Ciclo de Humanidades

Entrevistas

I

DEMOCRACIA, SOLIDARIEDADE, POLÍTICA

Entrevistas

Serge Paugam

Jean-Louis Laville

Françoise Vergès

Jean-Yves Camus

François Dubet

Pierre Rosanvallon

Marcel Gauchet

Alain Caillé

Loïc Blondiaux

Organização

André Magnelli

AMBASSADE DE FRANCE AU BRÉSIL
Liberté
Égalité
Fraternité

BIBLIO MAISON

Ateliê de Humanidades Editorial

Ciclo de Humanidades

Entrevistas

Ciclo de Humanidades

Entrevistas

I

DEMOCRACIA, SOLIDARIEDADE, POLÍTICA

Entrevistas

Serge Paugam

Jean-Louis Laville

Françoise Vergès

Jean-Yves Camus

François Dubet

Pierre Rosanvallon

Marcel Gauchet

Alain Caillé

Loïc Blondiaux

Organização

André Magnelli

AMBASSADE DE FRANCE AU BRÉSIL

BIBLIO MAISON

Ateliê de Humanidades Editorial

Título – *Ciclo de Humanidades: entrevistas – I. Democracia, solidariedade, política*

Organização: André Magnelli

1ª edição – 2025, Rio de Janeiro – RJ

ISBN: 978-65-86972-42-9

ateliedehumanidades@gmail.com / www.ateliedehumanidades.com

© Ateliê de Humanidades

Ateliê de Humanidades Editorial

Rua Juparaná, 63, casa 03 – Andaraí, Rio de Janeiro, RJ
CEP: 20541-135
Tel: 21-97979-3743 / 21-98260-9154

Coordenação editorial:
André Ricardo do Passo Magnelli

Coordenação executiva:
Leisliane Almeida do Passo Magnelli

Capa e projeto gráfico:
Afrodite Sá Peixoto

M196

Magnelli, André (organizador)
Ciclo de Humanidades: entrevistas, volume 1: democracia, solidariedade, política.-- Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2025.
269 p.
(Série Cartografias da Crítica)

ISBN 978-65-86972-42-9 (e-book)

1. Ciências sociais. 2. Democracia. 3. Política. 4. Solidariedade. I. Título.

CDD 300

Sumário

APRESENTAÇÃO 07
A fortuna de um Ciclo – *André Magnelli*

SERGE PAUGAM 15

Repensar a solidariedade: 19
de quantos laços a sociedade é feita?

JEAN-LOUIS LAVILLE 35

A via associacionista: 39
como imbricar economia, solidariedade e democracia?

FRANÇOISE VERGÈS 57

O feminismo decolonial e antirracista: 61
um paradigma para mudar o mundo?

JEAN-YVES CAMUS 77

Entre populismo e extrema direita: 81
rumo à radicalização do mundo?

FRANÇOIS DUBET 99

Na era das paixões tristes: 103
pode a escola salvar a democracia?

PIERRE ROSANVALLON 117

A democracia polarizada: 121
como navegar no século do populismo?

As mutações da democracia contemporânea 139

MARCEL GAUCHET 165

Religião, totalitarismo, democracia: como o político se faz? 169

ALAIN CAILLÉ 197

Do dom ao convivialismo: um movimento para renovar a democracia 201

LOÏC BLONDIAUX 223

Pensar a democracia participativa: perigos, esperanças, emoções 227

PROGRAMA DO CICLO DE HUMANIDADES (2019-2023) 235

Apresentação
A fortuna de um Ciclo

André Magnelli

Concebido e organizado pelo *Ateliê de Humanidades* e a *BiblioMaison* (*Consulado da França no Rio de Janeiro*), o *Ciclo de Humanidades: ideias e debates em filosofia e ciências sociais* começou em 2019 e, desde então, realizou 39 encontros temáticos e 20 entrevistas com autores francófonos.

O *Ciclo de Humanidades* se constitui em um espaço permanente de reflexão, exposição e diálogo sobre ideias, autores e temas, tendo sempre por eixo as questões do tempo presente. Enquanto co-realizador, o *Ateliê de Humanidades* está voltado para uma renovação criativa das humanidades e dos intelectuais, assumindo, com isso, um papel de mediador entre o mundo acadêmico, a sociedade civil e o espaço público. O *Ciclo de Humanidades* é uma iniciativa que nos permite avançar, em concerto com a *BiblioMaison,* no cumprimento dessa missão. Trabalhamos para a criação de um espaço de pensamento além dos muros da Universidade, destinado a ser apropriado por um público livre, espontâneo, heterogêneo e, não poucas vezes, leigo.

Diante dos desafios do nosso tempo, o apelo ao pensamento se renova, apesar de tudo. Por isso, esforçamo-nos em articular os exercícios de *crítica* e os diagnósticos de *crise* com uma atitude *reconstrutiva*, que reflete sobre o que podemos fazer e quais as metamorfoses desejadas. A fim de contribuir para o esforço de pensar a atualidade e encontrar caminhos no labirinto do mundo, o *Ciclo de Humanidades* realizou até

agora cinco edições, de 2019 a 2023. A concepção da programação sempre começou, a cada ano, em nossa reunião com a equipe da *BiblioMaison*, notadamente Fanny François e Roberto Pedretti, feita para trocarmos ideias sobre as possibilidades; após isso, enquanto curador, passo para a elaboração dos temas e da programação, costurando as questões emergentes com o universo dos livros. Tendo em vista difundir o trabalho das editoras brasileiras, sempre que possível integro os autores e livros francófonos traduzidos no Brasil, em especial os que obtiveram apoio do *Institut Français*; e, com o intuito de enriquecer a recepção do pensamento em língua francesa, considero fundamental trabalhar também com autores que ainda não estão suficientemente no radar das editoras e dos leitores.

Assim como outras coisas da vida, nossa experiência se dividiu entre um antes e um depois da pandemia de Covid-19. O *Ciclo de Humanidades 2019* foi realizado em formato integralmente presencial no espaço da *BiblioMaison*, entre março e novembro. Neste primeiro ano, tivemos 10 encontros, na forma de palestras, que percorreram diversos temas: "Ética complexa: religar o mundo, assumir o humano" (com André Magnelli); "Cartografias do dom: as vias do antiutilitarismo entre França e Brasil" (com Paulo Henrique Martins); "Em face ao anti-intelectualismo: para que as humanidades?" (com Elton Luiz Leite de Souza); "Cosmopolíticas para Gaia em tempos de Antropoceno" (com Alyne Costa); "A revanche de Deus?! Religião em tempos de crise" (com Volney Berkenbrock); "Rumo a uma sociedade pós-depressiva?" (com Arthur Bueno); "Além da crítica: por que o amor importa?" (com André Magnelli); e "Na máquina do tempo: como viver em uma sociedade em (des)aceleração?" (com Alyne Costa e Bruna Bataglia). Além disso, fizemos uma homenagem a Michel Serres, na ocasião

da sua morte, em "Michel Serres e o Contrato Natural: navegando com os ameríndios entre geometria e topologia" (com Carlos Estellita-Lins); e comemoramos os 90 anos de Jürgen Habermas em "Resistir às seduções do irracionalismo" (com Felipe Maia).

O *Ciclo de Humanidades 2020* teria início em 26 de março com o encontro "A cidade porvir: pensar as crises de hoje, construir as vias do amanhã". Contudo, a eclosão da pandemia e a necessidade do distanciamento social fizeram com que não apenas cancelássemos o tema e adiássemos o início para maio, como também que começássemos a experimentar o formato virtual e digital. Esse foi um ponto de virada do *Ciclo de Humanidades*. Com a descoberta das tecnologias de informação e comunicação por parte do mundo acadêmico e do público em geral, passamos a contar com participantes e ouvintes que poderiam estar em qualquer parte do globo. Percebemos de imediato, além disso, que os mais diversos pensadores estavam acessíveis por via de um simplório *link* para sala de reunião, suprimindo assim as coerções materiais impeditivas de viagens, hospedagens e translados. Chegamos, portanto, a um entendimento a respeito da oportunidade de fazermos entrevistas com autores francófonos vinculadas às temáticas dos encontros.

Em meio à pandemia, percorremos assim por uma nova variedade de temas em 8 encontros, seguindo agora um modelo de mesa-redonda em formato virtual, com algumas entrevistas em paralelo: "Metamorfoses da colonialidade" (com Paulo Henrique Martins e Ricardo Regatieri); "Solidariedade como urgência e orientação: construir uma sociedade de justiça e cuidado" (com Natália Fazzioni e Thiago Panica Pontes, tendo uma entrevista com **Serge Paugam**); "Construir a transição social e ecológica: da outra economia à outra gestão" (com

Genauto Carvalho de França Filho, Leonardo Leal e Ariádne Rigo, tendo uma entrevista com **Jean-Louis Laville**); "Quando a raça importa!?" (com Flávia Rios e Roberta Pedrinha, tendo uma entrevista com **Françoise Vergès**); "Em busca do conservadorismo perdido?" (com Paulo Henrique Cassimiro e Fernando Coscioni, tendo uma entrevista com **Jean-Yves Camus**); "Os fins do humano: pensar o sentido da educação em tempos de barbárie" (com Luís Augusto Fischer e Alexandre Simão Freitas, tendo uma entrevista com **François Dubet**); "O cuidado da liberdade: de qual coragem a vida precisa?" (com Vilma Piedade e Rubem Barboza Filho, que teria uma entrevista com Cynthia Fleury, mas que não foi realizada por força maior); e "Bem-vindos à humanidade digital?" (com José Luís Garcia e Marcos Lacerda, tendo uma entrevista com **Pierre Lévy**).

Continuamos com uma dinâmica semelhante no *Ciclo de Humanidades 2021*, só que com uma novidade: a criação de um *leitmotiv* transversal, *Recompor os fios da vida,* que visava captar os ares do tempo no segundo ano da pandemia. Ele foi trabalhado de forma variada ao longo de 8 encontros: "E a vida, o que é? Um diálogo entre mitologia, filosofia e ciência" (com Antonio Nobre, Caio Souto e a saudosa Rita Codá, tendo uma entrevista com **Frédéric Worms**); "O que pode a arte? Como a arte se relaciona com a vida" (com Juliana Notari, Juliana de Moraes Monteiro e Jaider Esbell[1], tendo uma entrevista com **Nathalie Heinich**); "Imaginar é preciso! Reativar a potência da imaginação" (com Luiz Costa Lima e Renato Lessa); "Outros mundos sempre existiram: confluências afro-indígenas" (com Daiara Tukano, Fábio Costa e Givânia Maria da Silva, tendo

1 O artista indígena contemporâneo Jaider Esbell não pôde estar presente no encontro devido à falta de luz em Roraima. Substituímos a ausência por uma entrevista realizada em 15 de julho de 2021, que acabou ganhando uma nova significação após seu repentino desaparecimento. Publicada em 05 de novembro de 2021 na forma de uma homenagem de despedida, ela está disponível no canal da BiblioMaison.

uma entrevista com **Séverine Kodjo-Grandvaux**); "O que nos dizem os animais?" (com Kátia Torres Ribeiro, Bernardo Lewgoy e Rodrigo Bulamah, tendo uma entrevista com **Dominique Lestel**); "Trans-humano, demasiado humano?" (com Lucia Santaella e Rodrigo Petronio, tendo uma entrevista com **Jean-Michel Besnier**); "O espírito humano: somos algo além de um corpo com cérebro?" (com Amnéris Maroni, Monica Aiub e Ricardo de Souza Silvestre); e "A sabedoria importa: como aprender a viver/morrer" (com Cassiana Stephan e Eduardo Oliveira, tendo uma entrevista com **André Comte-Sponville**).

Com o fim da pandemia, o *Ciclo de Humanidades 2022* passou por mais algumas novidades: começamos a experimentar o formato híbrido; programamos entrevistas a serem feitas nos próprios encontros; e separamos a programação em duas rodadas temáticas. Com o tema *A hora da democracia?*, a primeira rodada teve 3 encontros: "A democracia polarizada: navegando no século do populismo" (com Christian Lynch e Tatiana Roque, tendo uma entrevista ao vivo com **Pierre Rosanvallon**); "Criticar, resistir, governar: refazer a política na era da desconfiança" (com Alessandra Maia, Diogo Cunha e Felipe Maia, tendo uma entrevista gravada com **Loïc Blondiaux**); e "Além da crítica e indignação: ideias para renovar a democracia" (com Genauto Carvalho de França Filho e João Rego, tendo uma entrevista ao vivo com **Alain Caillé**). Como desfecho dessa rodada, realizei ainda duas entrevistas sobre o conjunto das obras de **Pierre Rosanvallon** (cuja primeira entrevista tinha se concentrado na questão do populismo) e de **Marcel Gauchet**. Por sua vez, a segunda rodada, *No tempo do sensível*, teve 4 encontros, sendo os dois últimos em formato virtual: "Um pensar crioulo: abrir o mundo a partir de suas margens" (com Vanessa Massoni e Henrique Amaral); "O teatro do mundo: quando o corpo se faz presente" (com Olivia

Von der Weid e Lucas Faial); "A escuta sensível: uma arte que nos faz falta" (com Luciano Matuella e Patricia Jasiocha); e "A responsabilidade frágil: responder com atenção e sensibilidade" (com Edith Planche e Marco Aurélio de Carvalho Silva, tendo uma participação ao vivo com **Geneviève Azam**).

O *Ciclo de Humanidades 2023* continuou na mesma toada. O tema da primeira rodada, *Memórias para um futuro*, teve 3 encontros híbridos: "O que não podemos esquecer? Usos e abusos da memória" (com Kim Abreu, André Magnelli e Fanny François); "A literatura na sociedade do esquecimento" (com Dandara Suburbana e Marcus Tadeu Daniel Ribeiro); e "A vergonha pode salvar o mundo? Testemunhos para um futuro" (com Fernando Baldraia, André Magnelli e Fanny François, tendo uma entrevista gravada com **Frédéric Gros**). Por sua vez, a segunda rodada, *O artesanato do viver*, realizada em formato vitual, teve mais 3 encontros: "O artesanato como modo de vida" (com Terezinha Gonzaga e Lúcio de Omena); "Cultivar o senso prático" (com Vera Araújo e Lucas Galindo); e "Ter o cuidado do lar" (com Edivaldo José Bortelo, André Magnelli e Fanny François, tendo uma entrevista gravada com **Emanuele Coccia**).

***

Após estes 39 encontros e 20 entrevistas, que envolveram quase 100 autores e palestrantes ao longo de cinco anos, decidimos fazer uma pausa nas atividades públicas em 2024 e focamos na consolidação da recepção do *Ciclo*, cuja magnitude inquestionável carece ainda de um impacto equivalente. Há muita gente ainda por descobri-lo para que possa explorar o acervo e frequentar os encontros.

Foi por fortuna que o *Ciclo de Humanidades* pôde ser criado. Nestes estranhos tempos, tão avessos ao pensamento e contrários ao diálogo construtivo, foi preciso um feliz encon-

tro para que uma pequena equipe, com compromisso, competência e determinação, pudesse se reunir em condições de liberdade criativa, encontrando no *Embaixada da França,* na *BiblioMaison* e no *Ateliê de Humanidades* as ferramentais materiais e morais para sua realização. E foi em virtude disso que chegamos nesta significativa parcela da fortuna de um Ciclo: uma publicação que, somada ao acervo digital e aos demais livros e encontros por vir, compõe um legado a ser apropriado não apenas pelo público lusofalante e francófono, como também por todos que convivem em nossa Terra comum.

O livro **Ciclo de Humanidades: entrevistas** traz ao público as transcrições de todas as entrevistas com autores francófonos entre 2020 e 2023. Reunindo-as em dois volumes, cada qual com 10 entrevistas, seguimos de modo parcial a cronologia das atividades do *Ciclo de Humanidades*, pois realizamos também reagrupamentos temáticos. Todas as entrevistas em torno da democracia e da política – feitas em 2020 e em 2022 (na rodada temática "A hora da democracia?") – foram reunidas no volume I, *Democracia, solidariedade, política*, que conta com Serge Paugam, Jean-Louis Laville, Françoise Vergès, Jean-Yves Camus, François Dubet, Pierre Rosanvallon, Marcel Gauchet, Alain Caillé e Loïc Blondiaux. Por sua vez, a entrevista com Pierre Lévy, a última de 2020, foi posta no volume II, que ficou dedicado tanto às entrevistas feitas sob a temática transversal de 2021, "Recompor os fios da vida", quanto àquelas das rodadas de 2022 e 2023 ("No tempo do sensível", "Memórias para um futuro" e "O artesanato do viver"). Desse modo, o volume II conforma uma coletânea sobre *Vida, arte, tecnologia, ecologia, ética*, que conta com entrevistas de Frédéric Worms, Nathalie Heinich, Séverine Kodjo-Grandvaux, Pierre Lévy, Jean-Michel Besnier, Dominique Lestel, Geneviève Azam, André Comte-Sponville, Frédéric Gros e Emanuele Coccia.

Antes de cada entrevista, temos uma breve apresentação do pensador em questão, do contexto em que foi realizada e dos tópicos abordados. Além de minha presença constante como entrevistador, participaram, no primeiro volume, Christian Lynch (IESP-UERJ), Flávia Rios (UFF), Genauto Carvalho de França Filho (UFBA), Thiago Panica Pontes (UFPB) e Tatiana Roque (UFRJ); e, no segundo volume, Caio Souto (UFAM), Fábio Costa (Cólegio Pedro II), Fernando Scheibe (editora Cultura e Barbárie) e Fanny François (BiblioMaison).

***

Gostaria de agradecer, acima de tudo, à nossa parceira maior, Fanny François, com quem trabalhamos em tudo. Foi Fanny quem adotou a proposta de parceria apresentada em 2019 por este usuário da *BiblioMaison*, que tinha acabado de fundar o *Ateliê de Humanidades*. Sua importância é mensurada pelo fato de que foi sua saída da *BiblioMaison* para uma nova fase da vida que motivou o ínterim em 2024. Agradeço fortemente a todos os colaboradores do *Ciclo de Humanidades*: palestrantes, entrevistados, entrevistadores e público. Sem vocês, seríamos apenas uma vaga intenção. Gostaria de agradecer igualmente a toda a equipe da *BiblioMaison,* tanto aos companheiros de longa data, Roberto Pedretti e Luís Miranda, quanto à colaboradora relâmpago, Raquel Cypel, e à parceira que acabou de chegar, Carolina Lucas. Sou profundamente grato à *Embaixada da França* pelo apoio material e moral, especialmente ao *Service de coopération et d'action culturelle,* nas pessoas da adida Marion Loire e do conselheiro François Legué; e também à Assessora do Livro e Debate de Ideias, Claire Eouzan, que acabou de concluir a missão. Criar em plena confiança livre é um raro privilégio, para o qual trabalho sempre para merecer. Este é o espírito do *Ateliê de Humanidades*. Muito obrigado a todos e todas. Que venha, agora, o *Ciclo de Humanidades 2025*!

Serge Paugam

Assista à entrevista

A entrevista com Serge Paugam foi realizada por Thiago Panica Pontes (UFPB) e André Magnelli (Ateliê de Humanidades) em maio de 2020, como parte do primeiro encontro do *Ciclo de Humanidades 2020:* "Solidariedade como urgência e orientação: construir uma sociedade de justiça e cuidado".

Serge Paugam (nascido em 1960) possui uma obra de referência que engloba quatro áreas temáticas: (1) a desqualificação social, a exclusão e a pobreza; (2) as novas formas de integração profissional e a precarização do trabalho; (3) a elaboração de uma teoria do vínculo social e o desenvolvimento de um estudo comparativo das formas de solidariedade; e (4) a formação metodológica e profissional em ciências sociais. Atualmente, ele é diretor de pesquisa do *Conseil National de la Recherche Scientifique* (CNRS), diretor de estudos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), onde é titular da cátedra "Sociologia das desigualdades e rupturas sociais". Ele é também membro do *Centre Maurice-Halbwachs* (CNRS, EHESS, ENS, INRAE) e pesquisador associado no laboratório internacional "Mundos em transição" (CNRS/Universidade de São Paulo). É organizador dos livros: *Repenser la solidarité: l'apport des sciences sociales* (PUF, 2007/2011); e *A pesquisa sociológica* (Vozes, 2015). Dentre outros, publicou como autor: *Le salarié de la précarité: les nouvelles formes de l'intégration professionnelle* (PUF, 2000); *La disqualification sociale: essai sur la nouvelle pauvreté* (PUF: 1991, com tradução brasileira pela Cortez/Educ, 2003); *Les formes élémentaires de la pauvreté* (PUF, 2005); e *L'attachement social: formes et fondements de la solidarité humaine* (Seuil, 2023, com tradução brasileira pelo Ateliê de Humanidades Editorial, em 2025, com o título *A sociedade em laços: teoria do vínculo social*).

Nesta entrevista, Paugam discorre sobre as distintas formas de solidariedade nas sociedades modernas e contempo-

râneas. Inicialmente, ele trata do legado do pensamento de Émile Durkheim e do chamado "solidarismo" para a elaboração de uma teoria do vínculo social. Ao tratar disso, ele apresenta uma tipologia dos laços sociais (familiares, associativos, profissionais, cívicos) que, naquele momento, era o germe da teoria sistematizada depois em *A sociedade em laços*.

Em seguida, passamos para uma reflexão sobre as mudanças no mundo do trabalho, o processo de precarização e o fenômeno da pobreza. Num contexto de início da pandemia de Covid-19, dialogamos, também, a respeito da centralidade do trabalho material e os efeitos da crise sanitária sobre a solidariedade, o trabalho e os direitos sociais.

A.M.

De quantos laços a sociedade é feita? Repensar a solidariedade

André Magnelli [A.M.] Gostaríamos de começar com uma reflexão histórica e teórica sobre a própria noção de solidariedade. Não pode existir sociedade humana sem solidariedade entre os seus membros: foi isso que você disse no seu livro de síntese teórica, *Le Lien social* (2018). Para você, a noção de laço social, ou de solidariedade, é uma autoconsciência das sociedades modernas. Na passagem do século XIX para o XX, o trabalho de uma interrogação social sobre os fundamentos da solidariedade tornou-se significativo por causa da ascensão do individualismo.

Qual é a importância da tradição francesa da sociologia e, também, do "solidarismo"? Podemos ver convergências entre a atual crise dos laços sociais e aquela da época do solidarismo? Nesse sentido, como a noção de solidariedade orgânica desenvolvida por Durkheim ainda pode ser pertinente nas pesquisas sobre solidariedade em nossas sociedades?

Serge Paugam [S.P.] Primeiro, obrigado por essa pergunta que vai nos ancorar à tradição sociológica, sobretudo à sociologia durkheimiana, pois, como você indicou ao citar Durkheim, a tese desse sociólogo, desse francês, desse fundador da sociologia francesa, baseou-se precisamente na questão da solidariedade, já que na tese de doutorado *Da divisão do tra-*

balho social, ele analisou a transformação da solidariedade ao longo dos séculos.

Como você sabe, Durkheim fazia uma oposição neste livro entre "solidariedade mecânica" e "solidariedade orgânica". A solidariedade mecânica, vale lembrar, é uma solidariedade baseada na semelhança. Isso significa que, na solidariedade mecânica, estamos em relação com pessoas que se assemelham, que compartilham o mesmo universo, os mesmos valores, as mesmas crenças, sendo próximas exatamente por causa dessa homogeneidade do grupo que constituem juntas. Então, segundo Durkheim, essa solidariedade mecânica caracteriza as sociedades mais tradicionais, as sociedades antigas.

Com o desenvolvimento da divisão do trabalho nas sociedades modernas, a solidariedade muda de natureza, ela se torna, segundo sua expressão, "orgânica". Isso significa que ela não é mais fundada na semelhança, mas na complementaridade. E é justamente no mundo do trabalho que essa complementaridade adquire toda a sua dimensão. Isso quer dizer que os indivíduos exercem funções que não são idênticas umas às outras, mas sim interdependentes, complementares. Então, a solidariedade orgânica no mundo moderno é fundada na interdependência, na complementaridade. Durkheim via isso nas sociedades em que a divisão do trabalho tinha se desenvolvido. Ao salientá-la, Durkheim destacava a dimensão profissional, a *moral profissional*, pois, para haver solidariedade orgânica, é preciso realmente que os indivíduos se sintam como pertencentes a grupos profissionais, se sintam como definidos por esses grupos que são diferentes e complementares uns aos outros; e é preciso que eles aprendam a defender seus próprios interesses de maneira que, ao fazê-lo, contribuam para organizar a sociedade. Deste modo, há um reconhecimento recíproco dos diferentes grupos profissionais no senti-

do em que cada qual contribui para o bem-estar do conjunto pela possibilidade de trocar ao nível global.

Esse é o princípio da solidariedade orgânica. Assim, o que se deve destacar é que Durkheim salientava, ao falar assim, a dimensão que chamaria de "profissional", mas ele enfatiza também, e sobretudo, o princípio da *utilidade*. O indivíduo deveria, e deve, se sentir útil. Essa utilidade que o indivíduo sente só é possível se está em relação com outros, isto é, a utilidade se exprime na interação, na troca; logo, ela repousa num princípio de *reconhecimento*. Se sou reconhecido por minhas qualidades profissionais, por minha identidade profissional, se sou tratado de forma correta, conveniente, em função das aspirações do meu grupo profissional, me sinto então integrado à sociedade por esse reconhecimento.

O que devemos destacar é que Durkheim defende essa tese em 1893 e, alguns anos depois, de novo na França, desenvolve-se uma doutrina chamada "solidarismo". A doutrina do solidarismo não traduz exatamente o conceito de solidariedade orgânica de Durkheim, pois destaca, ao contrário, a dimensão da *proteção*. Não se trata apenas do reconhecimento da identidade profissional de cada um, mas sim da proteção coletiva. Contudo, Durkheim aborda muito pouco, em sua tese de doutorado, essa questão da proteção coletiva, que é o princípio do risco que todos nós corremos ao viver em sociedade, o que conduz à necessidade de se sentir protegido diante das contingências da vida. Trata-se de um sentimento de estar protegido por pertencer a uma coletividade muito ampla, através do princípio de que nos reconhecemos como *sócios solidários* diante do grande risco da vida. Essa doutrina do solidarismo foi elaborada por Léon Bourgeois, que era o presidente do conselho, detentor de uma tradição filosófica. Ele a desenvolveu em 1896, três anos após a publicação da tese de Durkheim.

Eu diria que Durkheim não deve ter ficado contente com o fato de que os conceitos que ele tinha criado, de solidariedade mecânica e orgânica, fossem de certo modo colocados de lado, não tendo sido retomados diretamente nessa doutrina do solidarismo. Para ele, isso deve ter sido uma afronta. Pois, realmente, a doutrina do solidarismo se baseava na questão da segurança, na necessidade de se sentir seguro coletivamente. Ele destacava muito mais a segurança coletiva diante do risco. Penso, hoje [em 2020], no risco que corremos no contexto da pandemia. Realmente, poderíamos dizer agora que somos sócios-solidários, pois precisamos dessa solidariedade para enfrentar os desafios da sociedade em sua globalidade. Mas Durkheim não questionava isso de modo direto. Então, temos, no século XIX, uma tradição de reflexões na França em torno da noção de solidariedade. Mas Durkheim não vai parar aí. Depois da tese, ele vai fazer outros trabalhos que permitirão melhorar mais essa perspectiva da solidariedade desenvolvendo o conceito de vínculo social, que uso muito nos meus trabalhos.

A.M. Vamos falar sobre o sentido do que poderia ser a ideia de repensar a solidariedade [presente no livro *Repenser la solidarité*, PUF, 2007/2011]. Caso tenhamos entendido, isso significa tanto repensar, de forma prática, os sistemas de proteção social e o empreendimento de reformas, quanto repensar, de forma teórica, o conjunto das relações sociais. Repensar a solidariedade serve assim, ao mesmo tempo, para reconhecer as múltiplas formas da solidariedade – solidariedade familiar, interregional, profissional, cidadã, inter-étnica, entre gêneros e internacional – e para investigar as condições de um laço social global. Você poderia nos apresentar uma visão de conjunto sobre as mutações e os desafios da(s) solidariedade(s) em nossas sociedades?

S.P. Então, primeiro, gostaria de destacar que o próprio Durkheim não se contentou com essa distinção entre solidariedade mecânica e orgânica. O que é surpreendente é que ele a abandonou, de certa forma. Ela não é mais encontrada depois em seus trabalhos. Durkheim destaca, justamente, as diferentes formas de moral. Portanto, poderíamos dizer que a solidariedade, para ele, diz respeito a esferas distintas da moral.

A moral familiar, principalmente, que poderíamos chamar de *moral doméstica*, ela é importante, não tendo sido eliminada pela evolução do mundo. Nas sociedades modernas, a moral familiar e doméstica continua a ser um fator importante de solidariedade. Ele falou muito da *solidariedade profissional*, é claro, mas também da solidariedade que diz respeito à *moral cívica*. Isso é muito importante de ser lembrado, pois remete aos laços de cidadania, isto é, ao modo como somos vinculados uns aos outros, pois nos confiamos coletivamente, dentro de um contexto que, em geral, é um contexto nacional. Essa solidariedade passa pelo respeito dessa moral cívica. Somos comprometidos uns com os outros porque sentimos que pertencemos a um coletivo maior que possui valores em comum que vão além das nossas diferenças, que podem ser de classe, gênero, etnia etc. Nós compartilhamos essa solidariedade global, a mais universal possível. Podemos dizer que, para Durkheim, há diferentes formas de solidariedade que se encaixam umas nas outras e permitem conceber a vida em sociedade pelo respeito dessas diferentes formas de moral.

Existe ainda outra forma de moral, que já ia me esquecendo. Durkheim não fala muito dela, que é a moral associativa. Ela diz que os indivíduos são vinculados uns aos outros, por engajamento voluntário, em estruturas que têm a solidariedade em suas tradições: associações, comunidades organizadas, que exprimem a necessidade e mantêm essa força de solida-

riedade. Assim, temos uma abordagem global da solidariedade que remete a essas diferentes esferas da moral. Repito: moral doméstica, moral associativa, moral profissional e moral cívica.

Você encontra isso tudo no livro *A Educação Moral* de Durkheim, mas também no *Lições da Sociologia*, que são aulas que ele deu quando estava em Bordeaux, sobretudo nos anos seguintes à tese de doutorado. Então, o que você me perguntou, realmente..., o que podemos fazer com essa noção de solidariedade atualmente e como podemos repensar a solidariedade hoje em dia?

Se partirmos de um fenômeno como o da pandemia, vê-se bem que, se nos colocarmos apenas do lado da moral estritamente familiar, não conseguiremos conter essa pandemia. Vemos bem que, para contê-la, é preciso ter em mente uma visão mais ampla da solidariedade, que talvez envolva a nação, e até além dela, diria até uma noção universal global, pois a pandemia é mundial. Mas vamos raciocinar no contexto nacional, que já é grande. Vimos que os Estados se organizaram de formas diferentes diante da pandemia. Mas vemos muito bem que, para responder em termos solidários a essa questão, chega a hora em que é preciso apelar para a moral cívica. Isso significa que cada um, cada indivíduo, cada pessoa, cada cidadão, se sinta imediatamente solidário em relação aos outros, aos outros cidadãos, mesmo se eles não se conhecem. Isto é, ser solidário com quem não conheço, não encontro, não vejo no cotidiano, pois pertenço a um coletivo global e sei que, sendo cidadão, sou responsável por mim mesmo, mas também, sobretudo, sou responsável pelo que poderei transmitir, eventualmente, aos outros que vivem comigo. Por conseguinte, isso me obriga a ter uma disciplina pessoal, o respeito por uma moral cívica, que só pode ser possível a partir do momento em

que me considero um sócio solidário de todos os outros que vivem na mesma coletividade. Isso é uma superação, isso apela a uma superação das divisões sociais, ao ultrapassamento das classes sociais, das etnias. Ou seja, a minha solidariedade é tal que vou vivê-la não dentro do grupo a que pertenço habitualmente, não dentro do grupo ao qual sou vinculado nas minhas vidas familiar, profissional, associativa, mas sim no conjunto de grupos muito mais amplo que me obrigam a respeitar certo número de imposições, a respeitar certos gestos, que hoje chamamos, justamente, de "gestos-barreiras" para conter coletivamente essa pandemia.

