.

A luta entre adversários é a luta entre pessoas que se comprometem a organizar sua vida em comum de acordo com esses princípios. Porém, democratas radicais podem interpretá-los de uma forma, sociais-democratas de outra, neoliberais, também, de outra. Tentativas de

conquista da hegemonia de cada um desses posicionamentos em conflito, esse sim deveria ser o verdadeiro sentido da confrontação agonística. Se fosse uma luta entre inimigos, no entanto, as coisas seriam completamente diferentes, pois cada grupo tentaria erradicar o outro. Eles não legitimariam a interpretação de seus inimigos. É importante explicar a questão da tolerância de forma adequada.

Há muita discussão sobre tolerância na teoria política. O que significa tolerância? Será que significa aceitar e tolerar coisas das quais discordamos profundamente? Adversários não precisam aceitar ideias com as quais não estão de acordo. Eles lutam contra elas, embora precisem aceitar que é legítimo que outras pessoas as apresentem e as defendam. Esse é o tipo de tolerância necessária na democracia. Gostaria de acentuar que tal posição demanda a aceitação de que jamais haverá uma única interpretação certa dos princípios ético-políticos. Essa ideia é muito importante para a esquerda. Eu, definitivamente, trabalhei sobre esse ponto. Costumava acreditar que existia uma correta interpretação e que 'nós', a esquerda, a possuíamos. Tivemos que impor essa posição. Agora, acho que ela está errada. É evidente que iremos lutar para conquistar a hegemonia e radicalizar a democracia, mas, não podemos começá-la com a convicção de que somos possuidores da verdade ou que temos a interpretação certa. Muitos teóricos políticos, por exemplo, estão gastando uma quantidade inacreditável de tempo e energia elaborando o que seria a 'verdadeira' concepção de 'igualdade'. Acreditam que, de uma forma bastante sofisticada, alguém poderia encontrar a 'verdadeira' concepção de 'igualdade', mas eu não penso que haja tal concepção 'verdadeira' de 'igualdade'. Haverá sempre concepções concorrentes de igualdade e nós precisamos reconhecer isso.

SS *Seria bom retornar à questão do "paradoxo democrático". Existe algo que gostaria de adicionar a isso, mas, talvez, pudéssemos também debater a ideia de uma sociedade que é a comunidade vis-à-vis Agamben. Primeiramente, entretanto, há uma pergunta de John.*

John Byrne Sim, *na verdade, era uma pergunta conexa e bem específica. Estava pensando sobre o uso que você faz de Jean-François Lyotard e se o "sublime" de Lyotard leva necessariamente a um ato de negação ou a uma negativa. Ou, o uso do sublime em Lyotard – especialmente quando ele se refere à vanguarda – não é sobre tentar achar um differend, tentar achar espaços de articulação em que possamos precisamente começar a ter oposições sobre a democracia.*

CM Bem, com respeito a Lyotard, concordo com sua ideia de *differend*. É precisamente o que chamo de antagonismo. Esse é o ponto em que ambos discordamos de Habermas. Não fico muito entusiasmada com o tipo de *pathos* que ele às vezes usa, quando declara, por exemplo, que o projeto de modernidade tinha sido aniquilado depois de Auschwitz. Não acho isso muito útil. Existe um exame bem interessante de Lyotard feito por Jacques Rancière, que critica sua ênfase no sublime. Penso que o problema com o conceito de vanguardas de Lyotard está no seu desejo de impor um único modelo do que pode ser chamado de 'arte crítica', relacionado ao sublime, ao intratável e ao irrepresentável. Acho essa visão muito problemática, porque considero que há uma pluralidade de caminhos por onde a 'arte crítica' pode desempenhar algum papel, e não só ao abordar a questão do sublime. Muitas práticas atuais de arte crítica não caberiam nesse modelo. Então, e aí? Essas práticas não são importantes?

Jeremiah Day *Estava pensando na sua análise de Arendt e gostaria de agradecer, pois acho muito inteligente. Penso, no entanto, que uma das coisas que faz Arendt ser tão influente, pelo menos para mim, é também o fato de que ela realmente tem um programa ou um possível modelo afirmativo, em sua análise do conselho. Primeiramente, gostaria de saber como você relacionaria sua análise a essa ideia. Em segundo lugar, a teorização de Arendt também dos conselhos, em particular, pode ser vista como uma resposta prática ou uma preservação da liberdade em face do totalitarismo. Refiro-me, especificamente, ao contexto norte-americano em que, agora, existem, de forma clara, uma propaganda massiva e movimentos de uma ideologia política de massa que caminham rumo a uma ditadura do partido único.*

CM Acho essa atração de Arendt pelos conselhos muito romântica. Ela também possui uma concepção muito elitista sobre a democracia, porque seria bastante feliz com apenas pequenos espaços democráticos. Seu modelo de democracia é muito parecido com o tipo ateniense ou com um republicano cívico; não acredito que seja muito adaptável à democracia moderna. Acho também problemáticas sua forte distinção entre o social e o político e sua afirmação de que a política não deveria ser apenas sobre economia. Além disso, você diz que ela tem um programa, mas penso que ela não tem programa algum, apenas nostalgia. Ela admira Rosa Luxemburgo, é verdade, mas esse fato não se ajusta ao restante de seu trabalho. Há certamente uma série de coisas interessantes em sua obra, e consigo entender por que as pessoas, em suas práticas artísticas, podem usar sua ideia de “espaço da aparência”. Ter um programa, porém, é outra coisa. Você de fato acredita que se pode ainda, sob as condições atuais de globalização, imaginar uma sociedade baseada em conselhos?

JD *Bem, na Argentina, aconteceu espontaneamente dois anos atrás.*

CM Quero abordar essa afirmação, pois acredito que exista, entre certas pessoas, uma romantização completa do movimento *piquetero* na Argentina. Na verdade, há dois exemplos de movimentos políticos que acho frequentemente mal interpretados: um é o dos zapatistas, o outro é o dos piqueteros. Hardt e Negri oferecem os piqueteros como um exemplo do tipo de política de êxodo que eles defendem. De fato, eu argumentaria que o caso dos piqueteros mostra precisamente as limitações desse tipo de movimento espontâneo na sociedade civil. Evidentemente, eles conseguiriam criar algumas formas interessantes de mobilização. Quando chegou o momento de eleições na Argentina, porém, eles estavam completamente impotentes, pois não queriam apresentar uma forma de intervir no sistema político tradicional. Seu lema era *Que se vayan todos!*— Livrar-se de todos os políticos. Tudo bem, mas como iremos organizar a sociedade dessa maneira?

Por isso, as eleições ocorreram num âmbito tradicional. Felizmente, Kirchner ganhou e acabou sendo muito mais interessante e radical do que as pessoas poderiam ter sonhado. Ele tentou estabelecer realmente uma sinergia com o movimento *piquetero*. Alguns deles concordaram em trabalhar com Kirchner e tiveram uma influência real; alguns não aceitaram, pois não queriam ter nenhum compromisso com o Estado. Hoje, estes não estão desempenhando nenhum papel significativo. O exemplo dos piqueteros mostra as deficiências de um tipo de estratégia baseado puramente na sociedade civil, pois ela é incapaz de influenciar realmente o curso da política, quando chega o momento de estabelecer um governo.

Com certeza, o caso dos zapatistas é diferente, embora exista também um profundo mal-entendido sobre a natureza desse movimento. Hardt e Negri e seus seguidores argumentam que o aspecto admirável nos zapatistas é o novo tipo de política que eles representam: eles não querem tomar o poder. Claro, eles não querem tomar o poder, porque o que eles querem é ter seus direitos reconhecidos pelo governo mexicano. Eles não querem uma revolução; eles não querem derrubar o Estado mexicano; o que eles querem é ser tratados como cidadãos. Sem dúvida esse reconhecimento demandaria uma profunda transformação na sociedade mexicana. A luta dos zapatistas, portanto, não é apenas um embate corporativista, ela possui uma dimensão radical. A meu ver, eles são um bom exemplo de uma política democrática radical. De maneira alguma, são uma política de êxodo, como alegam Hardt e Negri.