Eu diria, ao observar o caso da França nos últimos meses, que a experiência do confinamento, por exemplo, mostrou que, em grande parte, as orientações dadas em escala nacional foram seguidas. Quer dizer que houve uma disciplina coletiva e nós, franceses, ficamos surpresos, pois temos o hábito de considerar nosso país refratário à ordem imposta, não somos considerados como pessoas disciplinadas. Às vezes evocam nosso temperamento latino, inclusive os próprios franceses fazem isso. Então, ficamos surpresos em ver que houve uma disciplina coletiva que foi, globalmente, respeitada. E isso se traduz pelo fato de que há uma concepção solidarista que foi estabelecida. Acho que está em continuidade com essa doutrina, elaborada no final do século XIX.

Thiago Panica [T.P.] Gostaria de tratar ainda do tema da pandemia. A pandemia atual nos leva à questão da solidariedade no âmago da sociedade, tanto em termos práticos quanto de consciência coletiva. O que há de novo no *déficit* de solidariedade mundial diante da pandemia do coronavírus? Eu falo de déficit de solidariedade, mas também acho que há um aumento da solidariedade muito grande, neste momento.

Então, como essa pandemia levanta de novo a questão da solidariedade?

Por exemplo, você escreveu *Repensar a solidariedade*, esse livro que você organizou. Se houvesse um capítulo sobre a pandemia, quais seriam as questões sobre esse tema? Penso, ainda no mesmo assunto, sobre a questão da solidariedade em escala global, pois tivemos episódios de xenofobia em vários países, o fechamento das fronteiras, rivalidades e brigas quanto a máscaras e equipamentos. No Brasil, nos EUA e em outros países. E aqui, no Brasil, houve brigas entre os Estados, que brigavam uns com os outros pelos equipamentos. Sendo assim, essa pandemia nos traz a questão da solidariedade também em escala global. Você disse que é preciso ultrapassar a solidariedade a nível das classes, das etnias, dos familiares, mas acho que também é preciso ultrapassar a escala nacional. Você sempre fala da solidariedade e da cidadania em escala nacional, e acho que é interessante e importante, mas há riscos nas repercussões sobre o internacionalismo, com a xenofobia e o Brexit, por exemplo. Estou refletindo com você, para que possa falar um pouco sobre a pandemia no contexto da sua reflexão sobre repensar a solidariedade.

S.P. Muito obrigado por essas perguntas, que são realmente muito importantes. Você tem toda razão em destacar que a pandemia nos obriga a repensar a solidariedade e, no fim das contas, me convida a atualizar o livro que eu coordenei, o *Repenser la solidarité*. Acrescentando agora um capítulo extra, já que na época em que o escrevi e organizei não estávamos enfrentando um problema assim e não imaginávamos que seria possível haver um fenômeno tão global. Logo, desse ponto de vista, o que aconteceu e o que está acontecendo no mundo neste momento também é extremamente interessan-

te, para se dar conta da questão da solidariedade. Acho que é uma experiência humana internacional, única, pois nunca estivemos, a esse ponto, diante de um fenômeno tão massivo, tão global, pois todos os países do mundo estão atingidos, portanto, é um fenômeno realmente mundial. Podemos dizer que é um *fato social total*, pois a Terra inteira está confrontada a essa questão.

Vemos bem que em todos os lugares do mundo essa pandemia atinge cada um de nós como indivíduos, pois corremos o risco de sermos atingidos pessoalmente por ela, e também corremos o risco de transmitir o vírus. Então, isso se refere a todos nós, é claro. E, ao mesmo tempo, é a oportunidade para cada um de nós repensarmos nos laços que nos vinculam aos outros, e nas formas como somos ligados ao outro, em diferentes grupos, na sociedade e no mundo todo, evidentemente. É por isso que é um fenômeno social total, pois cada um de nós tem essa experiência da própria responsabilidade e da sua interdependência, dos laços inevitáveis que são estabelecidos com o outro e dos quais depende a própria sobrevivência. Então, cada um de nós se confronta com sua própria sobrevivência e com as condições que favorecem sua sobrevivência e interrogam a solidariedade. Logo, é um fato social total.

E desse ponto de vista, podemos dizer que cada um de nós tem reflexos, cada indivíduo no mundo inteiro tem reflexos que são ligados aos diferentes laços que os unem aos outros e à sociedade. Posso repeti-los, se quiser. Quando eu falei da *solidariedade familiar*, cada indivíduo, num primeiro momento, vai pensar em seus parentes. Será que meus parentes correm ou não o risco de serem atingidos pela pandemia? Se eles ficarem doentes, vou me preocupar prioritariamente, é o que vai me conduzir, pois tenho um compromisso em relação aos meus parentes, sou obrigado a ajudá-los: meus pais, se estão

doentes, meus filhos, se tiverem problemas pessoais ligados a essa pandemia. De modo que sou comprometido e, de certa forma, sou obrigado a ajudar meus parentes. Então, esse é o primeiro laço.

Também vemos que o *laço associativo*, o laço eletivo, aquele que nos vincula a associações, é muito importante, pois a vida social se interrompe, de certa forma. A vida associativa é esmagada, pois ela não é mais possível. Há inúmeras estruturas de sociabilidade, de encontro, de solidariedade nessas estruturas que quase desapareceram, já que a vida social ficou mais lenta durante essa fase. Mas também vemos a que ponto, atualmente, a solidariedade passa por essas estruturas associativas, que vamos tentar ativar ou reativar através de laços digitais, por exemplo, a fim de ajudar os mais desfavorecidos, aqueles que não têm recursos, para levar comida a quem não pode fazer suas compras etc. Há inúmeras iniciativas solidaristas que dizem respeito a essa moral associativa que foram desenvolvidas durante esses últimos meses, essas últimas semanas.

A *moral profissional* também entra em jogo, pois de certa forma a atividade profissional foi mantida com o teletrabalho. E eu diria até que isso conduziu a uma reflexão interessante na França, atualmente, em torno disso. Para poder continuar a viver em sociedade no período de confinamento, foi preciso que algumas profissões se sacrificassem, como enfermeiras, médicos, mas também outras profissões que estão na linha de frente, como caixas de supermercados, entregadores, lixeiros, todas essas pessoas com estatuto relativamente desvalorizado na sociedade. São profissões mal pagas, e nós vimos a importância que têm. A sobrevivência da coletividade poderia depender, em grande parte, dessas profissões que garantiam o mínimo vital, para que a sociedade pudesse funcionar. Tal-

vez, isso tenha conduzido a uma reflexão sobre a importância dessa solidariedade orgânica de Durkheim, isto é, vemos que somos complementares, que precisamos de enfermeiros, que precisamos de entregadores, que precisamos de comerciantes que trabalham nos supermercados, precisamos de pessoas para coletar o lixo etc. Essas profissões são vitais. Logo, isso também foi uma forma de solidariedade orgânica, profissional que se desenvolveu.

E chego então à última, a moral mais geral, a *moral cívica*. A moral cívica como a construímos até aqui foi pensada dentro de um contexto nacional. Pois é o contexto nacional que ergue princípios morais e globais que estão inscritos nas Constituições. Vivemos em instituições republicanas que são diferentes de um país para o outro, e somos regidos pela legislação que está em vigor em nosso país. Isso quer dizer que temos direitos e deveres como cidadãos. Por isso, é dentro do contexto nacional que pensamos nessa moral cívica.

Mas você tem toda razão em destacar que esse contexto nacional no qual se exerce a moral cívica eclodiu totalmente durante a pandemia, pois pudemos ver realmente que essa questão não podia ser resolvida unicamente dentro das nossas fronteiras, pois sendo brasileiros, franceses, alemães, ingleses, americanos, nós somos membros de uma coletividade maior pelo fato de pertencer à Terra, à humanidade inteira. Durkheim falava muito, usava muito a ideia de *vínculo com a humanidade*. Somos vinculados à humanidade inteira. Mas em sua época, quando escrevia isso, ele dizia que realmente ainda não havia contexto institucional permitindo pensar nesse vínculo com a solidariedade. Não há uma moral coletiva global, mundial, que permita pensar na solidariedade de forma tão ampla. Mas eu diria que essa pandemia nos conduz a enfatizar ainda mais essa dimensão internacional e a

destacar que precisamos muito nos sentirmos solidários além das nossas próprias fronteiras. O que acontece no Brasil neste momento, por exemplo, me faz sentir solidário, sendo francês. Eu me sinto vinculado ao povo brasileiro, pois vejo que ele está enfrentando uma crise sanitária violenta, redobrada por uma crise política considerável. Por isso me sinto solidário, e acho realmente que precisamos conseguir, coletivamente, em escala nacional, mas também internacional e planetária, nos organizar de forma a nos darmos um apoio mútuo. Essa pandemia me faz pensar que a solidariedade deve ser organizada hoje além das nossas fronteiras nacionais. Em alguns casos.

A.M. A última pergunta é sobre a solidariedade profissional. Você falou rapidamente da solidariedade profissional e sobre o trabalho material que consiste, atualmente, no trabalho precarizado. Você escreveu o livro *Le Salarié de la précarité*, em 2000. Gostaríamos de saber o que significa "assalariado da precariedade", qual é o sentido dessa expressão, e como você vê o horizonte da precarização no contexto pós-pandemia? Dado que há um processo de precarização, uma vez que o capitalismo contemporâneo conduz a esse processo, mas o que acontece no contexto pós-pandêmico? Como responder a uma tendência de crescimento da precarização e da pobreza, outro aspecto importante e fundamental da sua obra?

T.P. A pergunta já é muito longa, mas na mesma direção, a respeito da crise da sociedade salarial que nós atravessamos, no mundo e no Brasil, e com a pandemia, quais seriam os fundamentos possíveis de uma nova forma de solidariedade? Por exemplo, você fala pouco da emergência de uma solidariedade participativa, mas essa é uma espécie de transição. É a crise da sociedade salarial e das formas de solidariedade que são ligadas a ela. Mas não há tempo para emergir uma nova forma

institucionalizada, uma consciência da solidariedade. Então, quais seriam os fundamentos possíveis? Durkheim falava de grupos profissionais, mas hoje em dia seria possível falar apenas de grupos profissionais? Sei que você fala de solidariedade familiar e étnica, mas quais seriam os fundamentos, institucionalmente falando? Eu sei que é um desafio, mas é para pensarmos um pouco.

S.P. Então, obrigado por essa pergunta. Vocês têm razão em me conduzir a explicitar o que eu imagino em termos de solidariedade profissional, tendo em conta meu livro *Le Salarié de la precarité*, que publiquei em 2000. Desse modo, primeiro, vocês veem que falamos muito de Durkheim nesta troca, mas quando falava no final do século XIX, ele tinha como horizonte uma sociedade salarial, que ainda não existia nesse momento. A sociedade do final do século XIX era uma sociedade na qual inúmeras profissões eram maltratadas e havia grandes riscos por causa da Revolução Industrial; então, o que Durkheim propunha, no fim das contas, e o que a doutrina do solidarismo também propôs, era a construção progressiva de uma sociedade salarial, isto é, uma sociedade na qual os trabalhadores são protegidos coletivamente por uma identidade profissional, mas também por um conjunto de condições que permitem encarar os imprevistos da vida. É a organização do sistema de solidariedade, tal como o imaginamos através das previdências sociais ao longo do século XX por meio do Estado de Bem-Estar Social, um Estado assistencial que garante o bem-estar de toda a população. Essa sociedade salarial se formou no século XX. Durkheim a pensou, imaginou, de certa forma, através da sua ênfase nos grupos profissionais que não existiam como existem hoje, ou existiram no século XX.

Hoje, desde o fim do século XX, desde que entramos no XXI, fala-se de desregulação desta sociedade salarial. Não é só

na França, é no mundo inteiro. Todos os benefícios, ou inúmeros benefícios dessa sociedade salarial, são progressivamente questionados pelas políticas neoliberais que se difundiram pelo planeta inteiro. Tanto que, hoje, considera-se, paradoxalmente, que os benefícios sociais que permitem o bem-estar dos trabalhadores, a previdência social para todos, são freios para o crescimento econômico e o desenvolvimento. Considera-se, atualmente, que a solidariedade, a solidariedade profissional e a solidariedade pensada deste modo, tornou-se uma despesa. Mas, é claro, ela não é uma despesa, e sim um trunfo, é algo indispensável para permitir o desenvolvimento. Nós assistimos no final do século XX – esse é o tema de *Le Salarié de la précarité* – à desregulação da sociedade salarial e a uma explosão da precariedade do trabalho e do emprego. Eu estudei as diferentes formas de integração profissional que podem tratar de diferentes dimensões da precariedade. Esse fenômeno não parou de crescer desde então. No momento em que a pandemia começou na França, estávamos numa conjuntura muito peculiar, em que o governo francês ia criar uma reforma global do sistema de aposentadoria, que ia penalizar muitos franceses. Essa reforma do sistema de aposentadoria foi pensada também em função de certa concepção do neoliberalismo, que leva a dizer que o indivíduo deve ser responsável por si mesmo e não depender do coletivo. E foi esse pensamento neoliberal que se difundiu.

Então, será que a pandemia, será que o que aconteceu durante esse período é uma página virada? Será que vamos organizar a solidariedade de forma diferente, agora que se conhece a vulnerabilidade dos indivíduos e da sociedade inteira? Quais as respostas dadas diante da crise, que será violenta, já que na França e na Europa se anuncia a explosão do desem-

prego nos próximos meses. A indústria francesa, assim como a indústria europeia, está em grave perigo.

Desse modo, vemos bem que estamos diante de uma situação inédita e temos dificuldade em imaginar que as políticas neoliberais vão resolver o problema sozinhas, pois o problema é massivo e a realidade é que precisamos de mais para retomar uma vida normal: mais Estado, mais coletivo, mais instituições, mais serviços públicos. Então, eu diria que essa pandemia se constitui em um meio de olhar a realidade de frente e pensar que o que era feito durante décadas, desde o final do século XX, não pode levar a um bem-estar coletivo, no fim das contas.

Então, não sei o que vai acontecer, não sou um profeta, mas me parece que há material para reflexão sobre o que é o ser humano, quais são suas necessidades fundamentais, e as necessidades fundamentais, em termos de laços sociais para mim, são o reconhecimento e a proteção, ao mesmo tempo. Essas são as necessidades fundamentais que devemos levar em conta. A solidariedade é inevitável, ela é uma condição de sobrevivência do ser humano e do planeta inteiro. O que digo é que, hoje, não podemos dizer que vamos voltar, em massa, a um sistema econômico que vai destruir vidas, precarizar ainda mais os indivíduos, pois demonstramos, através do que está acontecendo, a fragilidade global, coletiva, com a necessidade de solidariedade na escala do nosso país, é claro, mas também além dele, ao nível mundial.

Então, como cidadão que crê nos valores da solidariedade humana em todo o mundo, eu estaria presente na reflexão para tentar construir um sistema que permita ir no sentido dessa necessidade de solidariedade e do seu reforço. É por esse motivo que os precários, os mais frágeis de nossa sociedade,

se tornaram ainda mais frágeis durante a pandemia, com o aumento das desigualdades. Mas vimos a que ponto precisávamos de todas essas pessoas que têm profissões ingratas e difíceis, justamente para ficarmos protegidos coletivamente, tranquilizados. Acho que isso deve levar a revalorizar essas profissões precárias, que eram precárias até então. Trata-se de considerar que, na escala de valor, precisamos revalorizar profissões que são ingratas, mas são essenciais. É preciso repensar as formas de hierarquia que existem nas sociedades para considerar ainda mais, valorizar essas diferentes profissões.

Isso passa também por uma redução em massa das desigualdades. Vemos que os países em que as desigualdades são maiores são aqueles que tiveram mais dificuldade de sair da crise da pandemia. Os países que têm sistemas coletivos, que têm sistemas públicos, que não degradaram a qualidade das suas instituições e que aspiram a uma maior igualdade entre os cidadãos, são os países que se saem melhor. Então, é preciso valorizar essas dimensões da solidariedade que visam uma maior igualdade entre os seres humanos.

Jean-Louis Laville

Assista à entrevista

A entrevista com Jean-Louis Laville foi realizada por Genauto Carvalho de França Filho e André Magnelli em junho de 2020, como parte do segundo encontro do *Ciclo de Humanidades 2020:* "Construir a transição social e ecológica: da outra economia à outra gestão".[1]

Jean-Louis Laville é um dos principais pesquisadores contemporâneos sobre associacionismo, altereconomia, economia social e solidária, formas de solidariedade, democracia, empresa e inovação social. É professor da cátedra de "Economia Solidária" do *Conservatoire National des Arts et Métiers* (Cnam) e pesquisador no IFRIS (*Institut Francilien Recherche Innovation Société*) e no laboratório *Histoire des technosciences en société* (HT2S), onde dirige o programa de estudos "Democracia e economias plurais". Ele colabora com diferentes universidades da América Latina, sendo um dos idealizadores e coordenadores da *Pós-graduação em Economia Solidária, Inovação e Gestão Social* (ESIGS) – uma realização conjunta da Universidade do Cariri e do Cnam, tendo o *Ateliê de Humanidades* como instituição parceira associada.

Laville já publicou, como autor e organizador, cerca de 50 livros. Destacam-se, entre outros: *Sociologie des services* (Érès, 2005); *Agir à gauche* (Desclée de Brouwer, 2011); *L'association: sociologie et économie* (Pluriel, 2013); *Économie social et solidaire* (2016), publicado no Brasil pelo Ateliê de Humanidades com o título *Uma economia para a sociedade: terceiro setor, economia social, economia solidária* (2023); e *La fabrique de l'émancipation: repenser la critique du capitalisme à partir des expériences démocratiques, écologiques et solidaires* (com Bruno Frère, Seuil, 2023), com publicação no Brasil pelo Ateliê de Humanidades

1 A transcrição desta entrevista tem por base a gravação na íntegra, que está disponível sem legendas no canal da BiblioMaison. Na versão legendada, uma das questões realizadas abaixo, relativa à teoria crítica, está suprimida.

Editorial em 2023. Organizou também obras de referência no Brasil: com Genauto Carvalho de França Filho, *Economia solidária: uma abordagem internacional* (Ed. UFRGS, 2004) e *Ação pública e economia solidária: uma perspectiva internacional* (EDUFBA/EDUFRGS, 2006); e com Antonio David Cattani e Luiz Inácio Gaiger, *Dicionário internacional da outra economia* (Ces, 2009).

Esta entrevista tem o objetivo de apresentar o conjunto da obra de Laville, tratando da sua trajetória, de suas preocupações nucleares e as distintas frentes de pesquisa no entrecruzamento de sociologia, antropologia, economia e filosofia. Ao refletir sobre a relação entre economia e democracia e a possibilidade de "democratizar a economia", passamos por diversos temas como: sua inspiração na proposta de "autogestão" na Iugoslávia e as consequentes desilusões; a importância e os limites das experiências cooperativas; a crítica da confusão sofismática entre economia e mercado; a relação entre economia solidária e transformação social; a centralidade dos "espaços públicos de proximidade" para a solidariedade democrática; a abertura teórica e descritiva para as experiências alternativas de economia (dentro e fora da Europa); os limites da teoria crítica clássica para a interpretação das novas economias; a crítica da "empresa social"; e a proposta de uma outra gestão vinculada à inovação social e solidária.

Alguns dos temas aqui abordados, em especial a visão do autor sobre a teoria social crítica, foram o germe para a publicação posterior de *A fábrica da emancipação* (Seuil, 2023/Ateliê de Humanidades Editorial, 2023).

A.M.

A via associacionista: como imbricar economia, solidariedade e democracia?

Genauto Carvalho de França Filho [G.F.F.] Primeiramente, agradeço muito a Jean-Louis Laville por estar conosco nessa formidável entrevista. Há muito tempo queria fazer uma entrevista com você. Laville tem uma obra intelectual bastante forte e interessante, com um grande volume, tendo uns 50 livros, inúmeros artigos e capítulos, organizações de revistas etc. Tudo pode ser encontrado no site www.jeanlouislaville.fr. A ideia desta entrevista é percorrer um pouco o trabalho de pesquisa e conhecer suas preocupações intelectuais desde o início até hoje. Laville é um pensador preocupado com as questões a respeito do tema da emancipação e do equacionamento da mudança social, situando-se de forma bastante original nesse campo. Ele trabalha com uma considerável abordagem interdisciplinar. Desde o início, Jean-Louis sempre quis ligar a sociologia à economia, assim como a sociologia e a antropologia à economia, lembrando alguns projetos fundadores, principalmente o de Karl Polanyi. E com o passar do tempo ele ampliou isso e trabalha nesse campo disciplinar que engloba sociologia, antropologia, economia, filosofia, política e gestão. Ele escreveu muito sobre trabalho, solidariedade, economia, associações, democracia, economia solidária e inovação social. Esses são os principais temas dos trabalhos

de Laville. Gostaríamos de conhecê-los um pouco. Comecemos com a origem. Quais foram suas preocupações iniciais que o fizeram entrar no campo da pesquisa?

Jean-Louis Laville [J.-L.L.] É verdade que a questão inicial das pesquisas está ligada à minha formação. Tenho uma formação em economia e em administração, pelo sistema particular da França chamado de *Grandes Écoles*. Isso me sensibilizou à força sobre a abordagem *mainstream*. A questão que surgiu, que me levou a mergulhar no mundo da pesquisa, foi saber se existe de fato uma força das leis da economia na nossa sociedade contemporânea e se elas não podem ser mudadas, se não resta muito espaço para a democracia. Então, a questão é se há a possibilidade de *democratizar a economia*. Se a economia fica fora do processo de democratização, vemos que ela reduz o que pode ser o espaço democrático.

Foi a partir dessa interrogação inicial que comecei, indo primeiro pesquisar a experiência que foi favoravelmente comentada na época, a de autogestão na Iugoslávia, que parecia ter proposto um caminho de democratização da economia. Essa primeira pesquisa na Iugoslávia, que durou muitos anos, foi concluída com grande decepção, pois o número da revista em que publiquei se intitulava "*As novas roupas do presidente Tito*", isto é, ficava claro que a experiência da Iugoslávia não tinha rompido totalmente com a tradição estalinista e, apesar do fato de a autogestão ter sido bem vendida no estrangeiro, ter sido comentada favoravelmente em certos países, era possível constatar que havia problemas dentro da Iugoslávia, como a proibição de greves. Essa "autogestão" não era a apresentada no exterior. Eu trabalhei também com certo número de práticas culturais e artísticas que tinham sido reprimidas na Iugoslávia de Tito. Isso me levou então a certo ceticismo

sobre a possibilidade de ter um processo de democratização da economia que fosse impulsionado de cima, pelo governo, como um processo descendente. A partir desse momento, eu me interessei por perspectivas de democratização da economia mais micro, no nível das empresas. O período era favorável a isso na França, pois tivemos uma mudança importante de regime no início dos anos 1980, com a instauração de novas leis de expressão e de participação de assalariados nas empresas. Eu tentei então, com colegas que trabalharam muito tempo sobre essas questões, como Daniel Mothé, ver o que significavam esses grupos de expressão e participação nas empresas. Constatamos que havia limites, pois, num dado momento, as experimentações relativas à expressão dos assalariados colidiam com obstáculos, que diziam respeito tanto à organização do trabalho, quanto ao poder de decisão. Isso me levou a observar se não havia organizações nas quais as barreiras existentes na maioria das empresas entre assalariados e acionistas podiam ser eliminadas ou, ao menos, relativizadas um pouco.

Tudo isso gerou, em igual medida, um primeiro conjunto de pesquisas, no início dos anos 1980, sobre o que acontecia nas cooperativas de trabalho. O que também me levou a me afastar de certo romantismo que se pode ter, por vezes, em relação às cooperativas de trabalho, consideradas como locais perfeitos da expressão dos assalariados. Percebemos que é mais complicado do que isso. As cooperativas de trabalho, se elas agem sobre a propriedade, às vezes são muito tradicionais no nível da organização do trabalho e têm certo número de dificuldades para fazer a participação dos assalariados avançar. Naquele momento, havia um conjunto de tentativas muito imprecisas, muito desorganizadas, realizadas por jovens que se deparavam com o problema do desemprego e tentavam, ao

invés de apresentar currículos para achar um emprego, encontrar um meio de sobrevivência através de projetos coletivos. Víamos múltiplas tentativas em locais de ocupações, em ações conduzidas em espaços rurais.

A partir desse momento, iniciamos uma volta pela França, observando como tais práticas tentavam abrir um caminho em condições que não eram favoráveis, na maior parte do tempo. Durante dois anos, tivemos um jornal, chamado *Jeune et Acteur*, que queria fazer uma espécie de meio de discussão entre experiências desse tipo que aconteciam na França inteira. E via-se bem, nessa primeira abordagem, que havia, ao mesmo tempo, relações entre essas experiências que estavam surgindo e a tradição das cooperativas, mas que não era a mesma coisa. Isso nos levou enfim a formular a hipótese da *economia solidária*, que é o prolongamento das formas da *economia social*, cuja forma emblemática era a cooperativa, mas que inclui, em igual medida, a associação e as ajudas mútuas (*mutualités*). Portanto, é uma continuidade dessa tradição, mas também uma crítica a ela.

Percebemos, com isso, que era preciso analisar mais de perto um conjunto de experiências que tinham pontos em comum com a economia social instituída na França e que, ao mesmo tempo, eram emergentes e não se reconheciam inteiramente na economia social tradicional. Esse foi o primeiro tempo de trabalho muito longo, com mais de cinco anos de pesquisa, a fim de tentar ver com precisão o que estava acontecendo nessas práticas sociais e econômicas, identificando em que elas eram singulares. Isso nos levou a constatar a inadequação dos sistemas de apoio e de acompanhamento propostos a esses projetos coletivos por parte do Estado. Tratava-se de sistemas muito indexados à criação da empresa comercial, o que não correspondia verdadeiramente ao que esses grupos

queriam fazer. Pouco a pouco, através de interações múltiplas entre o grupo de pesquisa que tentava entender e os atores que pensavam sobre suas práticas, conseguimos esboçar uma síntese do que estava acontecendo em torno de duas ideias principais.

A primeira ideia era que não se tratava de economia totalmente mercantil. Foi aí que cruzamos com Karl Polanyi. Como Polanyi criticava o sofismo economicista, isto é, a confusão entre economia e mercado, víamos bem que havia uma capacidade heurística do quadro teórico de Polanyi para abordar essas experiências que tentavam instaurar formas econômicas além do mercado. Não necessariamente fora do mercado, mas além dele. E além do Estado, também. Então, havia uma forma de imaginar uma viabilização e estabilização dessas experiências em torno das hibridações entre diferentes princípios econômicos que nos pareciam inteligíveis através da proposta feita pela escola substantivista dos economistas, conduzida por Polanyi e outros participantes. Isso foi a primeira pedra dessa teorização da economia solidária, ou seja, ao contrário da economia social, a questão não acontece só na forma de uma empresa particular, de uma organização particular, ela acontece em uma *relação com a economia*, em uma *outra maneira de imaginar a economia*. Uma economia que não seja modelada, formatada, pelo modelo mercantil.

O segundo ponto, que nos pareceu importante, é que os grupos com os quais trabalhamos insistiam no fato de que queriam viver os projetos que criavam, todavia, tinham também o objetivo de uma transformação social mais ampla. Não se tratava apenas de uma empresa, era um projeto de mudança social, em diferentes escalas, que podem ser muito modestas ou mais amplas. A ideia era analisar como a ordem da economia e ordem do político, que tinham sido separadas ins-

titucionalmente e entendidas como disciplinas das ciências sociais, se combinavam nessas experiências. Elas pleiteavam reunir o que havia sido separado, a esfera econômica e a esfera política, o que permitia mostrar que essas experiências de dimensão econômica também tinham uma dimensão política.

Encontramos então outra ideia, a de Jürgen Habermas, que também tinha refletido sobre formas de democracia mais participativa, mais deliberativa, através do conceito de *espaço público*. Pareceu-nos que esse conceito salientava essas experiências, que entendemos como *espaços públicos de proximidade*, isto é, como espaços públicos até mesmo muito modestos, onde a expressão pública era, contudo, essencial. Ao contrário de Habermas, que considera que os espaços públicos só podem vir de fora da economia, pensamos que havia aí uma possibilidade de os espaços públicos de proximidade se posicionarem em experiências que também possuem uma dimensão econômica. Víamos surgir então outra maneira de imaginar a *democratização econômica*, que era muito distante da democracia industrial dos anos 1960 e 1970, e muito distante também da economia social tradicional, que estava emergindo através do que propúnhamos chamar de *economia solidária* com o intuito de servir de referência à economia social e distinguir tais experiências. A principal diferença estava na dupla dimensão econômica e política da economia solidária, já que não se tratava simplesmente de outra forma de empresa não capitalista, mas sim de um questionamento tanto da esfera econômica quanto da relação entre economia e política.

Em seguida, a questão era se isso se tratava de uma esquisitice observável em um contexto francês e francófono qualquer, ou se era um movimento mais geral. Isso me levou a uma pesquisa que envolveu vários países da Europa no final dos anos 1980, que foi publicada com o título *Os serviços*

de proximidade na Europa, pois tratou muito de serviços como o auxílio a pessoas idosas, o cuidado de crianças, os serviços ambientais. Eram novos serviços no plano local, territorial, que as pessoas estavam buscando, que não conseguiam estabilizar, mas que buscavam. Vimos que o fenômeno visto na França era observável em outros contextos, na Alemanha, na Itália, na Espanha. Em todo caso, estávamos no contexto europeu, que também incluía naquele tempo o Reino Unido.

Portanto, no fim do século XX, chegamos a ver que havia uma importância em pensar essas emergências numa perspectiva internacional. Uma parte desse caminho foi percorrida junto com Genauto Carvalho de França Filho, quando entendemos que a dimensão internacional não podia ser limitada à Europa [o que resultou no livro *Economia Solidária: uma abordagem internacional*]. Mas, voltando a falar da França, havia uma incapacidade das instituições tão grande em ouvir o que era o âmago dessas experiências que isso criava um conjunto de problemas. O que eles viam era que os atores dessas práticas batiam contra muros de incompreensão. Daí a ideia de que não bastava multiplicar as experiências, pois corriam o risco de produzir fracassos e frustrações para os atores envolvidos. Havia a questão de como elas eram levadas em conta ou rejeitadas pelo ambiente institucional. Isso me levou a tentar trabalhar por dentro delas. Em primeiro lugar, reunindo as centenas de experiências de economia solidária na França, durante três anos, acompanhando-as através de trabalhos de campo, mas também com seminários comuns feitos regularmente, a cada três meses, com o conjunto de atores das experiências, a fim de constituir um grupo nacional que fosse a interface entre as experiências e certo número de instituições. Isso só pôde ser realizado parcialmente, pois houve uma enorme resistência das instituições a essa abordagem.

O que levou a retomar as coisas em torno de outra oportunidade, a de uma nova política pública, que estava sendo criada no norte da França, que recorria à participação cidadã na sua elaboração. Foi possível começar um trabalho que, no fim das contas, encontrava aproximadamente cinquenta experiências regionais cujas necessidades não eram atendidas pelas políticas públicas. Então, quais seriam as políticas públicas que as atenderiam? Realmente, constatamos que o diálogo entre as experiências e uma instituição como a regional não é fácil. O papel da pesquisa pode ser também um papel de *tradução*, a fim de fazer com que esses dois universos possam entrar numa elaboração comum. Isso resultou na primeira política regional de serviços de proximidade, concebida na perspectiva da economia solidária. Ela foi depois um elemento, entre outros, usado na generalização do que se tornaram as *políticas de economia social e solidárias* no nível regional, já que hoje em dia, na França, a grande maioria das regiões adotou políticas de economia social e solidária, o que não era o caso, antes, no século XX. É melhor pararmos aqui e voltarmos ao que foi o caminho comum com Genauto França Filho e com colegas da América do Sul, o que foi no começo do século XXI.

G.F.F. Então, apenas retomando um pouco. Jean-Louis não falou apenas do início da sua trajetória, mas já avançou para mostrar como considerou os fundamentos da análise da economia solidária, ou da hibridação dos recursos, e a questão dos espaços públicos de proximidade. Agora, gostaria de saber um pouco mais sobre dois aspectos: um, no plano empírico de pesquisa, como você evolui em sua trajetória para ir além da Europa, começando a ter mais laços com outros continentes, sobretudo aqui na América Latina. Isso é uma coisa, que gostaríamos de ouvir um pouco. E a segunda coisa é como você evolui em sua abordagem teórica, acrescentando outros con-

ceitos que se tornaram chave. No que diz respeito à nossa realidade, lembro que escrevemos algumas publicações juntos e você também trabalhou com muitos outros pesquisadores da América do Sul e da América Latina em geral, como José Luis Coraggio e Luiz Inácio Gaiger. Nós dois escrevemos um livro chamado *Economia Solidária: uma abordagem internacional* (2004), e depois *Ação pública e economia solidária*, publicado em 2005 na França e 2006 no Brasil, com o intuito de ligar e fazer uma análise comparativa das experiências de políticas públicas na França e no Brasil. Você poderia retomar a partir disso e nos falar um pouco da sua continuidade em termos de caminhos de pesquisa?

J.-L.L. Na verdade, o que me parece – o que diferencia minha perspectiva da teoria crítica tradicional, da qual poderemos falar depois –, é que devemos dar a capacidade de entender o que está acontecendo em algumas emergências, coisa que faz as mensagens das epistemologias do sul serem muito importantes. Se tomarmos como exemplo a economia solidária, para muitos pensadores que estão numa teoria crítica tradicional pós-Bourdieu, essas emergências são apenas formas de sub-serviços públicos que se deve condenar, pois os atores são incapazes de captar o que estão fazendo. Há essa ideia de que só o cientista poderia saber a verdade da história e os próprios atores estariam tomados por ilusões. Acho que precisamos sair disso. A forma de fazê-lo é seguindo um pouco as preconizações de Bruno Latour – acrescentaria ainda J. K. Gibson-Graham, que fala mais de economia –, isto é, passar por uma forte descrição, por uma primeira fase de forte descrição e fraca teorização. Isto é, não pôr as teorias já existentes em realidades que estão se formando. É preciso se dar meios de aprofundar o que está acontecendo. É por isso que o percurso que descrevi durou mais de dez anos ao todo. Foi realmente

para ver o que estava acontecendo nessas emergências. Foi só depois que as relações com os estudos de Polanyi e Habermas puderam ser elaboradas. Caso contrário, sufocamos as emergências em teorias já formadas, que, de certa forma, acabam encerrando tudo o que está acontecendo no que já está instituído.

Portanto, é preciso conseguir, e é nisso que acho que há um pensamento muito forte quando Boaventura de Sousa Santos fala de uma sociologia das ausências e de uma sociologia das emergências. De fato, isso me ajudou bastante a entender a realidade europeia. Pois, por que as emergências do fim do século XX e do início do XX enfrentam tanta incompreensão, inclusive dos pesquisadores mais importantes? É porque houve uma operação de invalidação simbólica que age há mais de um século. Quer dizer que se essas emergências são tão difíceis de entender, é porque tudo o que é da ordem da associação foi objeto de uma memória esquecida numa narrativa que a partir do final do século XIX privilegiou o mercado e o Estado. Finalmente, tudo o que era da ordem da associação foi remetido a uma espécie de socialismo utópico que teria precedido uma forma de socialismo mais maduro, o socialismo "científico", que passava pela intervenção do Estado. Então, vemos bem que há uma parte da nossa história que escapou de nós, da qual fomos privados. Esse foi o trabalho que começamos a fazer também nos encontros dos quais você, Genauto, participou em Barcelona e em Lisboa, ou seja, ver como o fato de querer levar em consideração essas emergências nos faz pensar nas ausências de nossas próprias histórias; ver como a reflexão sobre as ausências pode nos esclarecer sobre o que está emergindo.

Acho que a primeira preocupação é a de não sufocar o que está buscando suas formas em contextos analíticos que

teriam sido pré-constituídos, que respeitam o que está sendo feito, incluindo-o em formas já instituídas. É verdade que, a partir desse momento, a abertura internacional é uma ajuda bastante preciosa para chegar a formular o que, em nossas tradições nacionais, nunca conseguimos formular totalmente. Daí os primeiros contatos que foram feitos sobre os encontros internacionais de economia solidária com o primeiro encontro que aconteceu sobre globalização da solidariedade no Peru, no final do século XX, e depois, sobretudo, a partir de 2001, com a mudança de olhar que aconteceu sobre essas emergências através da passagem em Porto Alegre daquilo que podemos chamar de "antiglobalização" para o que passamos a chamar de "alterglobalização". A antiglobalização se mantinha na teoria crítica habitual, na qual tudo isso consistia em mais engodos que desviavam da tarefa prioritária revolucionária; a partir de 2001, a partir do primeiro debate que aconteceu diante de milhares pessoas sobre economia solidária em Porto Alegre, com José Luis Coraggio e outros participantes, percebemos que havia, em diferentes continentes, gente mobilizada em torno dessas emergências e era preciso que elas fossem verdadeiramente pensadas.

Foi daí que surgiu a ideia de poder dar, modestamente, algumas coordenadas dessas experiências, o que foi agilizado pelo trabalho feito por Antonio David Cattani no Brasil sobre "outra economia". Partimos de uma concepção que queria se integrar a pesquisas internacionais para formar o que estava disponível em seis línguas, o *Dicionário internacional das outras economias*. Ele nos mostrou bem as dificuldades de abordar essas emergências. Pois pudemos fazer de forma bastante fácil o *Dicionário de outras economias* nas línguas latinas (francês, italiano, espanhol, português), mas foi muito difícil traduzi-lo para o inglês. Fomos obrigados a fazer outro livro, pois

o tipo de conversa que já conseguíamos ter entre as línguas latinas era totalmente incompreensível no inglês. Vemos bem, portanto, o que isso significa, no atual mundo da pesquisa internacional, em que as relações de força são desequilibradas. Quer dizer, quantos livros anglófonos só têm referências anglófonas, e tudo o que é visto no *Dicionário da outra economia* é totalmente imperceptível. Então, houve esse trabalho que começou e continuou, como você mencionou, com o livro sobre ação pública e economia solidária, que publicamos no Brasil e na França. A ideia era fazer, num momento que era de implantação das primeiras políticas públicas nesse campo, um diálogo entre as três categorias de contribuidores, os responsáveis públicos nos níveis locais, regionais e nacionais, com Paul Singer, por exemplo, e os pesquisadores e atores da experiência da economia solidária alemã. Daí, num dado momento, mudou-se a maneira de situar a pesquisa, não se tratando mais simplesmente de fazer pesquisas *sobre*, mas *com*, isto é, com os atores, mostrando como há, de toda maneira, uma elaboração feita pelo cruzamento de saberes, tanto o saber prático quanto o saber habitualmente qualificado como científico. Se quisermos abordar a questão da democratização econômica através da mudança institucional, isso supõe que se envolva os responsáveis públicos na discussão. Foi, um pouco, o que foi feito a respeito da França, como citei antes, mas foi também esse diálogo que começou a ser mostrado com o livro *Ação pública e economia solidária*.

É verdade que, há alguns anos, fizemos um livro sobre *inovação social*, e acabamos de refazer um livro intitulado *Critique de l'innovation sociale*, pois percebemos, nos últimos dez ou quinze anos – não simplesmente na França ou na Europa, mas também na América do Norte, na Ásia e na América do Sul (com as contribuições dadas por Genauto Carvalho de França

Filho e seus colegas) – que foi imposta uma forma de imaginar a inovação social que é muito *entrepreneurship*, muito baseada na ideia de *social business*, como sendo esse horizonte proposto pela Yunus e por outros, de um capitalismo com objetivo social. Pode haver um espaço para esse *social business*, mas o problema encontrado em alguns países, e nós constatamos isso na França, é que essa moda do *social business* torna invisível um conjunto de outras experiências que têm uma concepção menos empresarial e muito mais cidadã. O que constatamos, e pode ser lido no livro, é que em certas regiões o *social business* monopoliza o conjunto de interlocutores públicos e leva a que um conjunto de outras inovações e iniciativas sejam abandonadas. E o que quisemos destacar, nesse livro, foi o risco de uma concepção de inovação social muito gerencial, muito elitista, que não permite que todo um conjunto de inovações e iniciativas atuais sejam ouvidas.

Quisemos apresentar, também, algumas políticas públicas de outro tipo que tentam justamente integrar essas iniciativas no seu interior. Por isso, a experiência de Barcelona, nos últimos cinco anos, ocupa um grande espaço nesse livro, em particular a participação de Joan Subirats, um filósofo político e representante eleito da cidade de Barcelona, pois o que Barcelona permite mostrar é que pode haver outros modelos. Em particular, um modelo que seja muito mais voltado para as referências das inovações no nível de bairro, no nível muito mais cotidiano, que não se encerra na visão elitista do *social business*, mas que vem apoiar as inovações da sociedade civil e fazer com que o poder público esteja oferecendo uma ampliação maior a certo número de inovações da sociedade civil. Por exemplo, o caso da *Dimensión Nubaris* é muito interessante desse ponto de vista, pois essa experiência se tornou um circo social com atividades artísticas e culturais, uma escola de

circo para as crianças do bairro. E por que tem essa força? É porque ela é enraizada numa experiência, foi uma experiência de ocupação durante o franquismo, durante a ditadura, de um lugar que se tornou simbólico para o bairro e, a partir disso, a cidade tentou fazer desse lugar associativo um local que também fosse a nova antena do serviço público no bairro. Vemos então que há novas formas de combinação entre o serviço público mais próximo dos cidadãos e as formas associativas e cooperativas. E parece que, nessa experiência, nessa maneira de imaginar as políticas públicas, estamos tentando ver mais como reabilitar o papel da solidariedade democrática em vez de nos contentarmos com certo número de formas de solidariedades filantrópicas que são mais superficiais e não estão em condições de resolver o problema da legitimidade democrática que existe em nossas sociedades atuais.

André Magnelli. Gostaria de fazer uma questão complementar sobre a teoria crítica. Você falou a respeito da relação entre as teorias críticas alemã e as concepções de teorias pós-coloniais; e você tratou também a respeito as influências que você tem de Habermas e de uma teoria crítica francesa – penso, por exemplo, que você tem alguma influência da teoria do dom. No Ateliê de Humanidades, nós temos o projeto *Cartografias da crítica*, que é uma concepção de cartografia que vai além da *démarche* alemã, a inclui, mas vai além. Gostaria de saber como você pensa a teoria crítica, tanto no contexto francês como também fora dele. Alain Caillé propôs uma concepção de teoria crítica francesa, vinda da escola de Claude Lefort, Pierre Rosanvallon e da própria teoria do dom. Como você pensa a teoria crítica com relação à teoria crítica alemã, as teorias pós-coloniais e, também, os estudos franceses sobre o político e o dom?

J.-L.L. Esta questão poderia levar mais uns 40 minutos de entrevista! Para responder bem rapidamente, me parece que a teoria crítica é uma tradição muito importante, particularmente através da Escola de Frankfurt. Ela até mesmo, em certos aspectos, prefigurar a crítica ecológica através não apenas do questionamento o capitalismo, como também, de forma mais ampla, da crítica da racionalidade instrumental e do papel que ele jogou na modernidade. Portanto, parece que essa tradição da qual partimos é importante de ser lembrada, mas o que mais se distanciou, cada vez mais, na teoria crítica foi a perspectiva de uma emancipação ao alcance das mãos, isto é, o horizonte de emancipação se distanciou incessantemente, já que a crítica feita à alienação e à reificação sobre a amplitude da dominação acabou, enfim, por não ver ser capaz de ver a via concreta que teria sido a de uma emancipação realizável à altura dos seres humanos, à altura da humanidade. Parece-me que, em relação a essa hibernação da emancipação – para retomar os termos de Jürgen Habermas – no pensamento de Adorno e Horkheimer, por exemplo, há várias aberturas, há bordas de aberturas, existentes inclusive no próprio pensamento crítico alemão, no que se chama de Segunda Escola de Frankfurt –, uma vez que Habermas e Axel Honneth, sobretudo, nos permitiram sair desse esmagamento pela dominação e ver como haveria tensões contínuas entre as dinâmicas democráticas existentes, que permanecem mesmo nas sociedades entendidas como alienadas e reificadas, e a dominação dos sistemas que era cada vez mais forte. Portanto, eles restabeleceram uma forma de tensão, daí a importância de conceitos como o de espaço público, que foi assinado há pouco, assim como o de reconhecimento, introduzido por Honneth. De todo modo, vemos que se abre, para eles, uma porta pela qual é possível vislumbrar de novo a emancipação,

mas que eles não estão realmente em condições de pesquisar a maneira pela qual as experiências podem ser emancipatórias, até mesmo em parte emancipadas. Parece-nos que, deste ponto de vista, o pragmatismo traz uma colaboração, com a virada que eu mencionei há pouco em Bruno Latour, mas também com Luc Boltanski, que continua a fazer uma crítica das instituições e pretende articular sociologia da emancipação e sociologia crítica. Nesta esteira do pragmatismo, podemos nos encaminhar para a pesquisa que não é efetivamente feita pelos principais autores da Segunda Escola de Frankfurt. Contudo, entendo que Latour apresenta um mundo plano, que sem instituições anteriores, e Boltanski se refugia em uma metacrítica que retorna com uma interdição da compreensão por parte dos atores. Por isso, penso que, sem forçar demais e sem cair no ecletismo teórico, é possível passar para as contribuições trazidas pela epistemologia do sul, conservando o que nos foi propiciado pela Segunda Escola de Frankfurt de Habermas e Honneth e também pelo pragmatismo com Latour e Boltanski. O que eu estou tentando especificar é que seria possível que houvesse um modo de pensar a emancipação que se alimenta justamente dessas pesquisas que acabei de evocar nesta entrevista e que permite articular finalmente o núcleo. Trata-se de uma perspectiva crítica que deve ser preservada porque é muito importante se não quer validar um sistema cada vez mais desigual e perigoso para a própria humanidade, mas que articula essa teoria crítica com uma teoria que podemos qualificar de "construtiva" e "reconstrutiva". É isso que estou tentando fazer, ver se é possível pensar uma teoria crítica noiva que seria reconstrutiva é encontrar, também certo número de reflexões do movimento antiutilitarista que tratou também de manter a crítica e reconstrução.

G.F.F. De fato, esse embasamento empírico forte, que você descreveu muito bem em sua trajetória de pesquisa que está ligada a fundamentos teóricos novos e reelaborados, nos oferece possibilidades muito interessantes para renovar um pensamento de esquerda no século XXI. Eu sei que você já trabalhou nisso. Então, o que poderia nos dizer sobre essa possibilidade de renovação do pensamento da esquerda no momento atual, e qual seria esse papel, em sua opinião?

J.-L.L. É sobre isso que insistimos juntos, ao falar de *ação pública*, em vez de política pública. Na França, por exemplo, num pensamento sociólogo que foi muito marcado pelo estatismo, acho que é realmente essencial considerar que o que é um fator de democratização não pode ser considerado sem haver uma nova forma de trabalhar entre sociedade civil e poder público. A ação pública não é apenas a emanação do poder público. É uma nova forma de agenciar iniciativas cidadãs na sociedade com a ação do poder público. Foi nesse sentido que citei Barcelona. Acho que é importante, para encontrar novos caminhos, que se alimente certo número de contribuições, e foi o que quisemos começar a fazer no livro chamado *Les gauches du XXI^e siècle*, com Coraggio. Mostrar que se queremos sair dessa dominação econômica que mencionamos desde o começo, exercida, por exemplo, sob a forma da referência aparentemente unânime ao crescimento e ao desenvolvimento, acho que há pensamentos fora da Europa que nos ajudam atualmente a ver como é possível renovar os quadros de pensamento. E acho que há uma necessidade de exceder para chegar hoje a pensar num novo equilíbrio entre social, meio ambiente e economia, uma nova forma de imaginar relações que não sejam exclusivamente sob o domínio econômico e de uma economia que é limitada à sua forma mercantil.

G.F.F. Jean-Louis, poderia agora nos falar do seu último livro, que você está concluindo?

J.-L.L. Proponho falar dele quando estiver terminado (risos), mas é verdade que o que tentamos fazer é continuar nosso diálogo com Genauto Carvalho de França Filho, o que faz referência aos trabalhos que foram feitos anteriormente e que podem ser continuados hoje. O que me parece importante a se levar em conta é o que foi expresso de forma polêmica no livro que acabou de ser editado, chamado *Le réveil de l'utopie*, que é mostrar que, hoje em dia, o que se deve ser reconhecido, provavelmente, é que há, em inúmeros locais, formas de revoltas contra uma ordem que se tornou insuportável. E, talvez, a extensão das revoltas manifestadas em 2019 foi um pouco esquecida através do papel que teve a pandemia, na forma como se imaginou a atualidade nos últimos meses. Mas acho que, do Líbano a Hong Kong, passando pelo Chile, por certo número de países europeus e outros, há atualmente um momento no qual o que se tornou a ordem mundial através do neoliberalismo está irritando as populações, o que é ao mesmo tempo uma oportunidade e um perigo extremo, pois a possibilidade, e você sabe disso melhor do que eu, de um autoritarismo cada vez mais sectário também é um dos efeitos que podem acontecer nesses períodos de tensão. Acho então que estamos num período de tensão cada vez maior entre essa ordem que se tornou prevalente em todo o planeta e que é insuportável tanto para o planeta quanto também, cada vez mais, para as próprias pessoas.

Françoise Vergès

Foto: Boulomsouk Svaidphaiphane, 2024

Assista à entrevista

A entrevista com Françoise Vergès foi realizada em julho de 2020, como parte do terceiro encontro do *Ciclo de Humanidades 2020,* "Quando a raça importa?". Publicada no dia internacional da mulher, ela foi feita por Flávia Rios, professora de sociologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Françoise Vergès é cientista política, historiadora, ativista e especialista em estudos pós-coloniais. Doutora em teoria política pela *University of California,* de Berkeley (1995), lecionou na *Sussex University* e no *Goldsmiths College,* na Inglaterra, e é atualmente *Senior Fellow Researcher* do *Sarah Parker Remond Centre for the Study of Racism and Racialization*, da *London's Global University* (UCL). Entre 2014 e 2018, foi titular da cátedra *Global South(s)* no *Collège d'Études Mondiales* da *Fondation Maison des Sciences de l'Homme*; e autou em 2023 como professora de estudos culturais do *Research institute in Sharjah*, nos Emirados Árabes.

Como pesquisadora, publicou sobre Frantz Fanon, Aimé Césaire, abolicionismo, colonialismo, pós-colonialismo, psiquiatria, memória da escravidão, processos de creolização no Oceano Índico e novas formas de colonização e racialização. Dentre outros, é autora de: *La République coloniale. Essai sur une utopie* (Hachette, 2006); *Le Ventre des femmes: capitalisme, racialisation, féminisme* (Albin Michel, 2017); *Un féminisme décolonial* (publicado no Brasil pela UBU, 2020); *Une théorie feministe de la violence: pour une politique antiraciste de la protection* (publicado no Brasil pela UBU, 2021); *Programme de désordre absolu: décoloniser le musée* (publicado no Brasil pela UBU, 2023); e *Making the World Clean: Wasted Lives, Wasted Environment, and Racial Capitalism* (Goldsmiths Press, 2024).

Colabora regularmente com artistas, como no *workshop Mapping the Post-Colonial Space*. Trabalhou como curadora de

projetos da *Documenta 11* (2002) e da *Paris Triennale* (2012), e foi curadora independente do projeto de visitas guiadas "O escravo no Louvre: uma humanidade invisível" (Museu do Louvre, 2013) e das exposições "Dez mulheres poderosas" (2013) e "Haiti, medo dos opressores, esperança dos oprimidos" (2014) para o *Mémorial de l'Abolition de l'Esclavage,* em Nantes. É autora de documentários sobre Maryse Condé e Aimé Césaire.

Esta entrevista começa com Vergès falando sobre sua trajetória e suas influências intelectuais, oriundas da literatura, do femininismo (Angela Davis, bell hooks, feministas da América do Sul e do Caribe), do pensamento pós-colonial (Aimé Cesaire e Frantz Fanon) e de pessoas "anônimas".

Em seguida, ela discorre sobre a relação entre pós-colonialismo, decolonialismo e antirracismo, tratando da denegação constante da questão racial na França. Passamos depois para as críticas de Vergès ao feminismo europeu e sua posição em favor de um feminismo decolonial e interseccional.

Por fim, Vergès faz duas reflexões sobre temas contemporâneos: de um lado, trata do modo como a pandemia explicitou a condição de trabalhadoras e trabalhadores do cuidado, tanto o trabalho doméstico quanto os demais trabalhos materiais; e, de outro, discorre sobre os movimentos antirracistas desencadeados, na época, pelo assassinato de George Floyd. Com isso, ela nos oferece uma visão global e multifacetada das mudanças em curso no mundo.

A.M.

O feminismo decolonial e antirracista: um paradigma para mudar o mundo?

Flávia Rios [F. Rios] Gostaria muito de saber quais são as suas influências intelectuais, dando destaque especialmente aos autores que pensaram o anticolonialismo e o decolonialismo, como Aimé Césaire e Frantz Fanon.

Françoise Vergès [F. Vergès] Eu já poderia falar da minha própria educação. Eu cresci na ilha de Reunião, que foi uma colônia de escravos, francesa, no Oceano Índico, depois virou uma colônia francesa e hoje em dia ainda é um território francês, numa família de militantes, anticolonialistas. Minha mãe fazia parte da União de Mulheres da ilha. Essa já foi minha educação. Eu não aprendi nada sobre minha ilha na escola. Nada. Não aprendíamos nada sobre a escravidão, nada sobre a colonização. Nadinha. Foi em casa que eu aprendi. Eu tinha duas educações. A educação na escola, francesa, e a educação em casa. Meus pais sempre nos levavam às reuniões políticas. Então tive uma educação com muito contato com o povo, sobretudo com as mulheres da Reunião. Falava-se de racismo, de pobreza, do efeito do poder de dominação. Além disso, eu era muito curiosa. Recebíamos muitos jornais lá em casa, que vinham do estrangeiro, não só jornais franceses. Me interessava muito pelo que acontecia no Vietnã, em Cuba, na América do Sul. E minha mãe tinha uma grande biblioteca. Então, quando era pequena, eu já tinha lido autores que não faziam parte do

currículo escolar francês. Por exemplo, meus pais eram comunistas, então tinham algumas traduções. Eu li Jorge Amado, por exemplo, e outros autores, li autores cubanos, enquanto não havia nada disso na escola. Portanto, eu tinha uma abertura.

E quanto às influências, Aimé Césaire, claro, Frantz Fanon, mas também as feministas negras, Angela Davis, mas também bell hooks, mais recentemente. E não há apenas pessoas, não há apenas personalidades, mas também há pessoas que encontro. Por exemplo, pessoas "anônimas", que não são personalidades, contribuíram para minha educação. Elas me fizeram mudar de visão, por exemplo. Eu pensava em alguma coisa e, numa dada situação, vejo que é mais complicado, então eu mudo. É uma educação constante. Constante. Ela nunca para. Pois nunca está concluída.

Hoje em dia, leio muito as feministas da América do Sul e da América Central, pois acho que elas são as mais interessantes atualmente, as que suscitam mais questões... Na Europa não tenho muito... Para mim, as feministas argentinas, do Brasil, do Chile, do México, do Caribe também, são muito... Hoje em dia, são elas que me estimulam. E também leio muita literatura. Acho que a literatura também é uma forma teórica.

F. Rios. Você poderia comentar a respeito da discussão entre o anticolonialismo, o decolonialismo e o antirracismo na França. Me interessa sobretudo porque há uma história negação da raça, da questão racial, na França.

F. Vergès. Na França... Há uma enorme dificuldade na França. Há várias coisas, vários elementos. Primeiro, há uma crença muito profunda na França, bem ampla na sociedade, de que em 1962, quando houve a independência da Argélia, tudo acabou. O capítulo colonial tinha terminado. Era possí-

vel virar a página. Isso foi muito forte. A escravidão era coisa do passado, e não havia vestígios na França. Talvez nos EUA, no Brasil, mas não na França. Depois, a crença de que a República era realmente fraterna, então não podia haver racismo. Não havia racismo. E, também, o fato de o racismo ser uma "opinião", uma opinião ruim, não ser estrutural, não ser sistêmica, ser apenas uma opinião ruim, então ela deve ser modificada com a educação. Logo, há muitas reticências. Durante muito tempo, na França, houve um racismo que chamamos de "moral". Isto é, "não é bom". E nós dizíamos, certo, não é bom, mas isso não significa nada. O que fazemos? Como agimos contra o racismo? É um racismo estrutural, ele está presente nas instituições. Está dentro delas.

Aimé Cesaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, fala do que chama de "efeito retorno" da escravidão e do colonialismo. Ele falava do nazismo dizendo que o que chocou a Europa era que os brancos faziam com os brancos o que tinham feito com não brancos durante séculos. Massacre, genocídio, campo de concentração, trabalho forçado. Os europeus fizeram isso com muitos povos durante séculos e o que os chocou foi quando foi feito com eles. Então, Césaire fala de efeito retorno. Não se pode ter leis raciais lá sem que voltem para si, mesmo nas teorias emancipatórias progressistas. Isso terá um retorno, vai voltar. Césaire pede a saída do Partido Comunista Francês, em 1956, e dirá: "Vocês querem que eu seja comunista mas não querem que eu seja negro. Mas eu sou um homem negro. E vocês não podem tirar isso de mim. Meus ancestrais não chegaram à Martinica do nada. Não decidiram ir para lá num belo dia. Eles foram transportados de barco para lá. E essa história é presente para mim". Ele dizia: "Vocês querem que sejamos seus irmãos, mas vocês são os irmãos grandes e nós seremos

os pequenos". E o feminismo francês também foi assim. Foi assim. Há uma grande dificuldade.

O anticolonialismo é visto como sendo algo bom, pois os franceses foram anticolonialistas, essa era uma bela posição, mas depois que a independência da Argélia passou, acabou. Não era mais preciso falar disso. Por um lado, a França ainda tem colônias hoje em dia. As ilhas do Pacífico, Nova Caledônia, Guiana, Martinica, Guadalupe, Reunião e Mayotte. São terras da América do Sul, do Caribe, do Pacífico e do Oceano Índico. E são terras que vêm do império colonial escravagista e do império pós-escravagista, nas quais as pessoas ainda são mantidas numa relação de dependência, de submissão e de dominação.

Então, adotamos a *colonialidade* que vem dos teóricos da América do Sul, dizendo que o colonialismo em termos de estatuto terminou, mas a colonialidade em termos de estrutura existe, baseada no racismo. Há uma tendência muito forte, sobretudo na questão da escravidão, que é ainda mais difícil na questão do colonialismo. Ainda se aceita o colonialismo, pois a guerra da Argélia terminou em 1962 e ainda há gente, uma população vinda da Argélia, na França. Mas a escravidão é algo muito distante e a França não tem nada a ver com isso. Foi há muito tempo, na época dos reis, então, por que falar disso? Mas, para mim, é mais importante fazer entender como a escravidão foi essencial para a construção da França em sua filosofia, em seu direito, em sua literatura, em suas artes, em sua concepção do que é um ser negro, na desumanização do ser negro, na transformação das mulheres negras em capital, em barrigas, para fornecer crianças às populações escravizadas. E isso é o mais difícil. O mais difícil. Pois... na escravidão há como um corte, e fazê-los entender que isso vem junto com a modernidade é muito difícil. E também tem a questão de a

França ter abolido a escravidão. Então ela tem o bom papel. Acho que o problema está realmente nisso, pois, para mim, a escravidão é fundamental para se entender o mundo atual. E entender o colonialismo pós-escravagista. Para mim, a escravidão colonial é fundadora da modernidade do mundo no qual vivemos ainda hoje. E quando se diz que as vidas negras importam é realmente a inversão do que a escravidão construiu, isto é, as vidas negras não importavam. Não eram importantes. Em toda história da escravidão as vidas negras não importavam. E continuam a não importar. Isso é o mais difícil. Há uma enorme reticência quanto a isso.

Escrevi vários livros sobre a escravidão e não é... Por exemplo, dizem que a escravidão existia em todo lugar. Então... era em todo lugar. E, recentemente, num debate, um historiador de esquerda me disse: "Todo mundo era a favor da escravidão". E eu disse: "Nem todo mundo, já que os africanos resistiram desde o início. Nas rotas de Creta, nos barracões, nos barcos negreiros, nas plantações". Então, nem todo mundo era a favor da escravidão. A menos que se pense que essas pessoas não eram "todo mundo". Então, a forma de pensamento profunda, estrutural, é muito oposta e, hoje, não sei se há isso no Brasil, mas nos acusam de racismo contra os brancos, de comunitarismo. Há realmente... Ao mesmo tempo, há uma discussão por causa dos movimentos. Há muitos movimentos antirracistas hoje em dia na França, mas é muito... Na universidade não há praticamente nada. Há muito pouco. E continua... Comparada aos EUA... Na França não é como nos EUA, essas comparações não fazem sentido. É muito... A escravidão é vista... Ela é moralmente condenada, não é bom, mas as marcas vivas não são... É praticamente impossível haver algo quanto à reparação na França. Quase impossível. Quando houve a lei que reconhecia o tráfico e a escravidão como crime contra a humanidade, o

governo, que era socialista na época, disse, especificamente, que a palavra "reparação" não devia aparecer. A palavra. Não podia ser uma questão de reparação. Então, vemos que ainda é algo de que não conseguimos... nos desvencilhar. Mas estamos chegando a ter essa discussão.

Acho que a questão da colonização não é mais fácil, mas é mais aceita. A questão da escravidão é realmente... E quando se compara com os EUA... Se compararmos com a Inglaterra, já que dizem que nos EUA ou no Brasil, os escravos estavam lá. Na França, estavam longe. Mas na Inglaterra era igual. Os escravos estavam longe, era a mesma coisa. Contudo, na Inglaterra há uma discussão sobre isso, há debates. Na universidade, há muito mais estudos do que na França. Mas a questão ainda é difícil e a questão do racismo anti-negro é realmente difícil. E também é preciso dizer que na França há realmente uma islamofobia. Ela é muito forte. Muito forte. Não estou respondendo de forma muito precisa, pois há muitos elementos. Mas é uma questão histórica, cultural, política, social, econômica. O argumento econômico é retomado. Dizem que o Estado francês nunca ganhou nada com isso. Mas posso citar os bancos, os seguros, as indústrias que tiraram proveito. Mas é muito difícil na França.

F. Rios. Gostaria que você falasse um pouco sobre sua crítica radical ao feminismo europeu, burguês, e também do seu contraponto, o feminismo decolonial, anticolonial. E também que tratasse do feminismo interseccional.

F. Vergès. O feminismo europeu é uma ideologia que não se descolonizou. Nunca. É a ideologia mais protegida, que mais se protegeu. Ao dizer que "somos vítimas dos homens", então isso quer dizer que "somos tão vítimas quanto os negros, os colonizados". Ou seja, "a dominação masculina é mais

forte do que tudo". E isso é realmente a ideologia mais branca, se posso dizer assim. Pois ela é a mais convicta da sua missão civilizatória e da sua justiça, da sua justeza. A mais convicta. Enquanto outras... foram atacadas. Como o comunismo, o trotskismo, o socialismo. As filosofias se questionaram. Mas o feminismo ainda é a fortaleza do colonialismo europeu. E quando eu digo... Se você observa a questão da escravidão vai ver que não é a mesma coisa. Por exemplo, eu digo que as mulheres na França não tinham direitos. Não tinham direito de se divorciar, de entrar na universidade, de serem advogadas, médicas, até muito tarde. Elas não tinham o direito de votar até 1945. Mas tinham o direito, desde o século XV, que era o de possuir seres humanos. Elas podiam ser donas de fazendas escravagistas e de escravos. E era a cor que dava esse direito a elas, não o gênero delas. Pois, como mulheres, elas não tinham nenhum direito. Mas, como brancas, elas tinham esse direito. Então, toda a história dos direitos deve ser revista, reescrita. Isso é uma coisa. E também é um feminismo que mais adotou a missão civilizatória. Mais adotou... Pois encontrei relatos de feministas francesas, que eram ícones, grandes feministas francesas muito famosas, dizendo que as mulheres seriam as melhores colonizadoras pois sabiam o que é estar numa posição de dominadas, então seriam melhores colonizadoras... Então, há uma ideia profunda de que o feminismo é a ideologia que vai civilizar o mundo e oferece mais do que as outras ideologias. É o feminismo que vai civilizar o mundo da melhor forma. Então é muito claro.