Paul O'Neill *Minha pergunta talvez seja simples, mas eu a colocarei em termos complicados. Na Irlanda nós temos uma expressão quando, para resolver algum tipo de conflito, diz-se: “concordamos em discordar”. O problema com essa expressão é que quando você retorna ao tema do desacordo existe uma discordância contínua. Gostaria apenas de perguntar sobre a ligação entre a ideia de reconhecimento e entendimento em relação aos conceitos de diferença. Para produzir uma subjetividade própria, é preciso reconhecer sua diferença em relação a outras – essa é a primeira etapa da subjetividade. A segunda é entender quão distinta essa diferença realmente é, e em relação a sua noção de um acordo antagônico...*

CM Nunca falei sobre acordo antagônico. O que é isso?

PO Bem, essa ideia de um espaço simbólico em que pessoas estão de acordo.

CM Você quer dizer um consenso conflitante. Não é simplesmente um “concordar em discordar”; é muito mais que isso. Colocá-lo nesses termos é rebaixá-lo, completamente. Se esse fosse o caso, seria exatamente o tipo de política liberal que não permitirá nenhum tipo de transformação radical. Mas isso não é o que estou dizendo. O que estou dizendo é que deve existir algum tipo de partilha do comum. A política democrática demanda o reconhecimento de que somos parte de uma associação política. Isso significa que aceitaremos algumas regras no intuito de organizar nossa vida em comum. Mas, finalizando, concordar em discordar significa que iremos deixar as coisas como elas estão. Não existe tentativa de transformar a estrutura das relações de poder. Num modelo agonístico, pelo contrário, nós iremos lutar contra a hegemonia existente, porém, de acordo com certas formas que são aceitas como regras democráticas, num determinado momento. Há um confronto real entre projetos hegemônicos. Então, não estou falando de maneira alguma sobre concordar em discordar. Não, neste caso; queremos transformar a hegemonia e as relações de poder. Essa visão não é de modo algum a liberal, que não reconhece a hegemonia da natureza política. De acordo com o modelo agonístico, há espaço para uma transformação política muito profunda, para uma radicalização da democracia.

Jan Verwoert Estou interessado nos procedimentos que você tem em mente para atingir esse acordo baseado em certas regras democráticas. Quero dizer, você o percebe como um tipo de acordo mútuo em que as diferentes partes entram em consenso por vontade própria ou, dada a sua ideia de que a política está baseada na hegemonia, a questão seria como esses procedimentos e acordos são controlados? Será que isso não implica sempre uma certa autoridade que impõe esses

acordos com base em regras democráticas e que os políacos caso existam quaisquer violações? Será que isso não implica sempre a existência de algum tipo de poder institucional em jogo por meio do qual esse consenso conflitante, ou esse código de respeito, é imposto?

CM Sim. Isso não impede, no entanto, uma transformação hegemônica profunda. O Estado democrático não é aquele em que o poder é imposto a partir de cima. Mesmo nos Estados Unidos, que atualmente se movem numa direção autoritária, ainda há possibilidade para dissidência. A própria instituição democrática permite a possibilidade de desafiar a hegemonia dominante. Existe uma grande diferença entre um Estado democrático e um autoritário. Numa democracia, há a possibilidade de lutar pela criação de uma hegemonia diferente. O que é necessário é a vontade política para fazê-lo. Tomemos como exemplo o caso do Reino Unido. A grande decepção com a chegada ao poder do New Labour foi que, se quisessem, eles poderiam ter feito realmente uma transformação hegemônica profunda. Isso é, aliás, o que Margaret Thatcher fez quando chegou ao poder. Uma transformação hegemônica não é necessariamente mover-se rumo a uma direção progressista. Thatcher conseguiu destruir a hegemonia socialdemocrata que existia no Reino Unido e criou um novo terreno hegemônico, baseado na imposição do neoliberalismo. Quando o partido trabalhista chegou ao poder – se tivesse sido realmente radical –, poderia ter desafiado o terreno neoliberal criado por Thatcher. Eles, no entanto, nem sequer tentaram. Mantiveram o terreno do thatcherismo, e, por essa razão, o New Labour é apenas um thatcherismo humanizado.

Foi uma oportunidade perdida. É terrível o que aconteceu. Esses aspectos evidenciam a razão pela qual há tanta decepção, bem como descrédito

popular, com as eleições. O partido trabalhista foi reeleito pela terceira vez, com nível muito baixo de participação, pois não existia alternativa credível.