Vemos muito isso com as mulheres muçulmanas. É preciso tirar o véu delas, ainda hoje, para civilizá-las... Até os anos 1980, havia um foco total sobre as excisões na África, sem levar em conta que as mulheres africanas lutavam contra as excisões. Então é sempre... E mesmo na questão do feminicídio,

por exemplo, quando há violência contra as mulheres, há uma análise que diz que os homens são carrascos e as mulheres são vítimas, então é preciso prender os homens. A questão da abolição das prisões não é levada em conta na França. É mínima. Então, o patriarcado seria o mesmo em todos os lugares, os homens seriam iguais em todo lugar. Os homens seriam terríveis em todo lugar... Por exemplo, eu dizia que se pode ser um patriarca em casa, um tirano, se for negro, se for árabe. Você é um tirano com sua mulher, sua filha. Mas quando sair, você é um homem negro, ou um homem árabe. Não é mais um patriarca. Você vai estar abaixo. Então, o patriarcado era racializado. A maternidade foi racializada. A intervenção do Estado no que é ser "uma boa mãe", o que é ser "um bom pai", a negação de formar uma família ao ser negro, já que a escravidão proibia os negros de formar uma família, com a lei negra, isso tudo... Pois, mesmo nos anos 1960, 1970, ainda havia isso, e até hoje o Estado se dá o direito de intervir nas famílias não brancas, em nome do que seria uma "boa família", do que seria um "bom pai", uma "boa mãe", pois eles não saberiam educar direito as crianças.

O livro anterior que eu escrevi, chamado *Le Ventre des femmes, race, capital, feminisme*, foi sobre os milhares de abortos que aconteceram na Ilha de Reunião em 1970, 1971, isto é, no momento em que, na França, havia grandes movimentos para a liberação do aborto e da contracepção. Então foi tarde, após maio de 1968 na França etc. Foi feito por médicos brancos, homens que foram à Ilha de Reunião, pois as mulheres negras não podiam ter filhos. Então, eu disse que o Estado dizia quem tinha o direito de ter filhos, as mulheres brancas, e quem não podia ter filhos, as mulheres negras. Claro que a contracepção e o aborto eram proibidos às mulheres brancas, mas havia alocações familiares, creches, licenças-maternidade, e as

mulheres negras não podiam ter filhos. E eu disse que havia aí uma... Então, quando as feministas francesas lutaram pelo direito universal do aborto e da contracepção, não levaram em conta que, de fato, não havia igualdade das mulheres. Havia mulheres que eram forçadas a terem filhos, sob a escravidão, pelo estupro constante das mulheres negras para terem filhos. E depois, o Ocidente achou que havia crianças demais após a guerra e, de repente, as mulheres do sul, Porto Rico, mulheres negras dos EUA e das antigas colônias francesas não podiam mais ter filhos. E era preciso impedi-las. Então, para mim, essa história que as feministas europeias contam é falsa. É só para elas, não para as mulheres. E algumas feministas francesas apoiaram a luta do povo argelino, mas, da mesma forma, quiseram que as argelinas se liberassem como elas. Só que as argelinas disseram que era o país delas que queriam liberar, e elas eram feministas, mas também anticolonialistas e a favor do socialismo. Na época eram a favor do socialismo. E as feministas francesas se recusaram. Não era possível. E ficou essa ideia de que as mulheres tinham perdido. Tudo era visto a partir de um lugarzinho no mundo que é a Europa do Oeste e, a partir desse lugarzinho, seria universal.

Para mim... Durante anos eu não me defini como feminista, pois achava isso burguês demais. Mas também escrevi esse livro pois, a partir de 2010, todo mundo era feminista. Hilary Clinton era feminista, Condoleezza Rice era feminista, Melinda Gates era feminista, as mulheres de extrema-direita eram feministas. Todo mundo era feminista. E eu disse que era preciso recuperar o termo feminista e dizer que houve feministas... Vocês têm as suas. Mas há feministas de luta, de liberação, e de liberação da sociedade toda, não só das mulheres, mas da sociedade toda. Então, para mim, o feminismo decolonial é mais do que um feminismo. É um feminismo an-

tirracista, anticapitalista e anti-imperialista. Por isso, anti-patriarcal, necessariamente. E ele visa a liberação da sociedade toda e não só das mulheres. Mas ele parte das mulheres mais oprimidas, as mulheres negras, e diz que quando elas forem livres, todas as mulheres o serão também. Então é preciso começar com as mais oprimidas, as mais esmagadas, ouvir o que elas dizem com respeito e, se elas dizem algo, é isso que deve ser apoiado e não outras coisas que não são necessárias. É isso.

E, para mim, o decolonial se inclui nessa etapa da decolonização atual, que é aquilo com o que nossos antepassados sonharam, isto é, a descolonização das instituições, do conhecimento, das epistemologias, das filosofias... para se poder sonhar com um mundo justo, um mundo com justiça e igualdade que nunca existiu, que realmente vise derrubar o capitalismo racial que está devastando a Terra. O povo e a Terra. Então, o feminismo decolonial se insere nessa luta e é por isso que eu disse me interessar muito pelo que acontece na América do Sul, pois há uma ligação que se faz entre luta contra o feminicídio, luta pelos direitos dos povos autóctones, dos povos indígenas, luta contra o neoliberalismo, luta contra o racismo, contra o assassinato de jovens na rua e na prisão. Então está tudo ligado. É até mais do que interseccional, vai além disso, é ainda mais profundo que isso. É multidimensional. Pega-se algo, puxa-se o fio e vê-se que há isso, aquilo, vê-se que estamos presos nessa rede de opressão e de desigualdade e é essa rede que deve ser desfeita. Se eu só fizer isso, só olhar para isso, esqueço de tudo aquilo e tudo continua. Não posso ser livre se os povos autóctones não são livres. Não posso ser livre se os homossexuais são esmagados, se os trans são assassinados, se trabalhadores e trabalhadoras do sexo são considerados pessoas descartáveis. Não se pode segmentar. Então vai mais

além da interseccionalidade, nesse sentido. É realmente o objetivo de colocar as coisas no lugar onde, há séculos, ocorre devastação e destruição.

F. Rios. A partir do contexto da pandemia de COVID, você aborda, em seu livro, a questão das trabalhadoras informais, que estão na base do capitalismo e que abrem as cidades. Gostaria que você falasse um pouco da situação dessas pessoas que não podem fazer *home office*, que têm que trabalhar no cotidiano no contexto da Covid.

F. Vergès. Isso é muito importante. É uma questão muito importante para mim. Essas trabalhadoras e esses trabalhadores são... A sociedade se apoia neles. Ela só pode funcionar porque há esse trabalho, que é escondido, que é invisível. A estrutura está toda baseada nisso. No trabalho das empregadas domésticas que vão trabalhar todo dia, vão limpar, vão cuidar das crianças, vão cuidar dos idosos, que lavam, que limpam o mundo. E os homens racializados também participam desse trabalho. Sem esse trabalho, a sociedade não funciona. É realmente com essas pessoas que são muito exploradas, num trabalho mal pago, e mal qualificado. Então, o que a pandemia mostrou sobre esses empregos essenciais, mais do que nunca, é que a sociedade se apoia neles, no trabalho cotidiano deles, invisível, que se tornou invisível. As empregadas domésticas que acordam cedo e terminam tarde da noite. E todos os escritórios, universidades, escolas, teatros, cinemas, hospitais, tudo é limpo por elas, ou por alguns homens mas, sobretudo, por elas. Depois, há outro grupo que cuida das famílias burguesas. Então, há duas economias. Uma economia da exaustão. Essas pessoas estão exaustas. Em geral, elas passam muitas horas nos transportes, elas não têm tempo de comer, elas trabalham e têm muito... Eu trabalho com empregadas domésticas e vejo,

elas logo revelam problemas das articulações, dos punhos, dos joelhos, aos 50 anos estão cansadas. Então há uma economia da exaustão desses corpos, com, como sabem, uma taxa de mortalidade elevada, mais jovem do que a dos brancos. Esses homens e mulheres morrem mais jovens. Então há essa vulnerabilidade a uma morte prematura, a uma morte que não acontece em sua cama, de velhice. Morre-se cada vez mais jovem, sempre. E por motivos de mau estado de saúde: hipertensão, diabetes, excesso de peso, que não são doenças pessoais, são doenças sociais, criadas pelo sistema do capitalismo racial. Então, essas pessoas são expostas pois precisam ir trabalhar, e se perderem o trabalho não vão poder pagar a comida, são pessoas sobre as quais repousa o funcionamento da sociedade, são pessoas racializadas, não brancas, em todo lugar. Até na Tailândia, em todo lugar. No mundo todo. Há inúmeras mulheres, pois com o neoliberalismo as mulheres burguesas vão trabalhar ou então precisam ir fazer yoga. E enquanto fazem ioga precisam de alguém para cuidar da casa. São caixas, faxineiras em hospitais, trabalhadoras em creches, que cuidam de idosos, isso tudo, mulheres que trabalham em fábricas, que trabalham como empacotadoras na Amazon para o comércio on-line que explodiu durante a pandemia. Então, tudo repousa nelas. E fazer essa fundação aparecer é muito importante. Senão, olha-se por cima e o confinamento, no fim das contas, foi para os ricos, para os burgueses. E as pessoas que podiam ficar em casa diziam que era difícil, mas no fim das contas começaram a estudar sânscrito, fazer meditação, ficar com os filhos. Enquanto as outras pessoas eram obrigadas a continuar a trabalhar em situações de estresse, muito intenso. Então, o racismo não é só a discriminação material, também é o conjunto de questões mentais, como estresse, preocupação, "meu marido está desempregado", "as crianças não vão à escola, vão

perder o ano, pois não terão professores particulares". E essa exaustão, pois são pessoas que não podem ir fazer ioga, meditação, são obrigadas a voltar ao trabalho. Então, a pandemia salientou isso. Essa vulnerabilidade a uma morte prematura, a uma exaustão constante.

E, enquanto isso, como eu escrevi num artigo, há dois planos: esse corpo exaurido e o corpo com bom desempenho, neoliberal, do *trader*, que trabalha até 3 horas da manhã, que trabalha à noite com a Bolsa de Nova York, de Tóquio. É o bom desempenho. E ele vai correr às 5h da manhã, volta para casa e vai comer torrada com abacate, pois é muito bom para a saúde e, enquanto isso, há esse corpo saudável, branco, burguês, em geral, masculino, e há o corpo exaurido, que sofre, e permite, como um corpo fantasma por trás, pois é invisível, que o corpo da frente seja forte e por trás haja o corpo exaurido, cansado, que vemos. Não sei se veem isso no Brasil, mas na França é claro. Ao pegar o metrô de manhã cedinho, vê-se muitas dessas mulheres que se sentam e dormem imediatamente de tão cansadas, e à noite também. E são mulheres negras, magrebinas. Então, é uma economia que é baseada na vulnerabilização de pessoas não brancas. Foi isso que a pandemia mostrou de forma muito clara. Muito clara mesmo. E a última coisa é que, como vocês sabem, foi nas comunidades não brancas, negras, que houve mais mortes. Nos EUA, no Brasil, na França também. Foi na região do departamento 93, o mais pobre e mais racializado na França, que houve mais mortes. E atualmente, na Guiana e em Mayotte, que são colônias francesas, foi onde houve mais mortes por causa do COVID. Pois há outras doenças, que são doenças causadas pelo racismo e pela pobreza. Diabete, hipertensão, excesso de peso etc. É preciso olhar para a saúde, as fraquezas da saúde, como uma das consequências do racismo.

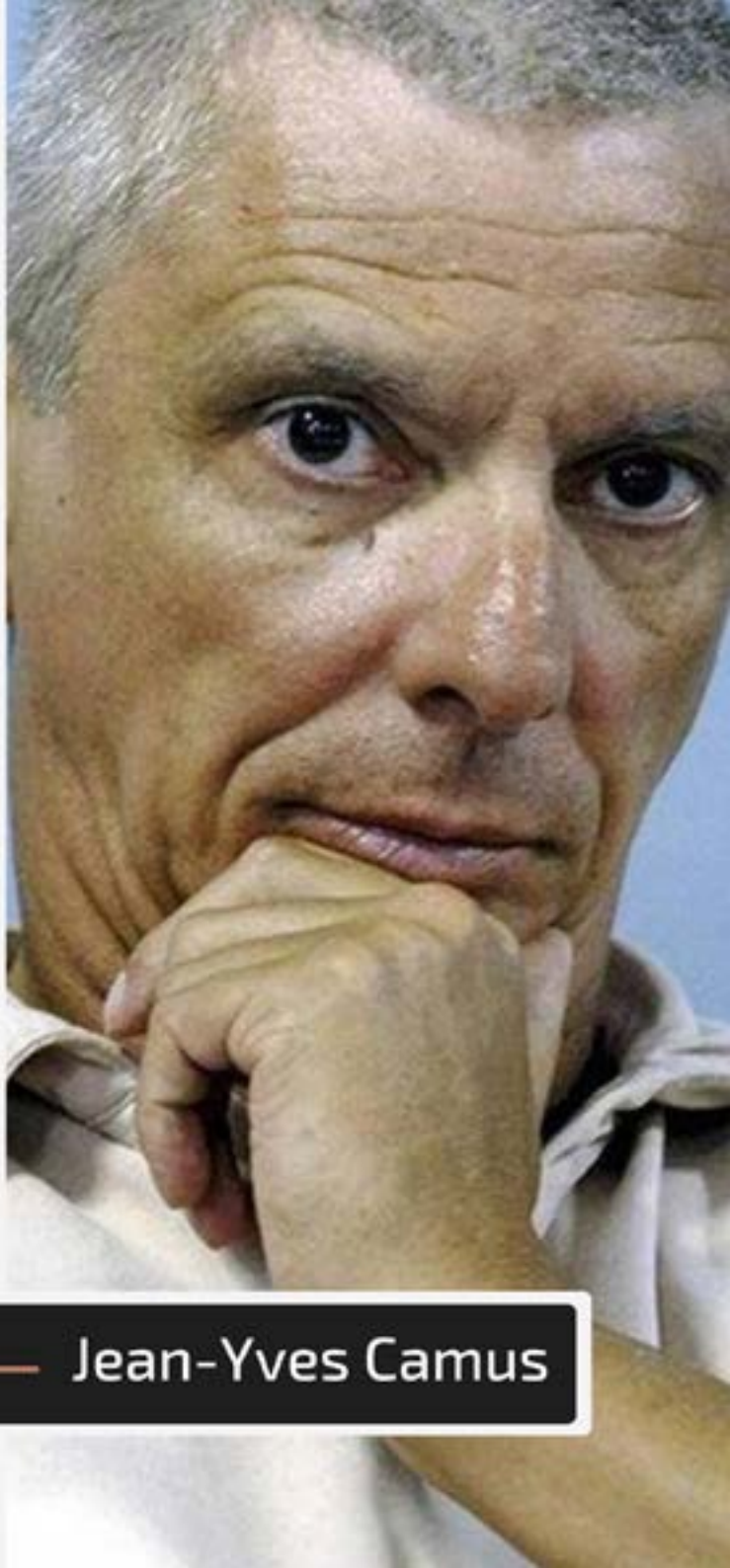
F. Rios. Nessa última pergunta, queria saber como você viu o processo todo dos protestos em torno de George Floyd nos EUA, que alcançou a Europa, a França, chegando em diversas cidades francesas.

F. Vergès. Primeiro, é realmente formidável o que está acontecendo. É extraordinário. Mas é verdade que é preciso se lembrar de que nos dois anos que antecederam houve muitos movimentos no Chile, na Argentina, no Brasil, nos EUA, na França, com os Coletes Amarelos. Houve muitos movimentos. E grandes mobilizações contra o feminicídio. Então, há dois anos temos muita mobilização. Manifestações com um milhão de pessoas na Argentina, em Buenos Aires, em Santiago do Chile, na França. Depois houve a pandemia e a morte de George Floyd. Durante a pandemia houve tudo o que acabamos de dizer, que expõe realmente, claramente, o racismo de Estado. E gostaria de dizer também que, na França, foi na Martinica, uma pós-colônia francesa, que as primeiras estátuas caíram. Não foi na Inglaterra, dia 6 de junho, foi na Martinica, dia 22 de maio. Esse dia é importante, pois em 1848 os próprios escravos souberam na Martinica que a escravidão tinha sido abolida na França e se liberaram sozinhos. Eles não esperaram e saíram. Então, é uma data muito importante. E nesse dia eles derrubaram duas estátuas de Victor Schoelcher. Duas jovens foram para frente da câmera e reivindicaram esse gesto, explicando o motivo. Duas negras, muito jovens. E eu achei isso formidável. Pois o que me interessou é que não se derrubou um escravagista, não foi um colonialista, uma figura terrível, foi um republicano, aquele que assinou o decreto da abolição da escravidão na França. E achei isso importante, em relação ao que você disse, Flávia, pois mostrou que não foram apenas escravagistas "cruéis" e colonialistas "cruéis", mas ainda hoje... Schoelcher era um republicano. Pois a colonialidade republi-

cana é o inimigo, ainda hoje, e é a continuação da escravidão e do colonialismo. Então, na Inglaterra, foi Colston que caiu em Bristol. Mas ele era um escravagista, a favor do comércio escravo, e na Martinica foi um ícone republicano derrubado. E eu achei isso muito importante. Pois essas jovens pertencem a um grupo que luta contra o clordecona. É um pesticida que foi proibido na França e continuou a ser autorizado em Guadalupe e na Martinica. E hoje, na Martinica, a taxa de mortalidade infantil é três vezes maior do que em qualquer região da França. A taxa de câncer de próstata é a mais alta do mundo, por causa das consequências desse pesticida, que poluiu a terra e os habitantes por três gerações. Tudo o que cresce lá é poluído. As bananas, os legumes, tudo o que há nos rios, o que se pesca. Então, elas fizeram a ligação entre escravidão, colonialismo e, hoje, a poluição criada pelo capitalismo. E a Martinica é mantida por descendentes de escravagistas. A família mais poderosa economicamente, que é uma das quarenta fortunas da França, é descendente de escravagistas. Então, elas fizeram a ligação entre tudo isso. Foi isso que me interessou muito. E o interessante é que na França isso não foi muito divulgado. O divulgado foi o que se passou na Inglaterra. E mesmo se o que aconteceu na Inglaterra foi formidável, achei que isso também significava algo, que era preciso acontecer na Inglaterra para ser interessante, mas o ocorrido na Martinica, feito por jovens negras num território francês, não tinha força.

Então, quais são as ações que se tornam importantes? E as ações na Inglaterra, ou nos EUA com *Black Live Matters,* foram mais importantes do que o que houve na Martinica. Então, para mim, decolonial também é desfazer isso, esse fascínio que se pode ter, pois acontece na Inglaterra, nos EUA, sem olhar para o que acontece em seu país. Acho que os movimentos na França são, sobretudo, contra a violência policial, atual-

mente. Há muitos movimentos contra a violência policial. A dificuldade é realmente fazer um movimento antirracista político, de antirracismo político. O que nós chamamos de "antirracismo político", isto é, não é só a condenação do fato, mas a luta contra o racismo estrutural. Acho que isso está se delineando, está sendo preparado. Mas os franceses são bons para se redimir, são fortes em dividir, são fortes em dividir... Mas há muitas coisas, muito mais livros, mais obras, muito mais discussões, muito mais debates. As coisas estão mudando.



Jean-Yves Camus

Assista à entrevista

A entrevista com Jean-Yves Camus foi realizada por André Magnelli em agosto de 2020, como parte do quarto encontro do *Ciclo de Humanidades 2020*: "Em busca do conservadorismo perdido?".

Jean-Yves Camus é pesquisador e diretor do *Observatoire des radicalités politiques* (ORAP) da *Fondation Jean Jaurès*, sendo especializado no estudo de movimentos de direita radical e extrema-direita na Europa. O *Observatório das radicalidades políticas* desenha uma cartografia dinâmica dos movimentos extremistas em suas dimensões eleitoral, ideológica e ativista, colocando os acontecimentos recentes em seu contexto de longo prazo. Camus é autor, dentre outros, de: com René Monzat, *Les droites nationales et radicales en France: répertoire critique* (Presses Universitaires de Lyon, 1992); *Le Front national, histoire et analyse* (Olivier Laurens, 1996); e, com Nicolas Lebourg, *Les Droites extrêmes en Europe* (Le Seuil, 2015).

No contexto político contemporâneo, torna-se evidente a necessidade de entendermos a natureza e a ascensão dos movimentos de extrema-direita no mundo. A entrevista começa tratando da importância de uma investigação aprofundada sobre as radicalidades políticas nas democracias contemporâneas. Camus discorre sobre como as investigações sobre a extrema-direita estão atrasadas na França, pois existe, segundo ele, um consenso equivocado de que se trata apenas de um fenômeno transitório associado a votos de protesto. Passamos, em seguida, à própria definição do que é a "nebulosa da extrema-direita", deixando claro, de partida, o quão limitada é a sua compreensão como uma "direita da direita". Ao analisar como a "extrema-direita" compõe temas de esquerda e de direita, ele mostra como essa última se relaciona com um populismo "contra o sistema", que representa a ideia de uma luta do povo contra as elites. Além disso, esclarece como as

extremas-direitas eventualmente assumem posições "libertárias", de "crítica do Estado", o que ocorreu por vários cantos no contexto do combate à pandemia.

Após isso, refletimos sobre os limites da atual compreensão da "direitização do mundo" por meio de analogias com os movimentos fascista e nazista dos anos 1930-1940, pois há diferenças consideráveis que não permitem tal confusão. Isso nos conduz, também, a uma breve análise de Camus sobre as diferenças entre a direita radical brasileira e a europeia, sobretudo no tocante a dois aspectos: o religioso e o militar.

Por fim, terminamos com uma pergunta provocativa: diante da crise da globalização, as "extremas-direitas" ou "direitas radicais" podem morrer ou terão vida longa?

A.M.

Entre populismo e extrema direita: rumo à radicalização do mundo?

André Magnelli [A.M.] Você é um dos principais especialistas da França em direita e extrema-direita europeia e também o fundador do *Observatoire des radicalités politiques*, ORAP, na *Fondation Jean-Jaurès*. Pode nos falar da importância da pesquisa sobre as radicalidades políticas no contexto da democracia contemporânea?

Jean-Yves Camus [J.-Y.C.] Na França, a pesquisa científica sobre as radicalidades políticas é, na verdade, muito fraca. Ao contrário de países como a Alemanha, que, por motivos históricos evidentes, tem um grande interesse na pesquisa acadêmica tanto sobre o passado quanto sobre o presente nesses fenômenos políticos, principalmente das direitas radicais, mas também das esquerdas radicais. A França está meio atrasada e, na verdade, só avançamos num assunto, que é o culto do islã radical. Ele é muito difundido e há uma escola francesa sobre esse assunto, ou melhor, escolas francesas. Penso em nomes como Farhad Khosrokhavar, Gilles Kepel, Hugo Micheron e muitos outros universitários que publicaram trabalhos sobre o assunto. Sobre o islã radical estamos bastante afinados. Em compensação, em minha opinião, temos vários problemas que impedem que a pesquisa universitária sobre a esquerda e a direita radicais estejam num bom nível.

Sobre a direita, que é meu campo de estudo, fomos prisioneiros durante muito tempo de um tropismo tipicamente francês, que consistia em dizer que, como a França foi poupada, nos anos 1920 e 1930, da emergência de um fascismo forte e de um equivalente francês do nazismo, não teríamos motivo para fazer isso. Principalmente em decorrência da ideologia dos direitos humanos e dos esquemas republicanos solidamente criados e compartilhados pela imensa maioria da população, teríamos uma espécie de imunidade a esses fenômenos; afinal, o regime de Vichy só teria tido poder nos veículos alemães e não um domínio real da população, tudo isso teria sido desfeito em 1945 e, desde então, com exceção de pequenos levantes esporádicos como o movimento poujadista de meados dos anos 1950, a extrema-direita só teria uma pequena existência para ser estudada de modo profundo para entender a situação presente.

Lembre-se de quando Zeev Sternhell, que faleceu recentemente, lançou, nos anos 1970, início dos anos 1980, a famosa controvérsia sobre o fascismo francês, ele foi vilipendiado, certamente devido a certos exageros que havia em seus textos, mas também porque houve certa dose de má fé. Eu me lembro de que, no início dos anos 1980, quando era estudante de ciências políticas, eu ouvi excelentes professores, entre os quais alguns recuaram em seus julgamentos, nos explicando que o *Front National*, que, com Jean-Marie Le Pen, começava a ser conhecido na cena política por volta de 1982, 1983, não era digno de interesse e que só era um grupo dissidente como outro qualquer e ia desaparecer. A direita, na universidade francesa nos anos 1980, era a direita liberal, encarnada pelo presidente Giscard d'Estaing que estava terminando seu mandato; havia a direita gaullista, é claro, algumas outras formações mais ou

menos conservadoras, mas a extrema-direita era algo de que teríamos nos livrado.

Evidentemente, a emergência eleitoral do *Front National* começou a modificar isso tudo e, em 1989, na Fundação Nacional de Ciências Políticas, sob a direção de Pascal Perrineau e Nonna Mayer, uma série de pesquisas foi iniciada que ainda continuam e devem ser publicadas numa obra científica com um conteúdo satisfatório, e até mais do que isso, permitindo ver a questão por todos os ângulos. A pesquisa sobre o *Front National* interessa, mas com flutuações que são muito interessantes de serem vistas, pois há o interesse no *Rassemblement National* (que é o atual nome do partido), antes e depois das eleições. No período entre as duas votações, há uma tendência a esquecer um pouco isso. A razão é principalmente psicológica. Considera-se o *Front National* como um partido diferente dos outros. A maioria da população francesa, e todas as pesquisas de opinião mostram isso, não quer que esse partido chegue ao poder, e ele é considerado como um perigo. E um perigo se exprime, naturalmente, muito mais antes de uma eleição. Teme-se que o *Rassemblement National*, que Marine Le Pen, tenha um resultado maior do que o anterior. Teme-se que ela chegue ao poder. Já é um tema que começa a emergir, pois as próximas eleições presidenciais serão em 2022, e começa a surgir certo número de artigos sobre Marine Le Pen poder ganhar em 2022. E na noite das eleições... Isso tudo vai crescendo até o dia das eleições. Nessa noite, percebe-se que a candidata do *Rassemblement National* ou o partido têm um resultado superior à vez anterior e esse resultado é realmente considerável. Lembro que foram 33% na eleição presidencial de 2017, mas o poder ainda não está ao alcance das mãos e, com certo alívio... E eu insisto, isso tudo é puramente psicológico. Já na noite da eleição, quando a derrota do *Rassemblement National*

é anunciada, volta-se ao normal, isto é, ao suposto normal, ao fato de que o fenômeno do *Rassemblement National* seria algo puramente protestador, puramente transitório e, um dia, por um mistério qualquer, conseguiremos nos livrar disso. Mas quando um movimento está na cena política há mais de 45 anos, reúne mais de 10% dos votos, mais de 15% dos votos, mais de 20% dos votos, em praticamente todo tipo de eleição há mais de 20 anos, não pode ser um fenômeno transitório. Então, acho que houve uma recomposição de grande profundidade das direitas francesas, que é um fenômeno que já vem desde os anos 1990, e temos agora uma direita liberal, uma direita conservadora e uma direita radical, encarnada pelo *Rassemblement National*. É a teoria de René Rémond sobre as três direitas e a filiação delas que está sendo questionada. E é preciso analisar o espectro político das direitas francesas em função do aparecimento de um novo ator.

A.M. Depois de falar do contexto da emergência da problemática da extrema-direita, podemos passar um pouco à história da extrema-direita. No livro *Les Droites extrêmes en Europe*, você e Nicolas Lebourg analisam a extrema-direita das origens até os dias atuais. Fica claro que ela forma uma verdadeira nebulosa, muito complexa, mutante e adaptável. Vocês mostraram que definir a extrema-direita como "a direita da direita" é totalmente insuficiente. Pode nos falar um pouco sobre o que são as extremas-direitas e, se possível, nos dar uma breve visão da forma como surgiram e da variação delas no espaço-tempo?

J.-Y.C. Realmente, nós escrevemos que considerar a direita radical como simplesmente o que está à direita das direitas do governo, liberais e conservadoras, é insuficiente, pois, ao ver o programa do *Rassemblement National*, vemos que alguns

cavalos de batalha das direitas clássicas estão lá, como as questões da identidade e da segurança, mas outros não estão. Por exemplo, temos uma direita liberal e conservadora na França que é profundamente e, há muito tempo, a favor da União Europeia, favorável a que a França faça parte da UE e que a UE se reforce. E o *Rassemblement National* segue uma linha totalmente diferente. Temos na França liberais clássicos que são partidários de uma fraca intervenção do Estado na economia, não um Estado Mínimo, não são libertários, que pensam que a economia de mercado funciona bem sem o Estado intervir em seus mecanismos. Ao contrário, o *Rassemblement National*, com Marine Le Pen, sobretudo, tem posições que são bastante estatistas, intervencionistas, chegando a pensar que as nacionalizações temporárias seriam algo bom quando uma empresa é comprada por um fundo especulador ou um comprador que quer um plano social em massa ou deslocalizado.

Então, há diferenças que são essenciais. E mesmo nas questões de identidade francesa, há divergências que são muito importantes. Não faz muito tempo, o *Rassemblement National* tinha como resposta ao fenômeno migratório uma inversão de fluxos migratórios. O fato de que os estrangeiros residentes na França, regulares ou não, deviam voltar para seus países de origem. A opinião majoritária à direita, tanto dos republicanos quanto dos centristas, liberais, é que toda pessoa de origem estrangeira, de nacionalidade estrangeira residente na França, que reside de forma legalizada e que deseja se assimilar à nação francesa, deve poder fazer isso. É uma concepção aberta, ao contrário da concepção fechada do lado do *Rassemblement National*. Então, o *Rassemblement National* não é só formado por pessoas que seriam muito à direita. Ao vermos as pesquisas de opinião, realmente vemos que eles são mais favoráveis do que outros a opções mais securitá-

rias em questões de luta contra o crime, a criminalidade, que são mais pessimistas – e isso é muito importante – do que os outros franceses quanto ao Estado da França e seu futuro, mas nas questões identitárias e de segurança, as respostas são exatamente as mesmas.

E há outro elemento fundamental: o populismo. É o populismo, pois a ideia central do *Rassemblement National* é o povo contra as elites. O povo definido como entidade homogênea, que seria naturalmente bom, virtuoso, que teria naturalmente a consciência do que é bom para a nação e que seria, de certa forma, continuamente traído pelas "elites", tanto as elites políticas, como as intelectuais, as econômicas, as elites midiáticas. Esse é um tema que vem muito à tona. De forma totalmente pensada, as elites trairiam o interesse nacional e o interesse popular, pois, por um lado, estariam nas mãos do *lobby* transnacional ou supranacional, e, por outro, teria o objetivo de dissolver a nação francesa tanto no conglomerado da UE quanto, em particular, em uma espécie de governo mundial dirigido segundo os interesses das "finanças", que é um termo muito usado no vocabulário do *Rassemblement National*. Então, nessa questão do populismo, há posições muito divergentes. O *Rassemblement National* se afirma como um partido antissistema, contra a direita e a esquerda que alternaram no poder na França desde 1981. Eles não pensam, e não dizem, que quando a direita esteve no poder – tanto a direita liberal quanto a direita um pouco mais severa sobre alguns assuntos, a do Sarkozy – fez melhor do que a esquerda. Eles acham até que em alguns assuntos a direita foi mais perniciosa do que a esquerda, pois anunciou aos seus eleitores medidas sobre a imigração que não cumpriram depois, quando assumiram o governo.

Então, essa oposição em relação à direita e à esquerda faz do *Rassemblement National* um ator único, que tem uma concepção do povo diferente daquelas dos outros partidos políticos. Pois os outros partidos políticos clássicos, inclusive os de direita, não pensam que o povo seja uma espécie de conglomerado abstrato. O *Rassemblement National* considera que, no fundo, não há interesse categorial, não há divisão ideológica, só existe *o povo*. É uma nova forma de luta de classes, essa luta do povo em geral, contra essa pequena casta das elites.

Outro fenômeno particularmente importante é que o *Rassemblement National* conseguiu captar hoje certo número de temas que foram defendidos ao mesmo tempo pela direita e pela esquerda, há duas ou três décadas. É um partido que conseguiu se servir em todo lugar e reformular certo número de ideias que nem estavam no programa inicial de Jean-Marie Le Pen. Vou dar alguns exemplos. Há algo muito interessante acontecendo neste momento. É a maneira como o *Rassemblement National*, que é visto pela imensa maioria das pessoas como um partido autoritário, que se estivesse no poder seria um Estado de força, quase ditatorial, alguns pensam. Contudo, o *Rassemblement National*, como vimos na crise sanitária, é o campeão das liberdades individuais. Ele já tinha mostrado várias vezes, sobretudo quando se tratou, no Parlamento Europeu, de falar contra o sistema de vigilância a níveis, contra o registro obrigatório de passageiros aéreos num arquivo único, para que se tenha suas coordenadas; e, durante a crise sanitária, vimos Marine Le Pen ao mesmo tempo exigindo que o Estado tomasse medidas fortes para proteger os cidadãos contra a pandemia e se rebelando contra a aplicação de medidas que permitem localizar os doentes e, partindo disso, encontrem com quem tinham tido contato, prevenindo a difusão da pandemia. Isso tudo em nome de uma crítica do

Estado que, segundo o *Rassemblement National*, seria cada vez mais liberticida e iria vasculhar cada vez mais a vida dos cidadãos para controlar não somente seus movimentos, como também, nas aplicações mencionadas, os seus próprios pensamentos. Deve-se saber que o *Rassemblement National* faz uma campanha ativa para que todas as leis memoriais e as leis que punem, na França, certo número de formas de expressões racistas, antissemitas etc., sejam diminuídas. Esses temas são de esquerda. São temas que, originalmente, no período pós-1968, eram defendidos por uma parte da esquerda, inclusive por uma parte da esquerda radical, em nome da liberdade absoluta de expressão e em nome da realização do indivíduo diante do controle de um Estado que era julgado, na época gaullista, securitário demais, sufocante demais. Então, vemos bem que o *Rassemblement National* se afastou desses fundamentos originais e soube espalhar isso por todo lugar.

Outra coisa interessante, em minha opinião, a respeito desse partido, é que ele assume, comparado à direita clássica, à direita conservadora clássica, uma enorme ambiguidade quanto à definição da nação francesa. Vou explicar. Marine Le Pen diz, oficialmente, que se pode pertencer à nação francesa seja qual for sua origem, seja qual for sua cor de pele e seja qual for sua religião. A assimilação permitiria entrar na nação francesa. Mas, ao mesmo tempo, não tenho certeza de que o discurso da direção do partido seja entendido da mesma forma na base. Se assistimos a comícios, se falamos com certo número de simpatizantes, vemos que eles têm claramente, num plano de fundo ideológico, a ideia de que o substrato étnico e religioso da população francesa está mudando. A teoria da Grande Substituição, elaborada na França por um escritor francês, Renaud Camus, está, aos poucos, entrando nas mentes, mesmo se não é a teoria oficialmente adotada pelo *Ras-*

semblement National. A ideia de certos militantes com quem tive a oportunidade de falar é que se deve parar com a imigração de forma absoluta, fechar totalmente as fronteiras e, se possível, deve-se tentar instaurar mecanismos de repatriação, forçar pessoas de origem estrangeira com, por exemplo, o que chamam de "remigração". É mais um termo defendido pelo movimento identitário de Renaud Camus que diz que, se continuar assim, a população francesa não terá mais a mesma estrutura em 10 anos que teve em milênios e, por isso, não adianta só fechar, mas também fazê-los partir. Portanto, há uma ambiguidade terrível, que também existe entre os partidários de Marion Maréchal que, oficialmente, não tem mais responsabilidades no *Rassemblement National* e tem uma linha diferente da tia. Todavia, essa não é a concepção da França que as direitas conservadoras e liberais tradicionalmente tiveram. No fundo, a concepção do povo que se vê na Marine Le Pen é muito parecida com a defendida por Donald Trump, uma forma de etnonacionalismo, *etnonacionalismo do enclausuramento*. Tudo o que vem do exterior, não só a imigração, tudo o que é supranacional, inclusive as organizações supranacionais do tipo OTAN, ONU, é visto como um perigo para a França, para a identidade francesa, é um perigo e deve ser expulso ou eliminado.

A.M. No debate público, é muito normal pensar no fenômeno político por analogia. Você falou da ideologia do *Rassemblement National* (ou *Front National*). Há um grande movimento de "direitização" do mundo. Como entender a atual direitização? Seria justo pensar por analogia numa volta aos anos 1930 ou, diferentemente disso, estamos em face a outro cenário que o da ascensão do fascismo ou do nazismo?

J.-Y.C. Realmente, há uma direitização do mundo ou, pelo menos, um vento real, que podemos medir não só pelos resul-

tados eleitorais, de direitização, que vem após uma era entre 1945 e os anos 1980, 1990, em que se pensava que o progressismo era definitivamente o movimento ideológico que tinha ganhado a adesão geral. Havia a sensação de que a história do mundo estava inscrita numa marcha contínua para o progresso, a abertura, o crescimento, mas é o movimento inverso que se manifesta atualmente. Todavia, acho que estaríamos errados em comparar a atualidade com o período dos anos 1920-1940. Por vários motivos.

O primeiro é que o fascismo e o nacional-socialismo ainda são, em minha opinião, produtos da imensa conflagração militar de 1914-1918. A geração que chega ao poder, não só na Itália e na Alemanha, mas também em todos os outros países onde as formas de fascismo conquistaram o Estado, é a geração que chamamos de "geração do fronte". É a que teve a experiência da guerra, da transformação do homem pela guerra, e que, ao voltar à vida civil, pensa que não dá para continuar o mundo como era antes. A guerra de 1914-1918 é, ao mesmo tempo, uma imensa modificação do mapa da Europa. Neste ano recordou-se o centenário do tratado de Trianon que reduziu a Hungria em 2/3 do território anterior. É preciso lembrar que, em 2018, se comemorou o centenário da Grande Romênia, que, por um movimento concomitante, surgiu de um tratado assinado no fim da Primeira Guerra Mundial e, ao contrário, ampliou muito o Reino da Romênia. Então, há verdadeiramente, depois de 1914-1918, uma mudança geográfica, com Estados que surgem e outros que desaparecem, uma mudança cultural, com a emergência de uma geração forjada por camaradagens do fronte que exige novidades, que tem a sensação de que a democracia nas circunstâncias da guerra foi meio afastada. Foi também o que permitiu formatar o espírito combatente, dirigindo-o à vitória, mobilizando as ener-

gias nacionais. Há esse fenômeno da irrupção da democracia de massa, ou seja, a guerra produz uma grande mistura de populações, produz uma mudança radical das mentalidades e faz as massas entrarem no universo político, as faz se interessarem pela política, o sufrágio universal cresce, se amplia... O fascismo e o nazismo são o resultado disso.

Atualmente, estamos numa ótica muito diferente, que é a era pós-moderna. Não mais nos comunicamos do mesmo modo, por exemplo. É o momento da comunicação política através das redes, das trocas pelas redes sociais. A política, nos anos do nazismo e do fascismo, era feita essencialmente pelos jornais, era feita pela rádio, não era pela TV. Era feita ainda pelas antigas formas de propaganda, que consistia em organizar comícios com um orador. Essas coisas não desapareceram totalmente, mas, em todo caso, passaram para o segundo plano quando comparado ao papel das redes sociais. A depressão econômica de 1929 ainda é um horizonte insuperável. Alguns números de previsões pessimistas, e que não são necessariamente falsas, preveem que a pandemia vai criar um choque econômico que atingirá o nível da crise de 1929, mas temos amortecedores que não existiam antes. Temos, por parte do Estado, mesmo os Estados governados segundo regras do liberalismo clássico, amortecedores de crise, redes de segurança social com o seguro desemprego, com planos de reconversão, com informação contínua, que não existiam na época e que, se não permitem controlar a crise, permitem amortecer um pouco as suas consequências desastrosas. Então, acho que estamos numa conjuntura totalmente diferente e que alguns temas que infelizmente fortaleceram o fascismo e o nazismo não são mais atuais.

Um exemplo está na conquista do poder pela força: a conquista do poder pela força em Mussolini e sua Marcha sobre

Roma, as tentativas de golpe dos nacional-socialistas alemães, acompanhadas pela Noite das Facas Longas etc. Mas, hoje em dia, qual é o partido de extrema-direita no mundo que ainda tem o desejo e os meios de conquistar o poder após um golpe de Estado, um golpe violento? Nos países europeus, é algo totalmente impensável, todo mundo escolhe a via eleitoral, e só os grupinhos mais radicais e sem importância ainda continuam a sonhar com golpes. Há também a questão das organizações dos partidos. Tanto o partido fascista quanto o nazista, na França da época, tinham em seu seio, ou em paralelo, formações paramilitares. É uma época em que a militarização da vida política, inclusive à esquerda, que possuía essas linhas de defesa, era extremamente forte. Hoje não é mais assim. O *Rassemblement National*, por exemplo, comparado ao que era seu serviço de ordem dos anos 1980-1990, diminuiu consideravelmente a dose de conflitos que existem em suas reuniões públicas. Não há mais grupos paramilitares, não há mais tentativa de golpe, é uma paisagem bem diferente. A conquista das mentes é feita agora pelas mídias, como dizia, pelas redes sociais, e se dirige a indivíduos que, ao contrário dos anos 1920-1930, não têm como horizonte entrar para uma comunidade pois se sentem isolados e precisam se unir num período de crise. As direitas radicais se dirigem a indivíduos que vivem diante dos seus computadores e celulares o máximo possível para fugir de um pertencimento a uma comunidade real e se refugiar num universo hiperindividualista e pós-moderno.

E, para terminar, vou lembrar uma coisa. O *Rassemblement National*, o *Front National*, soube se adaptar muito bem a isso, pois o primeiro partido político francês a ter um site em 1985, ou melhor, em 1996, foi o *Front National* e hoje, nas redes sociais, no Facebook e no Twitter, vê-se a rapidez e o profissionalismo com os quais o ele utiliza essas ferramentas.

A.M. Vamos passar agora ao Brasil. Estamos diante de um governo [em 2020] que se diz conservador, que tem o lema "Brasil antes de tudo e Deus acima de todos", e é composto por grupos religiosos cristãos, militares de alto escalão, agentes neoliberais do mercado e ideólogos da revolução conservadora à moda americana. O presidente Bolsonaro nunca escondeu seu desejo de destruir a ordem constitucional e formar uma nova ditadura que regeneraria a nação "contra a corrupção do sistema". Agora, vendo-se acuado pelas instituições, fez um movimento de recomposição com o parlamento, com as instituições e as bases eleitorais. Como você analisa o governo brasileiro no cenário da ascensão das extremas-direitas?

J.-Y.C. O que me parece interessante no movimento que você descreve são os elementos que faltam às direitas radicais europeias para imitar o que acontece no Brasil. Faltam dois elementos. O primeiro é a componente cristã-evangélica, que não existe na Europa. Existe nos EUA, claro, sobretudo apoiando o presidente Trump. Mas na Europa é praticamente inexistente, pois ainda somos majoritariamente marcados por uma tradição católica. Mesmo se hoje em dia somos muito laicos, se só uma minoria de cidadãos tem uma prática religiosa católica, ainda somos países com um fundo católico e onde o cristianismo evangélico é algo que não evolui. É a primeira diferença com o Brasil. A segunda diferença é absolutamente enorme. Em todos os países da Europa, inclusive nos que foram uma ditadura durante décadas, como Espanha, Portugal e Grécia, os militares estão nas casernas. Quer dizer que, de forma extremamente evidente, mesmo os militares que têm valores ultra-conservadores em questões societárias e valores ultrassecuritários diante da ascensão do perigo islamista, eles não têm nenhum desejo de tomar o poder. São legitimistas. Vimos isso várias vezes na França, sobretudo num episódio

que é muito ilustrativo, que aconteceu em 2013, durante as manifestações contra o casamento homossexual. Naquele momento, na extrema-direita, havia rumores dizendo que os generais do exército francês, como o chefe do Estado-Maior da época, o chefe do Estado-Maior particular do presidente, o chefe de polícia de Paris, não, o antigo chefe de polícia de Paris, pensavam que o Estado estaria enfraquecendo e precisaria de uma desforra. Então, eles estariam prontos. Eram rumores. Em 2013, nos grupos de extrema-direita, havia rumores de que esses generais estariam prontos a destituir eventualmente o presidente, pois era disso que se tratava, a fim de assumir o poder. Mas isso foi apenas uma deturpação, uma autodeturpação dos grupos de extrema-direita. Os generais em questão foram imediatamente a público para declarar que não havia nada daquilo, que eram fiéis à República, afirmando a fidelidade deles ao presidente da República e explicando que aquilo tudo eram os militantes da extrema-direita imaginando coisas, mas que os exércitos iam ficar nas casernas. A última vez que saíram das casernas na França tinha sido em 1961, no Golpe dos Generais, e isso tinha deixado lembranças terríveis; além disso, havia outro exército, com outro enquadramento. O corpo dos oficiais não era mais o mesmo, tinha mudado consideravelmente pelo golpe de Estado fracassado de 1961, e havia outro exército, já que agora só temos militares profissionais, pessoas que se alistam. Então, nossos militares são um espelho da nossa população. Em todas as unidades, inclusive naquelas envolvidas em operações externas, a proporção de gente vinda da imigração é grande e revela que o exército também age como um local de mistura de populações. Então, esse exército não tem nenhum desejo de sair da caserna.

Esses são os dois motivos pelos quais os dois fenômenos não são comparáveis. O presidente Bolsonaro foi visto pelas

direitas radicais europeias de forma positiva no começo, por um motivo simples. Tudo o que se afirma como populista é recebido como vitória de gente supostamente amiga, e as coisas logo se deterioraram. Pois uma pessoa como Marine Le Pen não pode se comprometer muito por uma pessoa que tem ao lado militares de alto escalão, o que iria sugerir querer fazer o mesmo aqui, e não é o que ela quer dar como imagem. Como já disse, o componente religioso não existe. E a forma como o presidente Brasileiro lidou com a crise da COVID fez os populistas franceses pensarem muito, pois eles não foram tão longe quanto o presidente Bolsonaro na negação da própria existência da epidemia. Marine Le Pen nunca negou o fato de que há uma pandemia a combater. E, finalmente, o presidente Bolsonaro usou palavras muito duras, muito desprezíveis em relação ao presidente Macron, e pessoas chegadas a ele fizeram o mesmo sobre a França. É difícil assumir tudo isso para um partido político francês, mesmo se ele é antissistema, de certa forma. Ao atacar o presidente Macron, o presidente Bolsonaro e alguns chegados a ele atacaram um órgão nacional, e isso não era a melhor publicidade a fazer no estrangeiro...

É um modelo muito interessante o que está acontecendo no Brasil. Confesso que, mesmo tendo viajado pouco pela América do Sul, fico preocupado com a forma como o movimento de retorno à democracia, que se considerava totalmente estabelecida há algum tempo, não é mais tão evidente hoje, entre a situação venezuelana, a situação brasileira, a situação chilena e o que está acontecendo na Bolívia. Tenho a impressão de que as direitas populistas, nacionalistas e neoliberais em suas políticas econômicas têm novamente de vento em popa uma situação em que o exército pode querer fazer política novamente. Fui ao Uruguai em 2019 e, no dia em que cheguei em Montevidéu, vi nos jornais essa limpeza (da qual devem

se lembrar) que o presidente da época foi obrigado a fazer na cúpula do exército, pois certo número de generais uruguaios tinham escondido a confissão de outro militar de alto escalão que tinha participado da repressão nos anos 1970, admitindo ter eliminado pessoas. Foi preciso que o presidente uruguaio agisse, demitindo parte do Estado-Maior num país que era considerado... Quando cheguei no Uruguai, eu o considerava ainda como se dizia na França nos anos da minha juventude, como a Suíça da América Latina. Eu ainda tinha essa imagem e, ao chegar, fico sabendo que há populistas, há militares que tinham a intenção de se apresentar às presidenciais e que a situação estava mudando.

A.M. A última pergunta, para uma resposta breve, se possível. No final do seu livro de 2015, você analisa certas formas como a extrema-direita pode morrer. Mas você também disse que com as crises existentes em 2015 a extrema-direita não podia morrer e tinha um futuro, é claro. Ao olhar agora, em 2020, os impactos da pandemia e das eleições americanas, como você avalia o futuro da extrema-direita?

J.-Y.C. Acho que o futuro das direitas radicais está ligado à pandemia, claro, mas também a um movimento muito mais global que é o de recusa da globalização. Temos que ser muito cuidadosos quanto a isso, pois a globalização é um fato. Não vamos voltar atrás, não vamos desglobalizar. Contudo, se essa globalização tem efeitos positivos, ela também tem, e é preciso dizer de forma clara, efeitos desestruturantes sobre o conjunto das sociedades, sobre as classes populares, em particular, que vê os empregos desaparecerem aos milhares, dezenas de milhares, que vê a velha solidariedade operária ser destruída, que vê a esquerda se ligar de forma quase geral aos postulados do neoliberalismo. Então, é bastante normal, e até legítimo em

alguns aspectos, que a globalização provoque questionamentos e um desejo de não aceitar, sem nada fazer, um modelo universal no qual o indivíduo seria considerado como produtor e consumidor, no qual não haveria mais solidariedade entre os indivíduos e sim uma competição extrema chegando à guerra de todos contra todos, no qual o universo só seria regido por relações de força e onde os papéis das organizações internacionais que mantêm a paz seriam reduzidos a papéis secundários.

Então, acredito realmente que há aspectos negativos da globalização que devem ser levados em conta e podem explicar, em parte, por que uma parte do eleitorado popular, 40, 50% a depender do país, se voltou há muito tempo, desde os anos 1980 na Áustria, para os partidos da extrema-direita. 50% dos operários austríacos votam no FPO, desde o ano 1980, partido dirigido por Jörg Haider e depois por Heinz-Christian Strache. Quando 50% de operários de um país próspero votam num partido de extrema-direita, há um questionamento a ser feito. Ao interrogar esses operários, eles dizem contra o que estão protestando. Eles protestam contra estrangeiros que vêm retirar seus empregos, mas também contra o fato de que, aos poucos, acabou a estabilidade dos seus empregos, o orgulho que sentiam em exercer uma profissão que participava do crescimento industrial. No fundo, eles são abandonados diante de uma economia que se orienta para o setor dos serviços, o setor de ponta, o setor de alta tecnologia. E as pessoas sem o nível de estudo necessário para ter esse tipo de emprego se sentem marginalizadas econômica e culturalmente, pois a globalização faz com que cada um tenha hoje o mundo em casa através das redes sociais em tempo real. Sempre lembro de uma coisa. Quando Napoleão desembarcou da ilha de Elba, foram preciso três semanas só para que a notícia do seu de-

sembarque chegasse a Toulouse. Nos anos 1920, 1930, eram necessários vários dias para um jornal informar sobre o acontecido do outro lado do mundo. Era enviado um despacho que era tratado ao chegar. Hoje em dia, assim que acontece algo no Brasil, vou ficar sabendo de forma quase instantânea no meu computador. Então, esse fenômeno, que é eminentemente positivo para quem tem condições de ter uma abertura para o exterior, condições econômicas e culturais, pode se transformar, por sua vez, em um viés perfeitamente negativo para quem não tem. E é isso, veremos se a crise sanitária vai estimular ainda mais o populismo, mas é essa mudança de mentalidade e das condições de vida que promete às extremas-direitas ou direitas radicais um futuro eleitoral.

François Dubet

Assista à entrevista

A entrevista com François Dubet foi realizada por André Magnelli em setembro de 2020, como parte do quinto encontro do *Ciclo de Humanidades 2020*: "Os fins do humano: pensar o sentido da educação em tempos de barbárie".

François Dubet é um dos principais teóricos sociais e sociólogos da educação na França. É ex-diretor de estudos da *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) e foi professor na Universidade de Bordeaux-II até sua aposentadoria em 2013. Pesquisa teoria social, marginalidade juvenil, justiça social, escolas, instituições e solidariedade social. É autor de dezenas de livros, dentre eles: *Sociologie de l'expérience* (Seuil, 1994); com Danilo Martuccelli, *À l'école: Sociologie de l'expérience scolaire* (Seuil, 1996); *L'École des chances: qu'est-ce qu'une école juste?* (Seuil, 2004, publicado no Brasil pela Cortez, 2018); com Valérie Caillet, Régis Cortéséro, David Mélo e Françoise Rault, *Injustices: l'expérience des inégalités au travail* (Seuil, 2006, publicado no Brasil pela Editora da UFSC, 2014); *Le travail des sociétés* (Seuil, 2009); *Les Places et les chances: repenser la justice sociale* (publicado no Brasil pela Cidade Nova, 2015); *Le Temps des passions tristes: inégalités et populisme* (Seuil, 2019), publicado no Brasil pela Vestígio, 2020).

A entrevista começa com uma retrospectiva da geração de sociólogos da qual François Dubet faz parte, que vivenciou transformações sociais que conduziram a uma crise da própria sociologia. Conversamos sobre o que é a sua "sociologia da experiência", que nasceu de investigações sobre movimentos sociais, juventude e escola, levando-o a uma nova abordagem da desigualdade social. Tratamos, então, das consequências decorrentes da mudança no ideal de justiça nas nossas sociedades, com a passagem da "igualdade de posição" para a "igualdade de oportunidade". O que ocorre quando as reivindicações de justiça passam a ser muito mais uma busca de "desigual-

dades justas em uma competição com igual oportunidade" do que uma busca de redução da desigualdade social e da exploração econômica? Esta questão nos conduz a uma reflexão sobre as fontes da atual economia moral de ressentimento e paixões tristes, o que serve de alimento para a autodestruição das democracias. O sistema de desigualdades passa a se mover por ressentimentos e indignações individuais, como se a injustiça fosse feita para o indivíduo ou o grupo particular, que interpreta seu "fracasso" como oriundo de desprezo e não reconhecimento. Neste sentido, Dubet argumenta que o principal perigo para a democracia é que as desigualdades explodem, mas não encontram meios de expressão política para serem resolvidas.

Como sair da guerra de identidades e de uma economia das paixões tristes? Será que a escola pode salvar a democracia? Este é o ponto abordado no final da entrevista. Além de propor uma reconstrução dos partidos políticos, Dubet se detém na centralidade da educação elementar e da escola. Analisando as promessas e as contradições da massificação escolar, ele nos propõe que analisemos como o sistema da escola se mostra cada vez mais desigual em seu interior; e que busquemos transformar a escola em um espaço de experiência coletiva. Fazer isso envolveria a flexibilização das relações entre escola e vida, rompendo-se, assim, com a atual tendência da escola ser nada mais que uma máquina de triar os alunos para as futuras profissões.

A.M.

Na era das paixões tristes: pode a escola salvar a democracia?

André Magnelli [A.M.] Para começar, vamos fazer um breve giro por sua trajetória sociológica. Como outros sociólogos franceses da sua geração, você desenvolveu uma sociologia que vai além dos impasses da crítica da reprodução, como a de Pierre Bourdieu. Seus esforços correspondem claramente a um diagnóstico de transformações sociais que aconteceram na virada do século. Um diagnóstico feito em livros como *Sociologia da Experiência*, *Le Déclin de l'institution*, *Le Travail des sociétés*. Você poderia nos fazer um breve apanhado do que seria a sua sociologia da experiência em suas articulações com as transformações atuais da sociedade e falar um pouco de como o senhor chegou a uma sociologia da experiência escolar ou educativa?

François Dubet [F.D.] É uma questão bastante pesada. Como muitos, eu parti da ideia de que, de certa forma, éramos totalmente socializados, isto é, fabricados pela sociedade, nossas emoções são sociais etc. Contudo, somos atores, contudo, agimos, contudo... não fazemos exatamente o que nossos papéis e estatutos nos dizem para fazer. E é por isso que há protestos, movimentos sociais, de um lado, e, de outro, depressões, suicídios. Esse é o paradoxo sobre o qual foi construído o pensamento sociológico. Somos totalmente seres sociais e, ao mesmo tempo, somos o sujeito, somos os atores. Me interessei

por isso primeiramente ao estudar os movimentos sociais. Os movimentos sociais são, ao mesmo tempo, o produto da dominação e a recusa da dominação. É algo *a priori* contraditório. Se fôssemos totalmente dominados não haveria movimentos sociais. E também me interessei por isso ao estudar os jovens dos bairros populares, mostrando que, apesar de tudo, eles eram atores, apesar de tudo, tinham estratégias, tinham subjetividade. Eles não eram redutíveis ao papel social deles. E me interessei pela educação me fazendo uma pergunta bastante banal, mas que os sociólogos não se faziam: a escola é um sistema no qual os indivíduos se produzem por si, se fabricam por si, através da motivação, da estratégia etc.? Então, construí um pequeno mecanismo teórico que seria longo demais a ser exposto, mas que, no fundo, diz: os atores sociais são confrontados a situações e problemas, essas situações e problemas não são escolhidos por eles, mas são eles que dão sentido e que reagem a essas situações e problemas. Foi por isso que me interessei muito pelo que, para os alunos, é um problema grande na escola, isto é, como se motivar a estudar. Nem o nascimento nem a estratégia são suficientes para se motivar a estudar. E há alguns anos, desloquei essas questões para a questão das desigualdades. No fundo, o que faz com que aceitemos a maioria das desigualdades? O que faz com que recusemos algumas? O que faz com que ajamos? O que faz com que não ajamos? Então, sou um sociólogo bastante clássico, de certa forma, pois penso que há sistemas sociais, conjuntos sociais, forças sociais. Em larga escala, sou durkheimiano. Sou vinculado a essa ideia e, desse ponto de vista, estou de acordo com Bourdieu. Acho que há sistemas sociais. Mas, diferente de Bourdieu, acho que os atores agem, os atores protestam, e a dominação nunca é total. Inclusive, se a dominação fosse total, não haveria movimento feminista, não haveria movimen-

to ecologista, não haveria sofrimento, nem protestos. Essa é minha impressão pessoal. O que me caracteriza está ligado à minha geração. Eu mudei de objeto, isto é, beneficiei de um contexto universitário onde trabalhei sobre os movimentos sociais, sobre a juventude, sobre as crises políticas, sobre a educação, sobre as desigualdades, sobre as teorias da justiça. Então é meio disparate, mas é o charme do nosso estatuto que ainda é muito privilegiado, pois escolhemos o que podemos fazer.

A.M. Há uma crise das instituições e ela é, sem dúvida, ligada atualmente a uma crise da solidariedade. É um eixo fundamental da sua pesquisa, desenvolvido em sua obra, em livros como *Les Places et les chances* e *La Préférence pour l'inégalité*. Como você disse, a crise da solidariedade vem de uma escolha pela desigualdade. Os atores fizeram uma escolha. Nós apostamos num modelo de justiça social fundado na igualdade de chances (*égalité de chances*), em detrimento da igualdade dos lugares/posições (*égalité de places*). Como você desenvolve essa escolha?

F.D. Para mim, é uma observação muito simples. E que é muito europeia. Eu contesto essa observação que é muito francesa, inglesa, alemã, americana, americana do Norte, de que vivemos em sociedades industriais nacionais. Dizendo as coisas simplesmente, falo das sociedades com grandes desigualdades, as desigualdades de classe, com trabalhadores, patrões, agricultores, classes sociais, grupos sociais fortemente constituídos em sociedades que se imaginavam nacionais, isto é, sociedades culturalmente homogêneas. E isso não é verdade. Mas elas se viam assim. Os franceses falavam de integração republicana, os americanos falavam de *melting pot*, isto é, estávamos em sociedades que viviam como sistemas de classe

com conflitos de classe. E nesse modelo de representações de desigualdade, o ideal de *justiça social*, foi a redução das desigualdades de posições entre os mais ricos e os mais pobres.

No fundo, os operários não pediam para não serem mais operários, mas pediam para receberem um pagamento melhor, serem mais ricos, mais bem tratados. Então, a imagem que se tinha do socialismo não era o desaparecimento das desigualdades, era a redução das desigualdades entre as posições sociais. A utopia era o comunismo, onde não haveria mais nenhuma desigualdade. Mas, na prática, durante um século, os ricos pagaram impostos, desenvolveram o Estado assistencial e as desigualdades de posição se reduziram. Esse modelo foi muito menos forte nos EUA, por motivos históricos. E há trinta anos, nos países europeus, ele foi substituído por outra concepção da justiça, que é uma concepção liberal da justiça, que consiste em dizer: já que todos os indivíduos são fundamentalmente iguais, em princípio, já que os homens, as mulheres, os brancos, os negros são, em princípio, iguais, e a justiça é que todos têm o direito de chegar a todas as posições sociais, no final de uma competição justa, então, a sociedade é como que uma competição esportiva justa. Começa como numa competição, e que ganhe o melhor. É um modelo incontestável. É incontestável. Em princípio, todo mundo é a favor da igualdade de chances. Mas ele é um outro modelo de justiça, pois onde se via uma exploração, isto é, os ricos são ricos pois exploram os pobres, quase não se fala mais agora de exploração, mas sim de discriminação. Isso significa que a injustiça é o obstáculo à pura igualdade de chances. Nos EUA isso é espetacular. Só há minorias. Agora é igual na Europa. O que isso quer dizer? Quer dizer que não se contesta as *desigualdades de posição social*, mas contesta-se as *desigualdades de acesso às posições sociais*. Não sei se estou sendo claro. E é

uma concepção bem diferente da justiça. Por exemplo, na sociedade industrial clássica, as desigualdades entre homens e mulheres eram muito fortes mas, de certa forma, não estavam no centro de uma visão focada na exploração econômica. Hoje em dia, as desigualdades entre homens e mulheres na Europa são muito mais fracas mas insuportáveis, pois as mulheres são discriminadas.

Está vendo como acontece? Então... isso gera um problema, é claro. Isso gera um problema. Mesmo se o modelo, num plano filosófico, é perfeitamente aceitável, isso é um problema. Primeiro, é uma concepção da justiça que não visa tanto reduzir as desigualdades, mas sim produzir *desigualdades justas*, pois seria resultado de uma competição justa. Por exemplo, no Brasil o povo adora futebol. Os habitantes das favelas do Rio contestam os salários de homens de negócios muito ricos, mas não os salários ainda maiores dos jogadores de futebol. Pois o mérito dos jogadores aparece como incontestável. Entende? A visão das coisas muda. A partir disso, a questão que surge é que se quisermos a igualdade é preciso fazer sacrifícios. Quer dizer, se eu quiser a igualdade dos outros tenho que fazer sacrifícios pelos outros. Se eu sou um homem, tenho que fazer sacrifícios, se for de classe média, tenho que fazer sacrifícios, se eu for rico, tenho que fazer sacrifícios etc. Mas quando se está numa sociedade que não se vê como uma comunidade na qual todo mundo depende de todo mundo, por causa da divisão dos trabalhos, a ideia de sacrifício torna-se um problema. E todo mundo, no fundo, quer que os outros façam sacrifícios para eles. E, na minha opinião, criou-se uma espécie de distância muito grande entre as indignações contra as desigualdades e as práticas sociais, que são favoráveis às desigualdades.

Como estudei muito as escolas, esse é um exemplo quimicamente puro desse sistema, pois todos são a favor da igualda-

de de chances na escola, mas, na prática, todo mundo prefere as desigualdades. Inclusive os professores. Inclusive os professores que são, em geral, de esquerda, a favor da igualdade, mas, na prática, preferem a desigualdade. Da mesma forma, há demandas de mistura social, mas, na realidade, ninguém quer essa mistura social. Todos preferem viver no entre-si. Isso faz com que hoje em dia haja uma espécie de sentimento que é muito diferente da sensação de justiça nas sociedades de classe. É a sensação de que as desigualdades aumentam, que há em todo lugar, e que somos todos desiguais em relação aos outros. Então, o risco é a guerra de todos contra todos. Eu diria que o risco é... o Trump. O risco é o Brexit. O risco é, na França, o partido *Rassemblement National*. Talvez, o risco no Brasil tenha outro nome. Isto é, esses líderes não são apoiados pelos ricos, são apoiados pelos pobres que detestam os mais pobres do que eles. O inimigo do pequeno branco americano não é o milionário americano, mas o negro. O inimigo do pequeno branco francês é, ao mesmo tempo, o capitalista e o imigrante. O operário inglês que votava no partido trabalhista agora vota no conservador. De certa forma, estamos numa situação em que o sistema de desigualdade tornou-se um sistema de "ressentimento", e isso faz com que os partidos tradicionais (isso vale menos no Brasil do que na Europa), os partidos de direita, liberais, conservadores, democratas, os partidos de esquerda, social democratas, etc., que organizavam a vida social, estão desaparecendo. Eles estão sendo substituídos por partidos chamados de "populistas" – sei que a palavra tem outro sentido na América Latina. São partidos que falam dos pequenos contra os grandes, dos brasileiros de verdade contra os outros, dos americanos de verdade contra os outros etc. Então, acho que hoje em dia estamos numa situação em que o antigo sistema de desigualdade, em termos de posição social, foi subs-

tituído por um sistema de desigualdade individual que não se atenua e faz com que o ressentimento, a acusação, não parem de se desenvolver permanentemente. E a escola tem um papel muito grande nisso.