Estou convencida de que, se existir vontade política, é sempre possível fazer avanços profundos no contexto do Estado democrático. Claro, não estamos falando aqui de uma revolução, mas de um processo de radicalização da democracia. Gostaria de insistir em outro ponto: estou convencida de que é muito importante prever tal radicalização no nível europeu. Por isso, precisamos encorajar a criação de partidos europeus, de espaços públicos europeus. Precisamos lutar, no nível europeu, no intuito de criar uma identidade progressista, e práticas artísticas possuem um importante papel a desempenhar nesse contexto.

É também um erro acreditar que o Estado democrático é controlado pelos meios de comunicação. A questão da mídia é muito interessante de considerar, especialmente tendo em vista o que aconteceu na França com o referendo à Constituição Europeia. Pessoalmente, eu não estava a favor do “não”, mas sua vitória provou duas coisas. Em primeiro lugar, as pessoas tornam-se ativas na política quando lhes é dada a oportunidade de fazer realmente a diferença. O grau de politização foi impressionante. Contrariamente ao que nos é dito, as pessoas estão interessadas em política; precisam, no entanto, sentir que sua intervenção vai fazer diferença e que elas podem escolher entre alternativas reais, não apenas entre Coca-Cola e Pepsi-Cola. Em segundo lugar, essa participação prova que a mídia não é tão poderosa. Apesar de todos os meios de comunicação serem a favor do “sim”, o “não” ganhou.

SS Anteriormente, você se referiu ao que tem chamado de “paradoxo democrático” ou a diferença entre liberdade e igualdade. Gostaria

de saber quais as razões estratégicas para deixar de fora, nesse contexto, a noção de fraternidade sobre a qual Theo Danse tem escrito de forma positiva. A meu ver, porém, parece que esse é o lado obscuro do projeto democrático, porque fraternidade implica parentesco, masculinidade, implica Estado-nação, talvez, cumplicidade, etc. Então, gostaria de saber quais são suas ideias sobre isso, ou qual a razão para essa omissão?

CM Em parte existe, certamente, uma razão feminista. Não gosto do termo fraternidade. Na verdade, no meu trabalho, a fraternidade é reformulada na frase “liberdade e igualdade para todos” – com ênfase em ‘todos’. Reinterpreto a noção de fraternidade ao enfatizar a ideia de inclusão, ao insistir no fato de que é necessário haver liberdade e igualdade para todos.

Can Altay *Você propôs a Europa como um possível terreno para testar, digamos, “estruturas agonísticas”. Então, vamos imaginar que, na Europa, você pode testar o agonismo; no entanto, existe ainda o “exterior constitutivo” da própria Europa. Por isso, há sempre uma multiplicidade desses antagonismos que podem tornar-se, possivelmente, agonismo. Estou curioso para saber como você lida com o “exterior constitutivo” da Europa, se dissermos que a Europa é um corpo.*

CM Ele pode ser construído de diferentes maneiras, e algumas serão, é claro, melhores que outras. Por exemplo, algumas pessoas construiriam como o Islã, outras como os Estados Unidos, mas é certo que a Europa, a fim de ter uma identidade como Europa, precisa ser diferenciada a partir de um ‘fora’. Esse é outro ponto em que estou em desacordo com Habermas. Habermas percebe a Europa como um tipo de vanguarda de um projeto cosmopolita. Ele acredita que estamos no mais alto nível de desenvolvimento moral na Europa.

O que ele quer é estender o modelo europeu para o resto do mundo de modo a criar uma ordem cosmopolita, com base numa lei cosmopolita. Não penso de maneira alguma nesses termos. Gostaria de promover o que chamo de um mundo multipolar, no qual existiria uma multiplicidade de unidades regionais, cada qual com uma maneira específica de entender a democracia.

A meu ver, é muito importante reconhecer que essa modernização e essa democratização não devem significar, necessariamente, uma ocidentalização. Acredito, por exemplo, ser um grande erro imaginar o que o mundo islâmico precisa, no sentido de modernização e democratização, adotar o modelo ocidental. Precisamos aceitar que há uma multiplicidade de formas em que a ideia de democracia pode ser inscrita em diferentes contextos. Esse é o tipo de trabalho que me interessa no momento.