A.M. Há uma espécie de "ideologização da luta pelo reconhecimento". No livro *Les Temps des dassions tristes*, você fez uma análise da volta dos ressentimentos e das fontes do populismo, de todos os lados, de direita e de esquerda.

F.D. Quando você faz parte de uma sociedade de classe... e repito, seja de direita ou de esquerda, você está dentro de um sistema de desigualdade que são desigualdades coletivas que não ameaçam diretamente a dignidade dos indivíduos. Quer dizer, sou desigual como operário, mas não sou desigual como pessoa. Não sei se estou sendo claro.

A.M. Sim.

F.D. Mas você tem uma explicação da causa das desigualdades. O capitalismo, os patrões etc. Hoje em dia, você tem mais a sensação de ser desigual como indivíduo, pois fracassou na escola, pois sua família se separou, pois você não teve sorte etc. É muito mais individual do que coletivo, vivido como uma forma de desprezo e não-reconhecimento. O vocabulário usado na França é sempre: "não me reconhecem, não me veem, não me ouvem, não me escutam". O governo acabou de tomar uma medida de confinamento e a reação das pessoas é dizer: "eles nos desprezam". Entende? Mudou. O que Edward Thompson chamava de "economia moral" mudou. E, ainda por cima, como você não pode designar, numa sociedade globalizada, então não conhece mais a causa da infelicidade... É como o vírus. O capitalismo está em todo lugar. A economia mundial está em todo lugar. A informação está em todo lugar.

E como você não pode mais designar seu adversário, você adere, cada vez mais, a teorias do complô, teorias que consistem em dizer: no fundo, se há um vírus, é culpa de quem você quiser, chineses, comunistas, judeus, laboratórios farmacêuticos. Pois, de certa forma, é como as crises, os mecanismos econômicos. Não dá mais para se designar tão bem quanto antes, a causa de nossas desgraças.

Evidentemente, como hoje, e isso é uma coisa boa, cada cidadão tem acesso direto à expressão pública, graças aos computadores, graças às redes, os sindicatos não são mais necessários, os partidos não são muito mais necessários, pois cada um é, sozinho, um sindicato, um partido. Então, acho que hoje em dia, com o fim da sociedade industrial nacional, há um verdadeiro perigo para a democracia, pois as desigualdades são muito maiores, mas não têm mais expressão política para serem resolvidas. E, muitas vezes, há a guerra dos pobres entre si. Os pobres detestam os mais pobres. As pesquisas sobre o desemprego são muito interessantes. Há 30 anos, nas pesquisas, quando se perguntava às pessoas por que havia desemprego, respondiam que era por causa da economia capitalista etc. Hoje em dia, respondem que é por causa dos desempregados. Se há desemprego, é por causa dos desempregados. Pois os desempregados não querem trabalhar. Então, há uma mudança de perspectiva. Acho que não é novo na história, mas as mutações são tão profundas que, para dizer algo de forma boba, elas enlouquecem as pessoas. Deixam as pessoas meio malucas. Pois é preciso entender o mundo no qual se vive, e, de certa forma, não se entende.

A.M. E como sair dessa economia afetiva de paixões tristes e de uma situação de guerra entre as identidades? Como sair dessa situação?

F.D. Acho que o grande desafio... Evidentemente, há vários. Acho que o principal desafio é a reconstrução dos partidos políticos. Os partidos políticos são indispensáveis para transformar a raiva em protesto e programa. Senão, a raiva continua a ser raiva. Então, esse será um enorme trabalho, pois a formação de novas categorias políticas é uma questão muito pesada. Já vemos partidos ecologistas se delineando, alianças entre eles. Mas isso não será feito em três semanas. Isso será extremamente difícil. Acho também que seria necessário mudar, sair um pouco dos modelos de igualdade das chances. Sou favorável à igualdade de chances. É evidente. Não dá para ser hostil. Mas é preciso lembrar que a justiça não é só a igualdade das chances. A justiça é, primeiro, o destino dos perdedores desta igualdade. Vou dar um exemplo escolar. Não é muito difícil ir a uma favela do Rio, distinguir uma centena de alunos pobres, mas muito inteligentes, e dizer: em nome da igualdade das oportunidades, vou colocá-los numa boa escola e eles farão bons estudos. Isso é possível fazer. Sabemos fazer isso. O problema são os outros. São aqueles que não têm mérito suficiente, que não são inteligentes o bastante ou que não são isso ou aquilo. O verdadeiro problema é esse. Então, acho que hoje, em termos escolares, por exemplo, a prioridade é o ensino elementar, a escola de base, e percebemos que, na maioria dos países, inclusive nos países já ricos, coloca-se muito mais dinheiro no ensino superior do que no ensino fundamental. Eu sou universitário, poderia ficar feliz, mas não dá para fazer isso, pois a justiça social não é só haver a igualdade das chances, mas que os derrotados dessa igualdade tenham a melhor situação possível. E acrescento que isso seria do nosso interesse. Pois se deixarmos os derrotados da igualdade de chances abandonados, eles vão se vingar. E se vingam. Votam mal, entram em seitas religiosas, tornam-se delinquentes. Não há

interesse em deixar isso se desenvolver. É um raciocínio meio cínico. Mas não podemos deixar isso continuar. Então, acho que é preciso mudar nossa visão de políticas públicas e produzir uma nova oferta política. Não dá para estar num sistema onde as pessoas votem de "qualquer jeito". É preciso refazer as forças políticas. Devo reconhecer que, por enquanto, temos bons motivos para não estarmos muito otimistas.

A.M. Quais são as consequências das transformações sociais na escola? Como construir uma escola justa, uma escola que faça uma reconstrução da democracia, das condições de solidariedade?

F.D. Marie Duru-Bellat e eu acabamos de terminar um livro, de publicar um livro que, no fundo, é uma reflexão sobre sessenta anos de massificação escolar. Num país como a França, mas também vale para a Inglaterra, os EUA, todos esses velhos países ricos, onde foi multiplicado o número de estudantes por oito ao longo de sessenta anos. O sistema se abriu completamente, tornou-se massivo. Essa massificação se fez em nome de três grandes promessas.

A primeira promessa foi dizer que uma escola de massa, na qual todos os alunos se formam e a metade vai para a universidade, será mais justa do que a escola de antes. É verdade. Ela é muito mais justa. É mais justa. Hoje em dia, na França ou na Inglaterra, os filhos de operários também entram nas universidades. Mas o que não se viu foi que isso mudou o funcionamento da escola, pois as desigualdades estão hoje dentro do sistema escolar. Antes, eram desigualdades de acesso à escola, agora, todos têm acesso, mas haverá o que chamamos de *destilação fracionada dentro da escola*, isto é, todas as pequenas desigualdades sociais se acumulam e se tornam grandes desigualdades escolares. Então há uma enorme decepção. Mesmo

se a escola é mais justa do que era, ela é menos justa do que o prometido. Isso é um grande problema. Quer dizer, isso faz com que a escola seja capaz de oferecer uma cultura comum antes de fazer a triagem dos alunos. As escolas são máquinas que fazem triagens incessantes dos alunos e, no fim das contas, obviamente, são sempre os mesmos que ganham e os mesmos que perdem. Mas todos passaram pela escola. E isso é uma mudança total. Para usar uma metáfora, antigamente havia gente que tinha carro e gente que não tinha. Hoje, todo mundo tem carro na Europa, mas não os mesmos. E a sensação de desigualdade talvez seja mais forte do que era quando só uma minoria tinha carro.

A segunda promessa, que o Brasil conhece bem, é a promessa do capital social, isto é, você qualifica a população, vai ser bom para a economia, pois os diplomas serão rentáveis. É rentável estudar. Mas percebemos que, com a massificação, as desigualdades de rentabilidade de diplomas são muito grandes. Num país como a França, se você entra nas *Grandes Écoles* tem retorno, se você não tem diploma torna-se uma deficiência insuperável. Isso significa que você é incapaz. E, no meio, cria-se o que chamam de "*over education*", isto é, gente excessivamente diplomada em relação aos empregos disponíveis e uma sensação de desprestígio, de amargura ou, simplesmente, de que os estudos custaram caro e não tiveram retorno. Isso é um grande problema que não existia quando não havia muita gente que estudava. Hoje em dia pode haver inflação, isto é, mais diplomas do que o mercado de trabalho é capaz de absorver. É uma grande dificuldade em ajustar a formação e os empregos. Falar assim não significa ser liberal. Quer dizer, no final, os jovens devem encontrar emprego. Não basta dizer que a sociedade é injusta. As pessoas precisam de emprego.

A terceira promessa, que é a maior decepção, é que se pensou que a massificação escolar iria desenvolver o espírito democrático. Quanto mais as pessoas fossem à escola, quanto mais seriam democratas, tolerantes, liberais, racionais etc. Era a promessa messiânica da escola. Quanto mais se vai à escola, mais se é inteligente, racional, crê-se na ciência, mais se é tolerante, menos se é racista. Mas é preciso constatar que isso não deu nada certo. Isto é, a crença nas *fake news* continua a aumentar, a confiança na democracia está diminuindo e, no fundo, só os vencedores da seleção escolar que estão de acordo com o valor da escola. Na França, é muito interessante. Os que têm muitos diplomas votam nos partidos ecologistas, um pouco no Macron, um pouco na esquerda. Mas o povo, os que fracassaram na escola, não votam em Macron, nem nos partidos ecologistas, nem nos partidos de esquerda. Eles votam na extrema-direita ou não votam. Então, isso é uma decepção incrível. E o que vale na França, também se observa nos EUA, na Inglaterra e em outros países. No Brasil também.

Não ouso falar do Brasil, pois você me convidou, mas é claro que não posso dizer que Bolsonaro provoque um entusiasmo ilimitado em mim. Mas é preciso se perguntar por que esse enorme esforço, que teve inúmeros aspectos positivos, não escondo isso, dá a impressão hoje em dia de estar sem fôlego, de não cumprir suas promessas. Então, acho que mesmo que a sociologia seja útil, não pode dizer realmente o que fazer. Pode-se dizer ao menos que há um grande problema; e se continuarmos a agitar slogans do tipo "ter cada vez mais estudantes é cada vez melhor", acho que vamos desenvolver a máquina que produz efeitos perversos cada vez mais insuperáveis. Mas quero deixar bem claro que Marie Duru-Bellat e eu somos a favor da massificação escolar, pela igualdade das

chances, é claro. Mas é preciso aceitar ver os paradoxos, as contradições que esse tipo de desenvolvimento cria.

A.M. Junto com Marie Duru-Bellat, você escreveu muitos livros, como *L'École peut-elle sauver la démocratie?*, publicado recentemente, assim como o ensaio *Dix propositions pour changer l'école*. Nessa situação, que mudanças podem ser feitas na escola para salvar, proteger ou reconstruir a democracia?

F.D. Eu acho que a escola deveria ser muito mais educativa do que ela é. É claro que se deve ir à escola para aprender matemática, aprender português, aprender história. É claro. Mas acho que seria preciso aprender a crescer na escola, a trabalhar juntos, a ser cidadão. A grande superioridade dos países do norte da Europa em termos escolares, não é por serem melhores em matemática, mas é que eles têm uma experiência escolar positiva, uma relação com eles mesmos de confiança, uma relação com os outros de confiança. Isso cria bons cidadãos, se posso dizer. E isso é algo que se pode fazer formando professores, oferecendo recursos às escolas etc. Acho que isso seria fundamental.

Então, talvez haja uma boa notícia que surge. Com a crise da COVID, percebeu-se que a privação da escola tinha deixado as crianças muito infelizes. As crianças, os alunos, ficaram infelizes em não ir à escola. Não ficaram infelizes porque não tinham aula de matemática, ficaram infelizes porque não tinham mais vida social, porque não podiam mais crescer com os outros. Não sei se estou sendo claro. Essa é uma virada que se deve levar em conta. Não se pode dizer sempre que as famílias se desfazem, as mídias dizem bobagens, e a escola é importante pela matemática. Não. Se as mídias dizem bobagens, se as famílias se desfazem, é preciso que a escola faça um trabalho de educação, democrático, que os alunos trabalhem

juntos, que os alunos tenham experiências, que fiquem felizes ao ir à escola, que não tenham sempre a sensação de fracassarem etc. Essa é a primeira coisa que realmente é fundamental.

A segunda coisa, é claro – e isso vale, sobretudo, para a França –, é que é preciso parar de acreditar tanto nos diplomas. No fundo, os diplomas são muito importantes, de certa forma, importantes demais, pois dá a sensação de que você decidiu sua vida toda aos 16 ou 17 anos e depois está acabado. Acho que é preciso dizer às pessoas que é possível se formar, sair da escola, voltar à escola. Hoje em dia, não é normal dizer que você vai à escola até 17, 18, 20, 22 anos e que, quando sai, acabou. Não. Deve-se dizer que você vai à escola até 16 anos e se quiser sair, pode sair, e se quiser voltar, pode voltar. É preciso flexibilizar os laços entre a escola e a vida, de certa forma. Se não fizermos isso, a escola será cada vez mais vista como uma máquina violenta, que existe para fazer uma triagem dos alunos e, é claro, sabemos bem que ela o faz de forma injusta, pois os filhos de professores, os filhos de ricos, têm mais mérito do que os outros. E, ainda por cima, não cremos nisso. Mas, talvez, a crise da COVID acelere essa mudança, pois estamos diante de uma situação na qual os alunos sofreram com a ausência da escola e os diplomados não encontrarão trabalho, por causa da crise econômica. Então, não se pode continuar da mesma forma. Há males que vêm para o bem.

Pierre Rosanvallon

Assista às entrevistas

As entrevistas com Pierre Rosanvallon foram realizadas no *Ciclo de Humanidades 2022*, como parte da rodada temática "A hora da democracia?". A primeira entrevista, realizada por André Magnelli, Tatiana Roque e Christian Lynch, foi feita ao vivo no encontro "A democracia polarizada: navegando no século do populismo" do *Ciclo de Humanidades 2022*, que se concentrou no livro *O século do populismo: história, teoria, crítica* (Ateliê de Humanidades Editorial, 2021). Por sua vez, a segunda entrevista, realizada por Magnelli, teve o objetivo de abordar todo o percurso de pensamento do autor, desde os anos 1970 até a atual "Tetralogia das mutações da democracia".

Pierre Rosanvallon é historiador e sociólogo francês, professor da cátedra de história moderna e contemporânea do *Collège de France* e diretor de estudos da *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), na cadeira de "História e filosofia do político". Sendo um dos principais teóricos da democracia, ele é autor de dezenas de livros. Dentre eles, destacam-se: *Le capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique* (Points, 1979); *La nouvelle question sociale* (Seuil, 1986, publicado no Brasil pelo Instituto Teotônio Vilela); a trilogia de história da democracia na França (editora Gallimard): *Le Sacre du citoyen* (1992), *Le Peuple introuvable* (1998) e *La démocratie inachevée* (2000, publicado no Brasil pela Alameda, 2019); a tetralogia das mutações da democracia (Seuil, 2006-2015), publicada no Brasil pelo Ateliê de Humanidades Editorial: *A contrademocracia: a política na era da desconfiança* (2022), *A legitimidade democrática: imparcialidade, reflexividade, proximidade* (2023), *A sociedade dos iguais* (2023) e *O bom governo* (2015); *Le parlement des invisibles* (Seuil, 2014, publicado no Brasil pela Annablume, 2017); *Le siècle du populisme: histoire, théorie, critique* (Seuil 2020, publicado no Brasil pelo Ateliê de Humanidades Editorial); e *Les Institutions invisibles* (2024, a ser publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial).

Na entrevista "A democracia polarizada: como navegar no século do populismo?", abordamos tópicos como: o que é o populismo; quais são suas variações históricas e presentes, incluindo a singularidade do populismo na América Latina; como pensar o "populismo de extrema-direita" na atualidade; quais são as molas propulsoras da ascensão dos movimentos reacionários na América e no Brasil; e o que a esquerda pode fazer para responder aos desafios impostos pelos movimentos e líderes populistas de direita.

Por sua vez, a entrevista "As mutações da democracia contemporânea", feita dentro do escopo de publicação da "Tetralogia das mutações da democracia", abrange o conjunto da obra de Rosanvallon. Abordamos temas como: a crítica do totalitarismo e a "segunda esquerda"; a vertente francesa de teoria crítica; a relação de Rosanvallon com Claude Lefort; a metodologia de uma "história conceitual do político"; a conceituação do que é democracia e a importância de uma história da democracia; a noção de "contrademocracia" e a ideia de uma soberania pela desconfiança; o problema das formas democráticas de legitimação; a tendência das democracias atuais para formas populistas de política; as ideias de uma sociedade dos iguais e de uma democracia narrativa; o papel do poder governamental na democracia e a questão da relação entre Estado e Sociedade; e a concepção construtiva e realista de uma democracia complexa.

A.M.

A democracia polarizada: como navegar no século do populismo?

André Magnelli [A.M.] O populismo tende a ser uma categoria polêmica e vários a consideram como muito fluída. Porém, em *O século populismo*, livro publicado na França em 2020 e pelo Ateliê de Humanidades Editorial em 2021, você se propõe a desenvolver uma reflexão sobre o populismo mostrando que há, sim, uma perspectiva consistente, uma teoria, uma visão, uma representação e prática populista que traz certa concepção do que é democracia. Para começarmos, você poderia mostrar, para além do seu caráter polêmico, o que é o populismo e qual seria a contribuição em refletir sobre ele para pensar a democracia no século XXI?

Pierre Rosanvallon [P.R.] O termo "populismo" tem uma história complicada, pois a história deu significados muito diferentes a esse termo. Historicamente, as três primeiras denominações do termo populismo foram na história russa, na história americana e na história francesa. Não vou entrar no que chamam de "populismo russo", que foi no século XIX, nem na história do populismo americano do final do século XIX, nem no populismo francês dos anos 1930, pois, nesses casos, a palavra populismo só queria dizer "popular". E os partidos populistas eram apenas o que chamaríamos, na teoria sociológica, de partidos de classe. Nos Estados Unidos eram partidos

de pequenos fazendeiros, na Rússia, era a evocação do mundo camponês, na visão francesa, era o mundo operário.

Então, a palavra populismo, durante muito tempo, teve apenas uma referência social, poderíamos dizer. E depois o termo mudou de sentido com as realidades da América Latina, tanto a realidade do peronismo quanto a realidade de Vargas, no Brasil. Nesse momento, chamou-se de populismo uma forma de política ou de regime que tinha dificuldade em ser categorizada. E se olharmos para o que foi a história intelectual do termo populismo na América Latina, no Brasil ou na Argentina, por exemplo, vemos que esse termo era visto como uma forma de qualificar uma situação da América Latina que não parecia com a da Europa. Sobretudo no Brasil, alguém como Francisco Weffort falava do populismo para traduzir uma forma de entrada na política num mundo ainda arcaico. Quer dizer que se usava o termo populismo para especificar uma modalidade particular na América Latina de entrar na modernidade democrática e também de entrar na modernidade sociológica.

Hoje em dia, o termo populismo é muito diferente. Ele foi, primeiramente, usado de forma polêmica para desqualificar certo número de políticos. Desqualificá-los, mas, por outro lado, também foi utilizado para qualificá-los positivamente. Quem falou na Europa de populismo a respeito do Podemos, ou quem falou de populismo a respeito de Chávez, os apresentava como algo positivo. Então há, ao mesmo tempo, uma mistura de desqualificação com a definição de uma política que se pensava ser inovadora. A natureza do meu trabalho é dizer que é preciso situar a questão do populismo além da sua abordagem polêmica e também além da redução do populismo a uma simples reação social.

Pois, na Europa, muitas vezes identifica-se a ascensão do populismo à extrema-direita, e diz-se que o sucesso do populismo é o fracasso dos outros partidos. Então, seria só uma reação social, sem identidade própria. O sentido do meu trabalho é dizer que, apesar das diferenças, não é impossível comparar pessoas como Chávez, Marine Le Pen, ou Trump, ou Orbán, hoje em dia. Cada uma dessas pessoas que encarnam, de uma forma ou de outra, o populismo, tem características particulares evidentes. Mas o caminho do meu trabalho é tentar mostrar que, além dessas diferenças evidentes entre o populismo de esquerda e o populismo de extrema-direita, além das diferenças evidentes entre as personalidades que vieram de fora do mundo político e as que já estavam inseridas nesse mundo, há traços comuns ao populismo. E esses três traços comuns são muito importantes pois, em minha opinião, eles mostram que o populismo não deve ser entendido apenas como uma patologia da democracia, mas como *uma forma surgida do interior da democracia*. O populismo se define de três formas, para mim.

Primeiro, o populismo parte da constatação de que a crise da representação, que é um problema decisivo nas sociedades democráticas modernas, pode ser resolvida por um *princípio de encarnação*. E, realmente, vemos que o declínio dos partidos políticos, que é algo comum a todas as grandes democracias, combina com a ascensão de figuras políticas. Hoje em dia, é um princípio de encarnação, mais do que um princípio de representação das ideias, que guia a política. Então, o primeiro ponto essencial que caracteriza os diferentes populismos é a encarnação. Não há populismo sem uma figura que encarne um movimento. E o que é característico disso é que os populismos não são partidos, eles não têm membros. E o que significa ser um partido? É a constituição da política a partir de

baixo. Um partido político tem aderentes, que discutem entre si, que elaboram posições, que escolhem representantes. Enquanto no populismo é o contrário. É um líder que chama pessoas para segui-lo. Um partido político tem militantes, um movimento populista tem seguidores. E, de fato, o termo "seguidores" serve para designar quem segue Donald Trump ou quem segue Orbán na Europa ou Marine Le Pen na França. Então, pode-se dizer que todos os populismos, apesar de suas diferenças, são fundados numa visão da representação como resolvida pelo princípio da encarnação.

A segunda característica intelectual do populismo é que ele tem a mesma visão de *soberania* em todo lugar. Essa visão da soberania diz que o povo se exprime através das eleições. Então, a vontade geral é a vontade da maioria. E ao se dizer que há uma dimensão iliberal do populismo, é preciso dizer primeiro que os populismos têm uma *definição majoritária* da democracia. Contudo, a democracia tem como objetivo representar toda a sociedade e nas eleições nunca há somente a maioria. Então, a democracia se baseia numa ficção de que a maioria representa a totalidade da sociedade. É uma ficção necessária de um ponto de vista instrumental, pois é preciso designar um responsável, um primeiro-ministro ou um presidente. E, nesse caso, o princípio majoritário se impõe mecanicamente, funcionalmente. Mas a democracia também necessita de outras formas de expressão da vontade geral. A democracia é o poder da maioria, mas também é a enfatização de instituições que dão o poder a cada cidadão, individualmente. Então, dar poder ao cidadão é dar a ele uma cédula de votação, mas fazer com que cada cidadão seja tão importante quanto os outros. E o que dá poder pessoal a cada cidadão é o direito, é a definição de direito, então é a regulamentação desses direitos por uma corte constitucional. É por isso que as

cortes constitucionais têm uma função de representação. Elas representam a possibilidade para cada indivíduo ser considerado como importante através da atribuição dos seus direitos. Mas a democracia também é o regime no qual há instituições que ninguém pode privatizar. A democracia é o projeto de instituições públicas, a serviço de todos. Contudo, sempre há tentações de privatizar a coisa pública. Por isso, a democracia se define como sendo a possibilidade de criar instituições independentes, autônomas, que representam o bem público. Pode ser a administração, pode ser a magistratura, podem ser grandes autoridades independentes. E o que caracteriza todos os regimes populistas? É que todos os regimes populistas criticam as cortes constitucionais; todos os regimes populistas criticam os poderes dos juízes; todos os regimes populistas criticam as autoridades independentes, para dizerem que a verdadeira soberania do povo é a das eleições, e que as cortes constitucionais, as magistraturas, as autoridades independentes, não são verdadeiramente expressões da democracia. Então, isso é um ponto em comum. Trump tem a mesma posição que Orbán, tem a mesma posição nessas questões que Chávez ou Maduro ou Marine Le Pen. Todos eles se parecem desse ponto de vista.

O terceiro ponto em comum a todos os populismos é a visão que eles têm da estrutura social. A estrutura social é constituída por duas figuras: *o povo e seus inimigos*. A democracia não é mais constituída como um debate em torno da repartição dos bens, um debate que, no passado, era a luta de classes, mas sim a luta entre o bom povo e as más elites. Há uma visão do combate político como uma luta entre o amigo e o inimigo. De fato, a democracia integra o debate político, a democracia integra o conflito, mas é um conflito que pode ser social, um conflito em torno de valores, um conflito que envolve dis-

cussões, que envolve transações, que envolve compromissos. Enquanto que, na visão populista, na oposição entre amigo e inimigo, não há transação possível. É por isso que há uma tentação autoritária no populismo, num momento ou em outro.

Para resumir, eu diria que o populismo é uma certa *filosofia da democracia*. É uma filosofia que acho que devemos criticar. Mas, se devemos criticar o populismo, é preciso fazê-lo do ponto de vista do que faz sua força e não só apenas criticar a partir das suas fraquezas, como, por exemplo, seu estilo político, ou como denúncia das personalidades. É o que posso dizer como introdução.

A.M. Gostaria de juntar duas reflexões agora. Primeiro, gostaria que você tratasse um pouco da diversidade dos populismos existentes. Você enfatizou a unidade, mas a questão da diversidade é muito importante no contexto latino-americano, pois é comum que as esquerdas se identifiquem aqui de modo positivo com os populismos e, por isso, critiquem os atributos que você acabou de apontar.

Seria bom que você abordasse as variações dos populismos, tanto em relação às distintas tradições, quanto no que diz respeito à diferença entre os populismos de direita e os de esquerda. Além disso, vale mencionar de que forma se constituem passagens entre um e outro, como você mostrou no seu livro autobiográfico sobre a história da esquerda francesa, publicado em 2018, *Notre histoire intellectuelle et politique*. Nele, você enfatizou que há passarelas entre a direita e a esquerda. Queria que você explorasse um pouco isso. E que trouxesse, juntamente, um atributo essencial, que você ainda não abordou, mas que me parece central: em que sentido este populismo traz a dimensão das emoções como central nas sociedades contemporâneas, ou seja, o quanto que um ponto forte do po-

pulismo é exatamente o de ter identificado a centralidade das emoções dentro das democracias do século XXI. Quais são as implicações disso para pensar o populismo tanto em sua força e sua fraqueza.

P.R. Eu poderia dizer duas coisas. Primeiro, lembrar a diferença de pensamento entre a América Latina e a Europa. Pois na América Latina a história do populismo foi uma história de esquerda. O populismo de Gaitán, na Colômbia, de Perón, de Vargas, e de Chávez hoje, foi uma história que se apresentou como história da esquerda. Enquanto na Europa, o populismo, há 20 anos, se apresenta como uma história da extrema-direita. O populismo na Europa foi, primeiro, a família Le Pen. Hoje, o populismo é Orbán, o populismo é o *Die Alternative für Deutschland* (AFD) na Alemanha, o populismo é o *Movimento Cinco Estrelas* e a *Liga do Norte* na Itália. Então, se olharmos para a América Latina, o populismo parece um fenômeno de esquerda, se olharmos para a Europa, ele parece um fenômeno da extrema-direita. Mas hoje, de qualquer forma, há um traço comum a esses dois populismos históricos, digamos assim, que é o fato de que o populismo tem como característica partir de *emoções*, e não de interesses.

Toda a história da política moderna foi uma história que procurou sair da violência, considerando que as paixões poderiam ser canalizadas pelos interesses. Pois as paixões sociais não podem ser negociadas, na medida em que sempre pode haver compromissos entre os interesses. Essa foi a grande lição do próprio Adam Smith. Ele disse: "Pode-se chegar à paz social pois a economia de mercado permite gerir a comunidade de interesses". Por outro lado, Karl Marx disse: "Os interesses são contraditórios, então pode-se fazer a revolução para ter uma comunidade de interesse". Adam Smith e Karl Marx são duas maneiras de pensar na modernidade dos interesses contra as

paixões. Hoje em dia, o que se vê é uma volta das paixões. Há uma volta das paixões no sentido em que, por exemplo, não é a pobreza que é mais criticada, mas o desprezo que sente certo número de grupos sociais. É o sentimento de não ser tratado com dignidade, de não ser tratado com respeito. Acho que a força dos populismos contemporâneos foi o fato de implantar na visão de democracia que eles têm, que acabei de explicar, essa compreensão de uma nova era de conflitos sociais. Conflitos sociais não são mais conflitos de classe, eles também são conflitos de emoções, conflitos de paixões. E o que faz a força, na Europa, dos movimentos populistas da extrema-direita, sobretudo, é que eles entenderam isso. É isso que posso dizer, rapidamente, sobre essa dimensão dos populismos.

E a fraqueza da esquerda na França, por exemplo, e acabamos de ter uma eleição presidencial, é que ela não entendeu que o meio popular, às vezes, é mais sensível às questões da falta de respeito, da falta de dignidade, à sensação de ser desprezado, do que ao fato de ter baixas remunerações. Era preciso manter as duas linguagens. Inclusive, é algo que me faz pensar na própria natureza da Revolução Francesa. A Revolução Francesa não foi a guerra dos pobres contra os ricos. A Revolução Francesa foi, primeiro, a guerra dos humilhados contra os desdenhosos. Ela foi a guerra de quem pensava ser de uma natureza humana superior, os aristocratas, contra quem era considerado de uma natureza humana inferior. Usando a linguagem de Tocqueville, a Revolução Francesa foi feita pois havia a impressão de não se viver numa sociedade de semelhantes. E acho que voltamos a isso hoje em dia.

Christian Lynch [C.L.] Vou colocar apenas dois ou três pontos sobre os quais gostaria que você se pronunciasse. Primeiro, seu livro *O século do populismo* consegue descrever algo

como uma "forma geral do populismo", é quase que um manual descritivo do fenômeno, não importa tanto se de direita ou de esquerda. E, o que é extraordinário, não importa muito onde é que se localiza. Sempre se pensou que o populismo de extrema-direita fosse impossível de ocorrer na América Latina. Desde o século XVIII se imaginava a América – por exemplo, num autor como Alexis de Tocqueville – seria sem tradições, sem passado, um continente voltado para adiante. Mas observamos no novo mundo, com Trump, com o populismo de extrema-direita ou direita radical de Bolsonaro, o fenômeno de um "populismo reacionário", sendo em um continente que jamais se pensou que tivesse raízes feudais. Ao reler o seu livro, é incrível como ele pode ser um manual de compreensão desta variedade dos populismos dentro de um gênero geral. Queria que você falasse um pouco desta natureza mais reacionária que encarna este populismo de extrema direita na América, de modo geral, e não só na Europa, porque podemos ver uma extrema-direita na França, na Hungria, na Polônia, mas chama a atenção que ocorra também nos EUA, no Brasil. O outro ponto sobre o qual gostaria que você se pronunciasse, que me parece mais simples, é se nestes dois ou três anos após a publicação de *O século do populismo*, a experiência do populismo tanto na Europa quanto no continente americano agregou novas reflexões sobre o fenômeno do populismo de lá para cá.

P.R. Primeiro, Christian, o importante em meu trabalho é que eu tentei definir um tipo ideal. E isso não é um modelo. Um tipo ideal é um conjunto de características que permitem analisar uma realidade, mas não definem um modelo, pois cada populismo é específico, de fato. Em todo caso, o populismo de esquerda não parece com o populismo de direita. Os populismos de direita e de esquerda não se parecem por dois motivos principais.

O primeiro motivo é que o populismo de esquerda pode enfatizar as políticas de redistribuição. Se olharmos para o que foi a linguagem de Gaitán, na Colômbia, a linguagem de Perón, a linguagem de Vargas, a linguagem de Jean-Luc Mélenchon na França, são linguagens que integram a redistribuição social. Então, de certa forma, é uma particularidade que se acrescenta aos três traços característicos que defini. Mas o que é importante para entender o populismo de extrema-direita, como o de Bolsonaro, como o de Marine Le Pen, como o de Orbán, como o de Trump também, é que eles trazem uma definição específica do povo. O povo não é mais simplesmente definido como um grupo social, o povo é definido como uma identidade de valores que são, podemos dizer, "antimodernos". O povo é definido como uma comunidade crítica do individualismo. Então, serão valores apresentados como comunitários, contra a dissolução individualista. Nesse populismo de extrema-direita, haverá até uma dimensão "anticapitalista". Dizendo que o capitalismo não vê a importância dos valores e que o capitalismo é o individualismo. Então, há uma forma, elementos de crítica do capitalismo nesse movimento da extrema-direita. E foi dessa maneira que Marine Le Pen, por exemplo, ou Orbán, seduziram muita gente em seus respectivos países. Uma das características da visão do povo é que o povo se define contra os estrangeiros. Então, pode-se dizer que o que distingue o populismo de direita e de esquerda é, ao mesmo tempo, o lugar que ocupam as políticas de redistribuição, o Estado de Bem-Estar, para simplificar, o populismo de esquerda estabelece Estados-de Bem-Estar e o populismo de direita é indiferente a ele.

E o segundo ponto, é a visão do que constitui a comunidade. A comunidade são os valores cívicos? A comunidade é o reconhecimento das diferenças? Ou a comunidade é uma

identidade de exclusão? Vemos que, na França, com Marine Le Pen, assim como Trump, a denúncia dos imigrantes estava no âmago da definição deles de povo americano ou povo francês. Então, pode-se dizer que é uma comunidade de exclusão. Da mesma forma, eles se definem como uma comunidade de resistência. Uma das forças do populismo de direita é se definir como uma resistência a valores que são acusados de dissolverem a sociedade, pois dão todo valor ao indivíduo. Ao se falar do casamento entre pessoas do mesmo sexo, dizem que isso destrói a família e é hiperindividualista. Esse populismo de extrema-direita vai se definir como um movimento crítico do hiperindividualismo. E, de certo ponto de vista, como um movimento anticapitalista. Isso faz com que ele tenha uma força de sedução. Sua força de sedução é não se apresentar simplesmente contra os estrangeiros; ele se apresenta como portador de valores, e a crítica dos estrangeiros é, de certa forma, a conclusão, ou o que vai como elemento incluído nessa visão da comunidade.

Tatiana Roque [T.R.] Tenho lido muito seus trabalhos. No caso do Brasil, nós temos uma situação que espelha muito bem alguns dos conceitos fundamentais destes quatro livros que o Magnelli mencionou aqui. Começando, em 2016, tivemos uma experiência muito explícita desta democracia de recusa, de que você fala, de "contrademocracia", com um *impeachment* que não era legítimo, uma espécie de *recall*, coisa que nossa Constituição não tem, uma forçação de barra, que abriu caminho para a ascensão deste líder populista de extrema-direita em 2018, o Bolsonaro. Tivemos uma passagem da democracia de recusa para um momento populista, sendo que esses dois momentos convivem, porque o próprio governo populista do Bolsonaro é um governo de recusa, que não constrói, destrói, ataca as instituições a todo o tempo, fazendo conviver, de cer-

ta forma, esse impulso de recusa que caracteriza nossas democracias com as estratégias populistas de governo da maioria, de destituição da democracia representativa, das autoridades independentes etc. Só que, antes disso, tivemos um momento que gostaria de ressaltar, um momento de relevância mundial, que foi o que aconteceu no Brasil com os movimentos de junho de 2013. Antes de chegar no momento de uma democracia de recusa que abre o caminho para o populismo, tivemos uma tentativa de aprofundamento democrático e de emancipação por uma via que, por ser inovadora e contrariar alguns princípios da esquerda, a esquerda no poder não entendeu e interpretou aquele evento como se fosse de direita e, portanto, o jogou no fim das contas nas mãos da direita. Gostaria de trazer um pouco esses movimentos que tiveram lugar em 2013 no Brasil, mas aconteceram também em outros lugares do mundo, como Occupy Wall Street em 2011, a Primavera Árabe, com ressonância nos Indignados na Espanha. Todo este processo foi um momento realmente muito breve, mas uma tentativa de solução, de alternativa pela via do aprofundamento da democracia. A esquerda que estava no poder foi incapaz de compreender dessa forma (exceto talvez na Espanha), não compreendendo que estava ali um afeto de mudança e que podia ser de aprofundamento da democracia. Queria perguntar sobre o lugar destes movimentos e das frustrações com eles como uma possível base para a ascensão dos populismos.

P.R. Para responder à sua pergunta, um dos grandes problemas da esquerda é pensar que a esquerda se define pela natureza das suas políticas e não pela natureza da democracia que ela estabelece. Quer dizer, a esquerda se define pelas políticas sociais, pelas políticas econômicas, pelas políticas de território, mas ela não se define pela inovação democrática, pensando que, no fundo, o importante é ter representantes

de esquerda no parlamento, ter um governo de esquerda, mas não reinventar muito a democracia.

Contudo, acho que a democracia não é só utilizar o funcionamento das instituições. A democracia não é só fazer leis e governar. A democracia é estabelecer o povo como sujeito histórico. A democracia é constituir a sociedade em movimentos que podem, de certo modo, se tornar movimentos diretamente ativos. Em geral, a esquerda sempre precisou de um povo passivo. Ela pedia ao povo: "me apoie pela boa política que vou conduzir". Mas o objetivo da emancipação não é simplesmente ter uma boa política, o objetivo da emancipação é constituir o povo como sujeito histórico da sua história. E constituir o povo como sujeito histórico da sua história significa entender a democracia a partir das suas funcionalidades e não simplesmente das suas instituições. Democracia é decidir em comum, democracia é deliberar, democracia é controlar, democracia é avaliar, democracia é obrigar a prestar contas. Então, acho que um dos grandes defeitos históricos da esquerda é não ter entendido esse enriquecimento democrático.

Democracia não é apenas um processo para se chegar ao poder, a democracia é uma maneira de transformar a própria natureza da ação política através das suas grandes funções. De um ponto de vista histórico, é interessante ver que essas grandes funções eram exercidas pelo parlamento. Se olharmos para as grandes teorias do parlamento inglês na primeira metade do século XIX, dizia-se que o objetivo do parlamento era, justamente, controlar, pôr à prova, investigar o poder, vigiá-lo. Mas, pouco a pouco, em nossa sociedade, essas funções do parlamento desvaneceram, diminuíram. E por quê? Pois os parlamentos se tornaram, simplesmente, poderes para dar apoio ou para criticar o governo e não mais para sustentar essa democracia. O grande teórico Jeremy Bentham tinha um

vocabulário interessante. Ele dizia: "Nós entendemos a democracia como sendo a aplicação, a ascensão da voz do povo". A voz do povo é o voto; a voz do povo é a expressão livre das opiniões, através da imprensa; a voz do povo também é o protesto nas ruas. Então, a democracia se definiu primeiro como a ascensão da *voz do povo*. O povo eleitor. O povo, de certa forma, falante. E também o povo crítico. O povo protestando nas ruas. Mas Bentham dizia que a democracia não é apenas a voz do povo, mas também é o *olho do povo*. E todas as instituições que representam o olho do povo são muito importantes. São as instituições de vigilância, de controle, de avaliação, de prestação de contas. E isso... Isso foi passado para o segundo plano, de certa forma. Esse olho do povo foi passado a segundo plano. E a revolução democrática diante de nós, me parece, deve consistir em dar toda a força ao olho do povo. Por um motivo muito simples: a voz é intermitente, ao passo que o olho pode ficar permanentemente aberto.

Então, uma democracia da voz do povo deve se unir a uma democracia do olho soberano, do olho do povo. E isso é algo que não pertence aos movimentos populistas. Desse ponto de vista, eles têm uma visão que encurta as funcionalidades democráticas; eles têm uma visão que reduz o povo a ser unicamente um eleitor e um seguidor. Espera-se que o povo venha aplaudir seus dirigentes e os eleja, mas não que manifeste todas as modalidades de vigilância. Eu, sendo historiador da Revolução Francesa, sempre lembrei que, na iconografia da Revolução Francesa, o papel do olho era muito importante. Inúmeros jornais tinham a representação do olho. Inclusive, era comum dizer que os jornalistas representam o olho do povo e os eleitos, os deputados, representam a voz do povo. Havia duas representações concorrentes. A representação do olho e a representação da voz.

A.M. A última pergunta que gostaria de fazer é relativa ao *que fazer*. Como sair desta democracia polarizada e desenvolver o caminho enunciado em sua elaboração, que seria o de reconciliar o projeto da democracia com o projeto de emancipação. Trata-se da democracia como regime misto, democrático-liberal, como você bem assinala, que concilia a *autonomia individual* (a emancipação dos indivíduos) e a *autonomia coletiva*, do autogoverno do coletivo, a vontade geral. É preciso conciliar essas duas tradições dentro de um regime pleno de antinomias e complexidades.

Você já anuncia essa perspectiva da emancipação no seu livro autobiográfico sobre a história intelectual da esquerda de 1968 até 2018, onde fala que estaria a sair um *Tratado da emancipação* em dois tomos: o primeiro sobre o populismo, que foi *O século do populismo*; e depois um sobre a proposta da emancipação, que sistematizaria diversas questões já assinaladas por você: a democracia desdobrada/multiplicada (em francês, você usa "*démultipliée*"), a soberania complexa, que se desenvolve desde *A democracia inacabada* (2000). Queria escutá-lo falando sobre qual seria esta sistematização a respeito da emancipação, esse anúncio da reconstrução de uma ideia de democracia vinculada ao projeto emancipatório, que consiga efetivamente dar uma resposta de democracia para superar o risco de uma democracia simplificada, reduzida, esvaziada, que é o que está presente no populismo, com sua polarização, sua promessa de imediaticidade, sua redução do povo e do processo de representação.

P.R. Eu diria que há dois campos de ação. Primeiro, há um campo de ação que chamaria de *intelectual*; e há um outro de *ação política* e de *ação social*.

Sobre o campo de *ação intelectual*, um dos elementos fortes do populismo é sua pretensão a ser o campeão da demo-

cracia, dizendo que defendem a verdadeira democracia. E a resposta de muitas pessoas que criticam o populismo é dizer que a democracia deles é "iliberal", então a democracia deles seria perigosa. Acho que essa crítica de iliberalismo não produz seus efeitos. Eu vou muito à Polônia, à Hungria, e fico impressionado com os amigos desses países que dizem que o governo de Orbán é uma democracia iliberal. Não é que ela seja uma democracia iliberal. É uma democracia diminuída. Acho que é preciso conduzir esse debate intelectual primeiro, para mostrar como a pretensão populista encarnou uma democracia mais real e é, de fato, uma democracia diminuída. Por trás da invocação da soberania através do referendo ou através da invocação do poder do povo na eleição, representa-se, define-se uma democracia que é inacabada, uma democracia incompleta. Pois o objetivo da democracia é a soberania de todos. E como fazer com que todos sejam soberanos? Como dizia antes, deve-se mostrar que o *poder de todos* é, ao mesmo tempo, o poder do maior número, da maioria, o *poder de ninguém* e o *poder de qualquer um*. É o poder de ninguém, o poder de todos, e o poder da maioria. E deve-se ter essas três definições que se somam, de certa forma. Isso é o combate intelectual.

Depois vem o combate institucional, de *ação política*. O combate institucional deve desenvolver as novas instituições em torno das suas diferentes funcionalidades democráticas. É preciso haver instituições de deliberação. É preciso haver a avaliação das políticas públicas, por exemplo, é muito importante avaliar. Isso dá poder ao povo. Ao avaliar e controlar, temos poder. Então, não é só o Estado que deve se autoavaliar. É preciso haver isso nas universidades, nas associações autônomas. Um dos objetivos do militantismo contemporâneo não é apenas desenvolver partidos, é desenvolver experiências em suas funcionalidades democráticas, a fim de obrigar o poder

a prestar contas e organizar a deliberação pública. Em alguns casos, como na França, num nível até bastante significativo, porque nacional, houve essa grande experiência da Conferência Cidadã pelo Clima. Houve às vezes experiências semelhantes no Brasil, há uns dez anos, em todo caso. Acho que todas essas experiências permitem, permitirão, desenvolver essas potencialidades democráticas. Trata-se de uma *democracia de apropriação*. A democracia não é só um poder que se dá a outra pessoa. A democracia é essa difusão do poder através de suas diferentes funções que acabei de citar. Isso é um elemento chave da emancipação.

E o terceiro elemento é de *ação social*. O elemento social é que a emancipação é a capacidade de fazer uma sociedade comum, é a capacidade de constituir uma sociedade de iguais, usando a linguagem de Tocqueville, uma sociedade de semelhantes. E, para isso, ele deve se fundar num trabalho de representação da sociedade. Eu escrevi um livro, há 7, 8, 9 anos, chamado *O parlamento dos invisíveis*. E se escrevi esse livro foi porque me lembrei de uma grande experiência que Roosevelt fez na América de 1930. Enquanto que a América estava em meio a uma crise econômica, Roosevelt inventou soluções keynesianas para a crise, soluções econômicas. Ao mesmo tempo, ele pensou que não dava para sair da crise se os americanos não fossem mais solidários, se não tivessem o senso de viver uma história comum. E para terem o senso de viverem uma história comum era preciso que se conhecessem melhor uns aos outros. Então, ele lançou um grande projeto chamado *Federal Writers Project*, o projeto federal dos escritores, no qual o governo federal pagou a jornalistas, fotógrafos, romancistas, para circularem pela América e ajudar os americanos a se conhecerem melhor uns aos outros. Por exemplo, há o famoso livro de Steinbeck, *As Vinhas da Ira*, que surgiu disso. Houve

um conjunto de grandes fotógrafos, que tornaram visível a miséria dos pequenos agricultores do interior. Ou as questões operárias. Houve até a descrição da cidade e do vilarejo, onde cada um podia se identificar, se reconhecer, ser representado. Não é mais apenas ter alguém que fala por si. *Ser representado* não é apenas ter um porta-voz; ser representado significa dizer que as coisas que se vive estão presentes no debate público, elas são conhecidas, são apropriadas por outros. E acho que é a *política de emancipação* que deve lutar contra essa simplificação, essa tentação de democracia pervertida e simplificada, cujo populismo é um exemplo. Ela envolve, ao mesmo tempo, esse campo de luta intelectual, esse campo da redefinição institucional da democracia através de suas funcionalidades, e esse campo da representação da sociedade entendida de outra forma, que foi o que chamei de *representação narrativa*, uma representação que narra a sociedade. Ser representado é isso: ter sua vida narrada, levada em conta, presente no debate público.

As mutações da democracia contemporânea

André Magnelli [A.M.] É uma honra desenvolver ainda mais nossa conversação, que começou em 2018. Para mim, trata-se de uma oportunidade tripla, por ser diretor da instituição de livre estudo e pesquisas, o *Ateliê de Humanidades*, por ser o editor da sua obra em português do Brasil, e por ser um intelectual que pensa a política e a democracia tendo um quadro de compreensão amplamente influenciado pela leitura dos seus livros. Sua acepção de intelectual engajado na lucidez democrática que alia o rigor acadêmico, a organização da vida cultural e política e a intervenção no espaço público, é um exemplo, tanto para mim quanto para o *Ateliê de Humanidades*. Desenvolvendo a intuição do caro colega Alain Caillé, eu o considero como um dos representantes de uma versão francesa da teoria crítica formada a partir dos intelectuais da antiga *Socialisme ou Barbarie*, principalmente Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. Para mim, você desenvolveu o *pensamento do político*, uma das teorias críticas mais importantes da nossa época, mostrando-se capaz de formular e responder aos desafios do tempo presente, já que concilia formalização conceitual, ancoragem histórica e empírica, e orientação pragmática com caráter emancipatório. É por isso que agradeço por essa oportunidade.

Como já tivemos um encontro do *Ciclo de Humanidades* dedicado ao *Século do Populismo*, gostaria de explorar agora o conjunto da sua obra com uma atenção particular que será dada à tetralogia das mutações da democracia: *A contrademocracia* (2006), *A legitimidade democrática* (2009), *A sociedade dos iguais* (2011) e *O bom governo* (2015), pois nós os publicamos pelo Ateliê de Humanidades Editorial.

Primeiramente, gostaria de tratar da sua trajetória abordando o primeiro eixo do seu trabalho, que é a construção de uma nova cultura política. Nesse contexto, seu testamento intelectual, *Notre histoire intellectuelle e politique de 1968 a 2018*, é muito esclarecedor. Nesse livro, você conta como viveu os eventos de Maio de 1968 e participou de maneira direta da formação de uma "segunda esquerda". Seus primeiros livros, como *L'âge de l'autogestion*, de 1976, e *Pour une nouvelle culture politique*, de 1977, escrito com Patrick Viveret, mergulharam nesse esforço construtivo. Para começar, você poderia falar desse primeiro período tratando ao mesmo tempo dos seus interlocutores e do seu trabalho no seio de uma esquerda que incorporava uma crítica do totalitarismo e buscava ultrapassar o estatismo social?

Pierre Rosanvallon [P.R.] Olhe, é muito simples. Eu sou um filho de Maio de 1968, pois eu tinha 20 anos no momento da contestação estudantil, eu mesmo era estudante, e nessa idade já tinha uma formação política e compartilhava as expectativas, as impaciências e as esperanças de toda minha geração, as de Maio de 1968, mas que não são apenas uma expectativa francesa. Pois o que aconteceu em Maio de 1968 foi ligado ao movimento estudantil que houve pouco tempo antes no México, foi ligado ao movimento estudantil que aconteceu na Califórnia e no leste dos EUA, foi ligado a todos os movi-

mentos estudantis que ocorreram na Europa, sobretudo na Alemanha e na Itália. Então, para essa geração, que é a minha, foi fácil fazer uma lista das nossas impaciências, das nossas expectativas revolucionárias de uma outra democracia, de uma sociedade mais justa. Mas naquele momento pensei que havia duas coisas essenciais a fazer.

A primeira coisa era pensar nas razões pelas quais, historicamente, um conjunto de expectativas revolucionárias se voltaram contra si mesmas. E isso é a história do totalitarismo. O totalitarismo é o vestígio das esperanças que viraram armadilhas, das esperanças que viraram a construção de uma nova forma de alienação, eu diria. E, na minha opinião, é por isso que a esquerda antitotalitária representou algo decisivo intelectualmente. Pois ela tentou mostrar que não podíamos apenas pensar com impaciências, mas devíamos fazer também a crítica dos fracassos, a crítica das inversões das esperanças, e não foi a minha geração que fez isso. Foi a geração de Claude Lefort, a geração de Castoriadis, a geração de inúmeros intelectuais que estavam na Europa do Leste. Fossem eles escritores, como Milan Kundera, ou filósofos e historiadores poloneses, ou dissidentes russos. Então, eu pensei que não era preciso apenas pensar no futuro a partir de uma comunidade de expectativas, digamos, de uma comunidade de esperanças, mas de uma reflexão sobre as razões pelas quais as expectativas tinham sido traídas. Não há reflexão sobre a democracia, não há reflexão sobre o progresso social, se não há, ao mesmo tempo, reflexão sobre as razões do fracasso, sobre as condições nas quais houve uma traição das experiências. E toda experiência do comunismo foi a de uma experiência frustrada, uma esperança frustrada. Então, compartilhei essa abordagem da esquerda antitotalitária. Mas acho que acrescentei

algo. Isso foi a geração de Lefort, de Castoriadis, de François Furet como historiador, e muitos outros.

O que eu tentei acrescentar foi dizer que além dessa crítica das esperanças frustradas, também era necessário entender que era preciso renovar nossa visão da democracia. Se definíssemos simplesmente a democracia da forma mais trivial, como uma democracia participativa, como uma democracia deliberativa, isso não era suficiente, pois a história da democracia também é a história das condições nas quais toda uma engenharia prática da democracia não atende às expectativas que tivemos. Isso é a experiência dos conselhos operários. Eu mesmo viajei muito para a Iugoslávia, por exemplo, que era o país da autogestão. Para minha geração, a palavra *autogestão* resumia a expectativa de outra forma de sociedade, de outra democracia. Mas, ao mesmo tempo, eu via bem que não se faz a revolução apenas com slogans. Mudamos a sociedade porque temos condições de pôr em prática outra forma de sociedade. Então, eu quis fazer uma *teoria realista* e, ao mesmo tempo, uma *teoria audaciosa da democracia*. Meu primeiro livro foi uma espécie de exposição dos motivos pelos quais era preciso ir além de uma celebração da palavra autogestão. E era preciso ver quais eram os obstáculos práticos na história e nos movimentos sociais do estabelecimento dessa democracia mais participativa. Minha ambição é fazer uma nova teoria da democracia, uma *teoria crítica*, uma teoria muito forte dessa ausência das democracias existentes e, ao mesmo tempo, uma teoria crítica das ilusões. Uma teoria crítica dos fracassos também.

Se tomarmos a palavra *representação*, por exemplo. Todo mundo pode constatar que há uma crise da representação. Se nos contentarmos em dizer que é preciso que haja mais deputados, ou que haja deputados que representem melhor a

sociedade, não iremos ao fundo da crise da democracia. Foi por isso, por exemplo, que mostrei que a crise da representação também é uma crise do que há de mais profundo na representação, isto é, o fato de colocar os problemas, e que cada cidadão tenha a sensação que ele é levado em conta na sociedade, que é legível e visível. Então, meu esforço com a teoria da democracia foi partir de uma história de fracassos práticos para tentar redefinir uma teoria, para tentar constituir uma teoria que fosse, ao mesmo tempo, realista e mais audaciosa, eu diria, de certa forma. Para se combinar uma maior *lucidez* nos fracassos com uma capacidade maior de definir uma democracia aumentada. Uma democracia finalmente realizada. Pois a história da democracia é uma longa história dos fracassos, das incapacidades de colocá-la em prática. É uma palavra grande demais para a realidade. Então, se quisermos que essa palavra corresponda à realidade, é preciso fazer toda essa história e essa análise das dificuldades em colocá-la em prática.

Então esse foi o eixo condutor de toda minha visão tanto militante quanto intelectual. Posso dizer que comecei a vida sendo um sindicalista permanente. Comecei a vida ativa sendo um conselheiro político e econômico do sindicato que encarnou as esperanças de Maio de 1968 na França. E se me tornei um intelectual... Eu não tinha nenhuma ideia de fazer uma carreira universitária. Mas se comecei a me tornar o que se pode chamar de *intelectual*, foi porque eu queria responder a essas questões. Eu percebi que o combate político não teria sentido se esse trabalho intelectual não fosse feito. Então me tornei um intelectual por motivos políticos e militantes, digamos assim.

A.M. E durante esse período você se tornou cada vez mais consciente de que era necessário encontrar as características

centrais da tradição liberal na modernidade e também fazer o trabalho acadêmico. Claro que isso não agradou a uma parte da esquerda, sobretudo da esquerda militante, que ainda não tem hoje, ao menos no Brasil, um esclarecimento da dimensão liberal da democracia. Como você destaca, a pesquisa histórica permitiu dar um passo atrás para aprofundar seu olhar sobre o presente. Então, você iniciou, por um lado, estudos históricos, como *Le capitalisme utopique*, de 1979, e *Le moment Guizot*, de 1985. E, por outro lado, uma análise da crise da social-democracia em *A crise do Estado-Providência*, de 1981. Desse último, partirá um eixo de pesquisa sobre as mutações da questão social e do seu contexto institucional, como em *La question syndicale*, em *La nouvelle question sociale* e em *Le nouvel âge des inégalités*. E outros livros. Acho que seu interesse pelo liberalismo explicita dois problemas. Por um lado, uma formulação do que é a democracia com respostas liberais, sobre essas questões da emancipação, da representação, da instituição, da cidadania, do governo, etc. E, por outro lado, um desafio de reconstruir instituições de igualdade numa época marcada pela autonomização individual e social. Você poderia nos apresentar, em grandes linhas, como o liberalismo é uma chave, entre outras, em sua obra, tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista atual, da atualidade?

P.R. O liberalismo foi primeiro uma doutrina da emancipação. Hoje em dia, quando usamos a palavra liberalismo pensamos na economia capitalista. Na América Latina, a palavra liberalismo ecoa com a lembrança dos Chicago Boys no Chile. Mas a palavra liberalismo do início do século XIX é totalmente diferente. A palavra liberalismo do início do século XIX, que começa a ser usada a partir de 1820, é o nome que se dá a um projeto de emancipação. E o que me interessava era ver como esse projeto de emancipação, de certo ponto de vista,

não tinha tido sucesso. Pois ele também tinha se voltado contra si mesmo. Se estudei esse homem político que foi François Guizot [em *Le moment Guizot*, 1985], foi porque nos anos 1820 ele foi o símbolo de uma juventude liberal que queria revolucionar a política. Ele se tornou um político conservador. E essa passagem das esperanças da renovação ao conservantismo me parece muito importante. Então, se fiz a história do liberalismo, foi porque quis fazer a história de uma doutrina da emancipação, eu diria.

E, no livro *Le capitalisme utopique*, mostrei que essa "doutrina original da emancipação" também é a de Marx. Marx também tem a visão de uma emancipação como sendo a realização de um indivíduo autônomo. Ele compartilha, em grande parte, a utopia liberal. Mas ele pensa que, para realizar essa utopia liberal, é preciso uma socialização dos meios de produção, ele pensa que é preciso definir novas condições para chegar à utopia liberal. Mas, para Marx, a utopia é aquela de indivíduos que sejam indivíduos criadores de suas vidas, que até mesmo sejam indivíduos – ele usa esta expressão nos *Grundrisse* – "artistas da própria vida". Essa visão é, de certa forma, a da emancipação liberal quando começa a ser formulada. Mas ela foi traída, de certo ponto de vista.

Então, se a história do liberalismo interessava era para voltar às fontes dessa expectativa, desse horizonte de expectativa, e também para entender o motivo pelo qual foi um fracasso. Como, na Europa, o liberalismo se transformou em conservadorismo. Isso foi algo muito importante para mim [à qual se decidiu no livro *Le moment Guizot*], mas o "programa liberal" de constituir uma sociedade de indivíduos autônomos ainda é fundamental. Pode-se dizer que é a utopia positiva da modernidade. E como você fazia referência a Lefort ou Castoriadis, esse termo de *autonomia* é fundamental para Casto-

riadis. Essa noção de autonomia também é fundamental para Lefort. Então, eu quis mostrar que era preciso entender o que tinha sido essa expectativa original do projeto liberal, pois é a definição da emancipação moderna e muitas pessoas a criticaram, dizendo que não, que a emancipação moderna não é a construção de um indivíduo autônomo. A emancipação moderna deve ser o respeito pelas tradições, e é por isso que o liberalismo teve como principais inimigos todos os conservadores, todos os tradicionalistas. Os primeiros inimigos do liberalismo foram aqueles que disseram: "Não, a sociedade se desfaz se é uma sociedade de indivíduos autônomos". Mas não. Acho que hoje em dia ainda há pessoas que criticam essa visão da sociedade autônoma. Eu acho que deve se manter o horizonte dirigente e todo um conjunto de progressos, eu diria, de ordem social, deve ir na direção dessa sociedade da autonomia. Mas ir a essa sociedade da autonomia também significa estar numa economia da autonomia. Também significa estar numa democracia da autonomia, numa política da autonomia. E é isso que tento definir sobre democracia com meu trabalho.

Então, para voltar aos nossos problemas atuais, era preciso um longo desvio histórico. E um longo desvio teórico. Escrevi uma dezena de livros para fazer esse desvio. Posso dizer que terminei o desvio quando comecei essa tetralogia. Foram 20 anos de construção das bases históricas, de construção das bases intelectuais que hoje me permitem fazer esse trabalho que está em andamento. Essa tetralogia é uma primeira etapa. Mas estou lançando uma nova etapa desse trabalho.

A.M. A terceira pergunta, para preparar a entrada na sua história da democracia e da mutação da democracia, é uma pergunta sobre sua abordagem conceitual e metodoló-

gica. Você disse que, inegavelmente, a obra de Claude Lefort constituiu o ponto de partida do seu trabalho sobre a democracia. De fato, seu pensamento é baseado nos conceitos de Lefort sobre o político. Isso é feito de forma original, no que você chamou de *história conceitual ou filosófica do político*. Eu a considero uma articulação fecunda, histórico-estrutural, da fenomenologia, da hermenêutica e do pragmatismo, que é atenta às antinomias e às contradições no seio da carne do social e nos circuitos entre problemas, conceitos, instituições, práticas, situações e aprendizagens. No que consiste a história filosófica do político e por que é importante pensar na democracia no tempo presente?

P.R. O que chamo de *história conceitual* é insistir no fato que a vida dos seres humanos, homens e mulheres, está ligada à maneira como a linguagem estrutura nossos horizontes de expectativas, como a linguagem estrutura nossa compreensão do mundo. E a história conceitual do político é para mostrar como o possível e o pensável vão juntos. Só podemos definir novos possíveis se os tornamos pensáveis. E foi isso que quis fazer com a história conceitual do político. Não é uma história contrária à história social. Em minha história, quando faço a história do sufrágio universal também faço uma história social. Com as razões pelas quais o sufrágio das mulheres foi tardio, com as resistências ao sufrágio universal. Ao mesmo tempo, tento mostrar que é preciso entender a democracia a partir de toda essa questão da linguagem, dos conceitos que se põe em prática, para tentar entendê-la e transformá-la. Foi isso que tentei fazer.

A.M. E essa história conceitual o fez chegar à sua trilogia da história da democracia na França escrita durante dos anos 1990, os três livros: *Le sacre du citoyen* (1992), *Le peuple introu-*

vable (1998) e *La démocratie inachevée* (2000). Eu pretendo publicar esses livros impressionantes em português, assim que terminar de publicar a tetralogia no Brasil. Para podermos nos dedicar aqui à tetralogia, eu sintetizo esses livros para o público, que são uma história do sufrágio universal, da representação cidadã e os problemas da representação da soberania do povo. Vou fazer uma síntese para esclarecer como eles estabelecem o quadro de análise sobre as mutações da democracia contemporânea.

Então, em sua trilogia, você tenta superar duas ideias. Primeiro, que a democracia é um modelo normativo, evidente e universal; segundo, que ela é somente um regime político, redutível aos procedimentos representativos eleitorais. Você propõe o contrário. Um contexto no qual a democracia é um problema, uma história, uma experiência, mostrando como há formulações distintas sobre o que é o povo, a representação, a soberania, a legitimidade etc. Acho que você faz duas coisas: por um lado, formaliza um campo do possível na história moderna construindo, ao mesmo tempo, sua forma histórica estável e suas bordas problemáticas, e, por outro, reconstruindo a concepção da democracia que vai além dessas versões reducionistas, no que formula conceitos como: regime misto, soberania complexa, representação generalizada, democracia desdobrada (em francês: *démultipliée*), emancipação generalizada, pluralidade política etc. Conceitos que têm uma contribuição para a concepção positiva e propositiva da democracia. Você poderia nos falar um pouco como essa trilogia histórica esclarece a democracia, não somente em sua história, a história na França, mas também na história da democracia geral e suas mutações atuais, estudadas nos trabalhos sobre as mutações da democracia?

P.R. Em meu programa intelectual que dei no *Collège de France*, no livrinho *Por uma história conceitual do político*, eu uso uma expressão dizendo que a história da democracia é, ao mesmo tempo, a história de uma experiência e de uma indeterminação. Pois cada definição que podemos dar da democracia, ou dos elementos que constituem a democracia, se veem confrontados a tensões, a contradições. Ao falarmos de representação há uma diferença entre a *representação processual* e o que chamei de *representação figurativa, substancial*. Ao falarmos da soberania há definições diferentes. Ao falarmos da cidadania, ela não é só voto, não é só decisão. A soberania também é deliberação. Então eu tentei fazer uma história da democracia que é, ao mesmo tempo, a das suas indeterminações, e das indeterminações que também mostram elementos de contradição. Essas indeterminações também explicam como a democracia pode se voltar contra si mesma. Pois a história da democracia, como dizia no início, é a da reviravolta das esperanças. Esperanças que se voltam contra si mesmas.

Então, o método que utilizei foi de conceber a história da democracia como sendo de uma experiência, que era sempre a nossa experiência. Não é uma experiência do passado. Essa experiência do passado, nós a continuamos. Ainda somos partes interessadas dessa experiência democrática. Então, a história é uma maneira de documentar nosso presente. A história não é apenas um passado. Poderíamos falar da história do sufrágio universal, mas hoje o sufrágio universal está estabelecido quase em todo lugar. Então seria uma história terminada. Não. A história do sufrágio universal não está terminada, pois o cidadão ainda não é completamente ativo. O cidadão ainda é diminuído. Então, a história da democracia que tentei fazer é uma história que ainda é uma história presente. E o

passado ilumina nosso presente, pois esse passado ainda está, de certa maneira, em nosso cotidiano. Ele ainda está em nosso cotidiano.