Sou muito crítica a todos esses projetos cosmopolitas que imaginam uma unificação do mundo em torno de um único modelo, porque isso significaria a existência de um poder hegemônico. Se aceitarmos que cada ordem é construída de forma hegemônica, então, a única maneira de evitar a dominação de um poder único é ter uma pluralidade de hegemonias. Daí a necessidade de reconhecer a especificidade de diferentes polos, tendo em vista o estabelecimento de alguns tipos de confrontação agonística entre eles.

Claro, existem diferenças importantes entre o modelo agonístico no que concerne à política doméstica, no âmbito europeu, ou em termos das relações internacionais, mas, basicamente, o que está em jogo é a mesma questão. Quando não é dado ao conflito a possibilidade de ter canais legítimos de expressão, ele toma a forma de um antagonismo violento, do qual devemos tentar nos prevenir.

Como podemos nos prevenir dessa explosão antagonista numa escala global? Com a criação de canais que permitirão o conflito tomar uma forma agonística. Esse é o objetivo de um modelo multipolar.

Tradução Natália Quinderé

Revisão Técnica Guto Nóbrega

NOTAS

Artigo apresentado no Institute for Contemporary Dance, localizado no Firkin Centre, Cork (Irlanda), em 6 de julho de 2005.

1 *Öffentlichkeit* pode ser traduzido para o português como ‘coisa pública’. No decorrer do texto, Mouffe tratará especificamente da ‘coisa pública’ no sentido de espaço público. (N.T.)

2 Diante do caráter dúbio que a palavra *progressive* (progressista) assume tanto no inglês como no português, é necessário indicar que, no sentido político, ela faz referências à implementação de reformas sociais e a ideias liberais. Já no sentido da arte, essa palavra denota noções de mudança e ‘inovação’. No caso de Mouffe, as transformações políticas radicais são indissociáveis das proposições concebidas pelas práticas de arte crítica, ou seja, a ‘inovação’ nas práticas artísticas estaria entrelaçada a uma abordagem política específica. (N.T.)

3 Chantal Mouffe utiliza duas palavras distintas para demarcar essa diferença, respectivamente, ‘*politics*’ e ‘*political*’. Em português ambas poderiam ser traduzidas por política, o que, entretanto, enfraqueceria a tênue distinção que permanece no texto original. Como no Brasil o significado de políticas se refere a um termo mais geral que indica um conjunto de ações específicas de determinado Estado, governo, empresa (“políticas públicas”, “política monetária”, “política da empresa”, etc.), optou-se por demarcar essa distinção por meio de uma tradução menos literal, respeitando, sempre que possível, a inclusão do

artigo em ‘*the political*’. (N.T.)

4 Chantal Mouffe utiliza uma metáfora de Lacan para explicitar uma ordem sempre autoritária que fornece a fixação de sentido das coisas, em meio ao deslizamento dos significantes. O “ponto de capitonê”, conhecido também por “ponto de basta”, é o nó, tal como aquele do botão do sofá, que amarra suas inúmeras camadas. Quando o nó se rompe, a estrutura acolchoada do sofá é desfeita. Paralelamente, na psicanálise, o sujeito “perde o chão” e precisa encontrar novas formas de organização para sua vida. O “ponto de capitonê” é uma espécie de lugar-limite em que o sentido das coisas está ordenado e hierarquizado por uma autoridade simbólica, por isso, sempre violenta, que fornece ao sujeito uma forma de estruturar o real, de lidar com o mundo, com o outro, etc. (N.T.)

5 Chantal Mouffe se refere a uma época específica do partido trabalhista inglês, entre meados da década de 1990 e o início da seguinte, que foi chamada de New Labour, cujas lideranças eram de Tony Blair e Gordon Brown. (N.T.)

Chantal Mouffe é professora de teoria política na Universidade de Westminster, em Londres. Entre 1989 e 1995, foi diretora do Collège International de Philosophie (CIPh), em Paris. Suas publicações mais recentes são *On the political* (2005) e *The democratic paradox* (2000). De sua importante parceria com Ernesto Laclau, foi publicado *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics* (1985). Em português, é possível encontrar a coletânea *O retorno do político* (1993), publicada pela editora lisboeta Gradiva.