Então, meu método é esse; e esse método não é fazer a história de algo que seria passado, mas fazer a história de alguma coisa ainda presente, algo que ainda é problemático hoje em dia. Ao mesmo tempo em que é uma história conceitual, podemos dizer que é uma história problemática. Chamei isso de *indeterminação democrática*. Mas eu defini essa indeterminação democrática num sentido bem diferente de Lefort. Pois Lefort dizia que a indeterminação democrática é o fato de que ninguém deve poder se colocar no lugar do poder de modo pleno. É a definição do *poder como casa vazia*, feita por ele. Eu compartilho dessa visão de indeterminação democrática. Mas acrescento outra dimensão a essa definição do Lefort, de que não é simplesmente o poder que deve ser um espaço vazio, mas a própria democracia que deve ser entendida como atravessada por tensões, por contradições, por dificuldades, por impossibilidades. E essa indeterminação, que é a tela dessas dificuldades, dessas impossibilidades, é muito importante levar em conta se não quisermos que haja uma traição da democracia. É uma concepção da democracia mais sociológica do que a do Lefort. A concepção do Lefort é muito filosófica. Filosófica demais.

Eu cheguei a compartilhar um escritório com Claude Lefort. Tivemos inúmeras conversas e ele foi meu orientador de tese de doutorado. Duas vezes. Fiz uma tese de história que foi o livro *Le Capitalisme utopique*, do qual foi meu orientador, o que também foi no doutorado em ciências humanas, com a tese *Le Moment Guizot*. Tivemos então mais de vinte anos de interação permanente. Tenho muita admiração pela obra dele,

mas ao mesmo tempo que essa admiração, tentei ir mais além. Isso é normal na vida intelectual.

A.M. Gostaria de ouvi-lo tratar um pouco da concepção da democracia como complexidade. A questão da soberania complexa e a questão da distância, da defasagem na relação de representação, pois acho que sua concepção de democracia é, sobretudo, adversa a uma redução da democracia. As bordas da democracia são várias formas de redução e o seu caminho é fazer a recomposição dessas formas históricas e fazer uma proposição da democracia como experiência complexa. Qual seria, essa concepção complexa da democracia? Acho que é uma pergunta importante para entrar nas mutações da democracia, na tetralogia.

P.R. Como você mencionou essa questão, vamos falar do exemplo da *representação*. A democracia se define como um regime representativo, no sentido em que o povo deve ter o poder, mas ele não pode exercê-lo diretamente. Então precisa de representantes para prolongar e dar corpo, dar vida à sua soberania. Então foi a invenção dos partidos políticos, que tem por objetivo serem uma correia de transmissão entre uma soberania muito geral do povo e um poder efetivo. Mas o que tentei mostrar foi que todas essas visões da representação sempre se esbarravam com limites. Tecnicamente é verdade que há necessidade de representantes, pois o povo reunido não pode votar as leis todos os dias. O povo não pode ser um parlamento permanente. Então há necessidade de um parlamento distinto. Distinto e separado. Ao mesmo tempo, se esse parlamento é separado, ele corre o risco de se afastar da vontade popular. E essa própria vontade popular é muitas vezes contraditória. Então, para fazer a democracia existir, é preciso decompor os elementos e constatar que não há uma solução técnica para a democracia.

A democracia é um regime quase paradoxal, pois como fazer com que uma sociedade se dirija por si mesma? Só se pode fazer isso ao decompor esse problema em várias definições. Isso significa que há uma deliberação pública, significa que há um governo que presta contas, significa que há uma informação permanente aos cidadãos, significa que há a possibilidade de mudar periodicamente o governante. E também significa que a vida dos cidadãos... Eles devem ter a sensação de que o que vivem é levado sempre em conta. Mas vemos que o populismo afirma encarnar, de certa forma, essa permanência do povo, mas encarna de forma enganosa, ilusória. Então, minha visão da democracia é dizer que, para ser completa, ela deve ser decomposta em inúmeros elementos. A democracia é um regime da discussão, um regime da vigilância, um regime da sanção, um regime da intermediação. E tudo isso deve ser decomposto.

Mas há muitas formas de conceber essa decomposição. Por exemplo, eu insisti no fato de que, tradicionalmente, a visão da democracia insiste no fato de que a democracia é a *vox populi*, a *voz do povo*. Realmente, ao votar, dizemos que cada indivíduo dá sua voz a alguém. Ele dá sua voz. E eu mostrei que a democracia não é apenas a voz do povo, também é o *olho do povo*. E por quê? Pois a voz é intermitente, enquanto o olho está permanentemente aberto. Então tentei mostrar que já há essa grande distinção a fazer. É preciso haver instituições da voz do povo e, ao mesmo tempo, instituições do olho do povo. E essas instituições do olho do povo é o que, inicialmente, era confiado ao parlamento, isto é, funções de controle, funções de vigilância, funções de prestação de contas, funções de contestação. Vemos que se queremos abordar as instituições da democracia, é preciso fazer essa primeira grande distinção entre as instituições da voz do povo e as instituições do olho

do povo. E se entrarmos nos detalhes, se vemos o problema da representação, é preciso haver técnicas de intermediação, isto é, haver candidaturas, por exemplo. Mas, por outro lado, também é preciso haver *a dimensão* que chamo de *figurativa da democracia*. Isto é, a democracia que chamei de *representação narrativa*.

A representação também é narrar a vida. Não são apenas as pessoas. Não é apenas a intermediação, dar um mandato a alguém. Então, toda vez tentei mostrar como poderíamos enriquecer a visão da democracia decompondo esses elementos. E quando colocamos todos esses elementos juntos forma-se uma democracia complexa. E não há democracia simples possível. Esse foi o grande erro de alguns teóricos, por exemplo, de conselhos operários do início do século XX, que diziam que era preciso fazer pequenos conselhos para discutir e decidir tudo. Não. Pois a intermediação não corre bem. Sabemos que, quando há um pequeno grupo, esse grupo diminui após certo tempo, então são pessoas que decidem por outras. É muito importante distinguir entre os mecanismos e a decisão dos mecanismos da deliberação, entre os mecanismos da decisão e os mecanismos da crítica. A democracia só existe se o poder é crítico de si mesmo. É por isso que a democracia deve ser complexa, pois ela sempre tem que ter instrumentos de ação e, ao mesmo tempo, os instrumentos de crítica de si mesma.

A.M. É um pensamento sensível às antinomias, às contradições, à complexidade da democracia, e é por isso que seu pensamento não "faz escola", ele *faz pensamento*. É diferente da concepção de "fazer escola", como um Pierre Bourdieu, por exemplo, cujo pensamento é fechado num contexto categórico de explicações. O seu pensamento "faz pensamento", pois colocamos a reflexão sobre a democracia num pensamento aberto à experiência da democracia, às antinomias, onde não

há uma resposta fechada, mas uma reflexão aberta ao que causa problemas, ao que faz uma experiência em busca de soluções.

P.R. Não sou um construtor de democracia, de uma constituição perfeita; não tenho um modelo de constituição para dizer: vejam, é a boa constituição a adotar para que a democracia seja realizada. Pois a democracia deve ser viva. É claro que é necessário haver constituições, inscrever coisas num dado momento. Mas acho que minha utilidade social é mostrar que é preciso ter sempre a preocupação dessa democracia mais completa, mais complexa, dessa democracia que não termina de trabalhar em si mesma. Eu diria que alguns podem fazer uma teoria fechada da democracia. Mas eu faço uma teoria não somente aberta, mas uma teoria *apropriável* pela sociedade. Não digo para comprarem minhas ideias. Dou apenas um método de *apropriação social*. Isso é muito diferente, me parece.

A.M. Claro. E esse pensamento, essa estratégia de apropriação social, é feita numa percepção das antinomias que constituem a democracia como emancipação individual e emancipação social. As complexidades e variações do que é soberania, representação-mandato e representação-figuração. É uma percepção muito forte que nos conduz às mutações da democracia contemporânea. Você se dedica a analisar as especificidades do momento presente no que chama de "terceira fase de emancipação". Em sua análise sempre encontramos uma combinação de reconstruções históricas, de diagnósticos críticos e de propostas práticas. Gostaria de explorar isso.

P.R. Isso também quer dizer algo muito importante para mim. Eu tento, o máximo que posso, com minhas limitações pessoais, integrar a diversidade das experiências democráti-

cas. Elas começam na Grécia, são também aquelas da deliberação coletiva em muitos movimentos sociais. As experiências democráticas não são somente as democracias americana ou europeia, são as experiências da democracia com suas contrariedades na América Latina. É a história das dificuldades e dos problemas da democracia na Índia, no Japão. Me parece que a visão que desenvolvo da democracia deve se ligar a uma preocupação de apreensão universal. Mas meu conhecimento sobre esse universalismo é limitado. Então só trato de pedaços dele. Contudo, insisto no fato de que é preciso ter uma perspectiva universalista das experiências da democracia. Tudo contribui com alguma coisa. O ensaio sobre o universalismo democrático expõe bem essa posição.

A.M. Universalismo democrático que não é de um modelo universal, mas de uma percepção de confrontações de experiências.

P.R. Isso. Exatamente.

A.M. Você já falou um pouco das teses de *A contrademocracia* (2006) [Ateliê de Humanidades Editorial, 2022]. Da oposição do povo-eleitor e do povo-vigilante. *A contrademocracia* retraça uma longa história da atividade cívica da soberania negativa, uma modalidade de soberania esquecida. O grande período de luta democrática pela democracia. A soberania negativa é um motor para pôr à prova a desconfiança democrática. Trata-se de vigiar, velar, se opor, controlar, denunciar, julgar, criticar, notar. Por que é preciso analisar as formas da contrademocracia e por que nossas democracias têm a tendência a se degradarem numa democracia impolítica. Não é uma democracia despolitizada, mas impolítica, que é autodestrutiva. E como utilizar bem os contrapoderes liberais e democrático para reforçar a confiança e a apropriação cívica?

P.R. O discurso político dominante dos partidos é dizer que eles vão resolver a questão democrática, que eles vão sair da impotência democrática. E não saem. Acho que um verdadeiro poder democrático é um poder que seja, ao mesmo tempo, muito voluntário e modesto. Ele não pode pretender resolver todas as questões, ao contrário, ele tem que mostrar quais são as dificuldades a resolver. Ele não simplesmente pressupõe sua superioridade, ele mostra que a democracia é difícil. Ele diz que o bom poder para ele é o que diria: "Faremos experiências de democracia. Seremos aprendizes da democracia". E não como se diz em geral: "Serei o verdadeiro representante do povo, vou estabelecer a constituição definitivamente democrática". Esse me parece ser o método ruim, pois só produz desconfiança, só produz decepção. É preciso partir do fato de que o que destrói a democracia é essa alternância de decepções e de promessas não cumpridas.

A.M. E por que a tendência da democracia na política é negativa hoje em dia? Quais são as transformações de final de século que nos conduzem a isso?

P.R. O desenvolvimento do populismo no mundo todo é o sinal disso. O populismo se define como uma pretensão à encarnação, de ser um poder que resolve todas as contradições da democracia e todas as contradições do político, pois um grupo e uma pessoa vão poder encarnar a realidade da sociedade. É isso que é dominante tanto em alguns países da América Latina, na Europa, com a ascensão da extrema-direita, quase em todo lugar, na Rússia de Putin, claro, em muitos... Na Índia, de Modi. Podemos dizer, e foi por isso que chamei meu livro de *O século do populismo*, pois hoje em dia há essa tendência geral a uma falsificação populista da democracia. Então, é muito importante mostrar que não se trata simples-

mente de alguns países infelizes. Isso está no âmago da experiência de todas as grandes democracias.

Trump foi um dos piores populistas da história mundial recente. Putin foi um dos piores populistas da história mundial recente. E a experiência latino-americana é uma experiência muito rica em histórias de desvios populistas. Mas não é mais... O populismo não é mais uma história latino-americana. Ele é uma história mundial. E é um desafio mundial. Por isso falei de "século do populismo" para qualificar esse início do século 21.

A.M. O segundo volume das mutações da democracia é *A legitimidade democrática*, de 2008 [Ateliê de Humanidades Editorial, 2024]. Você faz uma análise das múltiplas formas de legitimação nas democracias, da legitimação de estabelecimento, ou as eleições, passando pela legitimação pelo poder administrativo, uma identificação à generalidade, às novas formas de legitimação, para a imparcialidade, a reflexividade e a proximidade. É preciso dizer que esse livro oferece, junto com *A contrademocracia*, um novo esclarecimento tanto sobre o que chamamos de instituições "neoliberais" de regulação quanto do que chamamos de "judicialização da política", um tema muito debatido no Brasil. Quais são as transformações que levam às novas demandas de legitimação e como esse processo nos permite entrever uma nova democracia, de apropriação, de aproximação, de interação, de presença, etc?

P.R. O que quero mostrar são duas coisas. A primeira coisa é que não há simplesmente um procedimento que produziria uma legitimidade durável. Primeiro, quero mostrar que a legitimidade é uma construção no tempo. A eleição dá uma permissão para governar, mas a legitimidade da eleição vai além da legalidade. A legitimidade é uma construção no tempo,

então deve ser permanentemente posta à prova. Um governo não pode dizer que é definitivamente legítimo. Ele tem um estatuto de legalidade, tem um estatuto de governante, mas sua legitimidade é mais do que isso. Sua legitimidade deve estar permanentemente à prova de que se conduz conforme às expectativas dos cidadãos. Neste caso, ele é um bom servidor da promessa democrática. Há essa dimensão de construção no tempo. E há a outra dimensão que é *procedimental*. Quer dizer que a legitimidade deve ter condições de execução que são diferentes. Pois a legitimidade pressupõe, de certa forma, uma visão do corpo unido dos cidadãos. Mas os cidadãos nunca são completamente unidos, sempre há uma minoria. As maiorias nunca são a sociedade toda. Então é preciso ampliar a força das instituições de legitimação. O que faço é uma reflexão sobre a inscrição, sobre a necessidade de inscrever no tempo a noção de legitimidade, e também a necessidade de desdobrar os procedimentos de legitimação. É o que tento fazer neste livro.

A.M. E no outro livro, o quarto, *O bom governo* (2015) [Ateliê de Humanidades Editorial, 2025], o quarto livro da tetralogia, você aborda os problemas do poder governamental. É muito importante destacar que sua teoria da democracia se vale de um "realismo político" utilizando esse termo sem identificá-lo ao uso mais comum de "real político", que é uma distorção da concepção do realismo político. Você mostrou bem, nesse livro, que é preciso formular uma teoria do poder executivo mais realista do que a que só vê lutas e dominação, e que a tradição só pensa na democracia através de modelos normativos dos poderes legislativos e judiciários, tratando muito pouco do poder executivo governamental. Contudo, a democracia precisa da "política da vontade" que implica não só na ação do executivo, mas também na construção de um mundo inteligível, crível, responsável, com uma relação positiva com

o futuro. Quais são as características do poder governamental, tratado em *O bom governo*, o que faz um bom governo? Como a teoria do bom governo permite promover sua democracia de apropriação cidadã, a confiança, que é a outra face da desconfiança, e uma democracia de exercício?

P.R. Primeiro, essa insistência que faço sobre a necessidade de pensar o poder executivo está de acordo com a reflexão de Michel Foucault sobre a governabilidade, sobre a governamentalidade. E como você deve saber, tive a oportunidade de falar em seminários de Michel Foucault. Esse era um ponto de interesse muito comum que tínhamos. Então, pensar que a democracia também deve entrar na ação governamental é algo decisivo. E como fazer o governo entrar na democracia? Não é simplesmente pelas eleições, que já existem. Fazer entrar na democracia é, justamente, definir o que é um poder executivo democrático. Tentei dar elementos de um poder executivo democrático. É um poder que presta contas. É um poder que consulta os cidadãos. É um poder que é transparente. É um poder que dá informações. É um poder que estabelece instrumentos de avaliação independentes. É um poder que estabelece instituições de crítica. Então, tentei definir o que é um *governo democrático*, que não é a mesma coisa do que um regime democrático. Um regime democrático é o quadro geral da legalidade, é o quadro geral da constitucionalidade, que é fundada na definição da soberania, na definição do voto etc. Mas isso, acho que é definir uma democracia permanente, pois o que é permanente é o poder executivo. O poder executivo age permanentemente, o poder legislativo não o faz. Então essa necessidade de entender que a democracia só pode existir se for permanente, significa que a democracia deve se aplicar, ser pensada a partir de uma reforma do próprio poder executivo. E poucas pessoas fizeram isso antes de mim.

A.M. Esta pergunta se conecta com sua reflexão sobre o Estado na França, pois você disse que é uma posição muito comum de crítica ao jacobinismo francês fazer uma reflexão muito vaga sobre a necessidade de se fazer uma descentralização. Acho que há muito contato com o problema do Estado no Brasil, também. A reflexão sobre descentralização ou centralização do Estado. Você coloca muito bem a questão de como, na reflexão que diz respeito ao Estado, o mais importante é se perguntar "o que é o Estado" e quais as variações das relações do Estado com a sociedade. Essa é uma duplicação da questão do poder administrativo...

P.R. Isso mostra que o Estado só existe numa relação Estado-sociedade. O Estado é uma relação. O Estado não é apenas certo número de instrumentos, o Estado não é apenas a administração, o Estado não é simplesmente prefeitos, policiais e funcionários. O Estado é a execução de uma ideia do interesse geral, então não se pode apenas dar uma definição instrumental do Estado. É preciso dar uma definição que chamaria de *substancial*. A democracia também é o regime que oferece uma dimensão substancial ao Estado. Como a reflexão permanente sobre o que é o interesse geral. O interesse geral é sempre algo a realizar, algo que está em discussão, algo que está sob crítica. Podemos dizer que um Estado eficaz é inseparável de uma reflexão permanente sobre o bem comum, uma reflexão permanente sobre o bem público. E ninguém é dono do bem público. Nem aqueles que são eleitos. Acho que isso é algo muito importante a repetir o tempo todo.

A.M. O terceiro livro da tetralogia das mutações da democracia, *A sociedade dos iguais*, deixei para a última pergunta, pois acho que se ele responde efetivamente a essas preocupações de longa data sobre a crise das instituições, da solidarie-

dade e da justiça social, ele deve ser a origem do seu engajamento recente na última fase, num "tratado de emancipação", numa reflexão sobre emancipação. Se há engajamento em favor da emancipação, a pergunta deve ser: quais formas de emancipação são apropriadas para nossa época? Acho que para superar as três respostas atuais insuficientes, que são as dominantes – o liberalismo utópico, a perspectiva de uma restauração social-democrática e o populismo –, devemos reconstruir uma sociedade de iguais, como você propôs. Por que é insuficiente recriar instituições de proteção liberal, como no Estado de Bem-Estar Social? Por que é necessária uma democracia dos laços sociais, da singularidade, da narração, das provas, que são temas também do "*Parlamento dos invisíveis*" e de "L*es Épreuves de la vie*"?

P.R. A democracia é uma *forma social*. Podemos dizer que a democracia não é simplesmente um regime político. Fiquei surpreso ao fazer a história da palavra *democracia*. Ao fazer a história da palavra democracia na Europa, nos EUA, a palavra democracia fala primeiro da ideia de uma forma de sociedade. É uma sociedade na qual os indivíduos vivem de forma compatível. É uma sociedade na qual há essa definição forte da igualdade. A palavra igualdade está no âmago da Revolução Americana, o âmago da revolução francesa.

Mas o que é uma sociedade dos iguais? Hoje nós perdemos um pouco de vista essa questão, pois nos polarizamos na consideração das desigualdades, pois as desigualdades se tornaram realmente enormes. Eu fui editor de Thomas Piketty, publiquei os livros dele na França, então sou sensível a essa questão e o apoiei e motivei na abordagem dele. Mas não podemos apenas criticar as desigualdades, pois as grandes desigualdades se tornam quase uma abstração.

O que conta é a construção da igualdade. E o que significa? A igualdade não se define simplesmente pelos elementos de igualdade econômica, mas pelos elementos de igualdades econômicas que devem ser ligados ao reconhecimento de demandas de dignidade, de elementos de respeito, de inclusão da utilidade de cada um. É por isso que isso define uma *relação social*, não só uma relação econômica. Claro que é preciso políticas fiscais para corrigir as grandes desigualdades, limitar as grandes desigualdades, mas também construir uma igualdade que vai além de uma política de redistribuição. Foi o que quis dizer. Muitos movimentos sociais no mundo mostram que as reivindicações de dignidade, as reivindicações de ser respeitado, são absolutamente fundamentais. As revoluções são feitas tanto pela dignidade e respeito quanto pela redução das desigualdades econômicas. É um ponto que me parece de grande atualidade e, por exemplo, as revoluções árabes, recentemente, mostraram isso muito bem.

É por isso que, com esse livro, eu quis dar uma definição aumentada da igualdade. Trata-se da igualdade como relação social entre pessoas que vivem juntas, como semelhantes. É a palavra de Tocqueville, que é muito justa. A democracia é uma sociedade de semelhantes, uma sociedade da dignidade, do respeito. Há muitas desigualdades econômicas que vão contra o respeito, que vão contra a dignidade, e não se deve denunciá-las em abstrato. É preciso denunciá-las pelo que representam como ataque aos laços sociais, como ferida da sociedade de semelhantes. Foi isso que quis mostrar no livro e acho que hoje não se fala o bastante do que chamaria de uma *dimensão social da igualdade*. Talvez falemos muito unicamente da desigualdade econômica. Mesmo sendo decisivo – e isso não é uma crítica, já que publiquei muitos livros sobre esse

tema –, não podemos nos limitar a uma *abordagem econômica da igualdade*. É isso que posso dizer.

A.M. É por isso que se deve fazer uma democracia narrativa. Uma exposição...

P.R. É uma democracia que faz com que todos os cidadãos possam se sentir importantes uns para os outros. A democracia é uma sociedade onde cada um deve ser reconhecido como sendo tão importante quanto os outros. E hoje em dia não é o caso.

A.M. Claro. É isso. Muito obrigado, Pierre Rosanvallon.

P.R. Eu lhe agradeço também por todo trabalho de tradução que você faz. E você não vai parar de trabalhar pois eu vou continuar a escrever.

A.M. Perfeito!

P.R. Você verá que vou escrever sobre novos campos de aprofundamento da questão democrática.

Marcel Gauchet

Assista à entrevista

A entrevista com Marcel Gauchet foi realizada por André Magnelli em maio de 2025 no *Ciclo de Humanidades 2022*, como parte da rodada temática "A hora da democracia?".

O filósofo, historiador e sociólogo Marcel Gauchet é um dos maiores pensadores da atualidade. Foi pesquisador do *Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron* (CESPRA) e diretor da *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS). Desde os anos 1980, trabalha como editor da Gallimard, onde foi editor-chefe da revista *Le Débat*, em colaboração com Pierre Nora. Publicou dezenas de livros, dentre eles: *Le désenchantement du monde* (Gallimard, 1985); *La Révolution des droits de l'homme* (Gallimard, 1989); *La religion dans la démocratie* (Gallimard, 1998); *La démocratie contre elle-même* (Gallimard, 2002, publicada em português pela editora Radical, 2019); *La condition politique* (Gallimard, 2005); *L'Avènement de la démocratie, tome I. La crise du libéralisme* (Gallimard, 2007), *tome II. La crise du libéralisme* (2007); *tome III. À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974* (Gallimard, 2010), e *tome IV. Le Nouveau Monde* (Gallimard, 2017); *Robespierre, l'homme qui nous divise le plus* (Gallimard, 2018); e *Le nœud démocratique: aux origines de la crise néolibérale* (Gallimard, 2024). A publicação da sua obra no Brasil se inicia agora em 2025 pelo Ateliê de Humanidades Editorial.

Esta entrevista explorou o conjunto do pensamento de Marcel Gauchet sobre o político e a democracia, sem adentrar em outras frentes de sua investigação: a história da Revolução Francesa; a história da loucura e do sujeito na democracia; e as reflexões sobre família, educação e escola na sociedade contemporânea. De partida, tratamos das influências teóricas e intelectuais de Gauchet, enquanto membro da geração intelectual de maio de 68, dando atenção especial a Claude Lefort e Pierre Clastres. Em seguida, temos uma exposição clara

e sintética das teses fundamentais de *Le désenchantement du monde* (1985, a ser publicado no Brasil pelo Ateliê de Humanidades Editorial), tratando da relação entre religião e política ao longo da história humana. Nessa esteira, passamos para uma abordagem dos totalitarismos do século XX, o que nos permitiu refletir a respeito da possibilidade ou não de um retorno das experiências totalitárias hoje. Para finalizar a primeira parte, discorremos sobre a questão do "fim da religião", o que implica tratar do lugar e do papel das religiões nas sociedades contemporâneas.

A segunda parte ingressa na questão da democracia. Inicialmente, abordamos em sua dimensão histórica: como a democracia adveio e por que devemos entendê-la como um regime misto? Em seguida, tratamos dos problemas relativos às democracias contemporâneas, deslindando-as na tensa relação entre as três formas simbólicas primordiais: o político, o direito e o social-histórico. Isso permite enfrentar duas questões bastante polêmicas no debate político atual: a do individualismo e a do Estado-Nação (e, com ela, a da União Europeia).

No resumo da ópera, trata-se de uma forte contribuição para entender como as sociedades se estruturam e como o político se faz. O que é feito com um humor característico do autor, o que me exigiu registrar a presença dos seus risos constantes, que entonam uma leveza de postura às afirmativas de um pensamento rigoroso.

A.M.

Religião, totalitarismo, democracia: como o político se faz?

André Magnelli [A.M.] Agradeço muito por me dar a oportunidade de realizar esta entrevista. Faço pesquisas sobre seu trabalho há muitos anos. E não há dúvida nenhuma de que se trata de uma das obras mais importantes do pensamento atual, que devemos apreciar em sua riqueza. Proponho que esta entrevista seja um humilde movimento nessa direção, mostrando que a força do seu pensamento vai além das rixas que sempre assombram os debates políticos.

Na primeira pergunta gostaria de começar com uma breve reconstituição da sua trajetória. Grande parte do pensamento francês difundido no mundo, e no Brasil, está associado a Michel Foucault, Gilles Deleuze, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Jacques Lacan. Seja diretamente, seja através dos discípulos deles, epígonos, ou antigos assistentes. A sua trajetória intelectual, Marcel Gauchet, é associada ao antigo grupo *Socialismo ou Barbárie*, em particular a Claude Lefort. Você também é filiado ao grupo de intelectuais que sob a direção de Raymond Aron trabalhou na reconstrução de um pensamento, de uma historiografia, pós-marxista. Você construiu uma obra que herda o melhor da tradição francesa, o pensamento sobre o simbólico, trabalhando na interface de antropologia, filosofia, história, sociologia, psicanálise e política. Sua obra inclui também uma crítica dos pensamentos de

1968 e das derivas da sociologia de Pierre Bourdieu. Claro que não sem gerar inúmeros descontentamentos, principalmente dentro da nova esquerda.

Para começar, poderia descrever sua trajetória, sua posição e suas oposições no meio intelectual francês?

Marcel Gauchet [M.G.] Então... É um assunto muito vasto contar essa trajetória toda que não é só minha, também é a de uma geração inteira de intelectuais, a geração de 1968, da qual realmente fiz parte, começando por pertencer à extrema esquerda, que podemos dizer "libertária" e "antitotalitária". Você evocou há pouco o grupo *Socialismo ou Barbárie* de Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. Realmente foram pessoas que me formaram e digo, com ou sem fundamento, que me atribuo a sorte de ter evitado, graças a eles, um marxismo primário que foi o lote de muitos "esquerdistas", como são chamados, da minha geração. É meu ponto de partida: a geração de 1968 na sua versão antitotalitária. Eu não era trotskista, nem maoísta, nem comunista ortodoxo (risos). A partir daí, fui também muito marcado intelectualmente pela geração de pensadores mencionados por você, que contaram muito para mim: Foucault, Lacan, Derrida. Em todo caso, com certeza esses três, e o que chamamos de "pós-estruturalismo". Em meu caso, o estruturalismo que realmente me marcou foi sobretudo o de Lévi-Strauss, mais do que os herdeiros filosóficos dele. Minha primeira vocação, que foi contrariada pelas circunstâncias, era a etnologia. E, meu primeiro, se ouso dizer, "mestre" e "introdutor" na área foi alguém que você não citou, mas que contou muito para mim, pois me deu um impulso inicial: Pierre Clastres.

Então, em que sentido eu fui marcado? Fui marcado positivamente, primeiro, por toda uma série de curiosidades. Es-

ses autores me introduziram a um campo de reflexão como a psicanálise com Lacan, como a história, uma certa história intelectual com Foucault, uma certa maneira de fazer filosofia com os textos de Derrida (de quem me sinto herdeiro), o que fez com que as distâncias que pude estabelecer desses autores não têm nada de polêmico, mas assinalam uma crítica normal aos limites que acabei encontrando nesses diferentes autores. Não se tratou de lutar contra eles, mas sim de fazer um trabalho de apropriação crítica, o que permite, ao mesmo tempo, reunir o que introduziram de importante e tomar uma distância que convém simplesmente do ponto de vista de uma exigência da verdade, que sempre foi a minha preocupação principal.

Se você dá essa dimensão ao limite do marxismo e ao limite do pensamento de 1968, acho que você tem a forma como iniciei a reflexão tentando traçar meu próprio caminho com a grande questão que era a de Raymond Aron, de quem você falou há pouco, com quem tive um contato longínquo, até por uma questão geracional. Eu o conheci muito pouco. Meu mestre na área foi muito mais Claude Lefort. A questão inicial foi, então, a da democracia ou totalitarismo. O que se coloca nessa palavra "democracia" que quer cobrir, inclusive com consideráveis mentiras (risos), face às quais convém ser particularmente crítico porque há uma armadilha? Posso dizer que se as mentiras democráticas são responsáveis, em parte, pelos totalitarismos, não se deve esquecer que essa responsabilidade sempre foi uma questão que me preocupou. A melhor maneira de criticar os totalitarismos é começar criticando as democracias liberais no que têm de muito criticável. E de aperfeiçoável. É justamente nessa direção que se deve ir.

Então, se eu for tentar reconstituí-lo, a originalidade do caminho que segui em relação a essa matriz geral provém do encontro, através da etnologia, através de Lévi-Strauss, atra-

vés de Pierre Clastres, com uma questão que eu não esperava. Já havia cruzado com ela dentro do marxismo, pois era uma questão pendente sobre a qual os autores ficavam muito confusos, em geral, e antes de tudo, o próprio Marx, mas ainda mais seus seguidores: é a questão da *religião*.

Para um marxismo primário, a questão não é uma questão: "é o ópio do povo, não vamos mais falar disso". Assim que vamos examinar, assim que vamos medir o grau de vínculo que as pessoas levadas por uma convicção religiosa têm, percebemos que é, ao menos, um dado a ser levado muito a sério. Mesmo se não compartilharmos essa fé, eu ousaria dizer que minha questão inicial foi entender o motivo desse vínculo à luz da história. Pois a maior falha do marxismo – o que saltava aos olhos de qualquer bom observador – era de não levar em conta o papel histórico que as religiões podiam ter. Era uma falha evidente. E se, a esse dado, acrescentássemos as questões levantadas pela etnologia, isto é, o estudo das sociedades que nem sabemos como chamar – "sociedade primária", "sociedade selvagem", "sociedade primitiva" (nenhum desses vocabulários são adequados, mas temos que usá-los) – então, logo me convenci de que havia nisso uma dimensão capital do fenômeno humano, simplesmente, e cuja originalidade de um tipo particular era espontaneamente não entender os prós e os contras. Consequentemente, o esforço de descentralização, da superação do etnocentrismo que a etnologia nos ensinou a exercer, deveria agir sobre essa dimensão do que seria a história humana. Nela, o fato religioso domina, ao menos, 99% do tempo humano. O 1% humano é algo muito recente e único em relação a tudo o que antecedeu na história. Eu diria que o que seria minha questão inicial, que gerou uma reflexão, diz respeito ao *que é realmente motriz nas sociedades, como elas se organizam realmente.* Por isso que eu disse há pouco que mi-

nha primeira vocação era a etnologia, pois trabalhei muito na juventude sobre essas sociedades, particularmente as da América do Sul, inclusive. Mas não só, claro. E percebemos... Acho que entendi através da análise dessas sociedades, da forma de funcionar delas, a que ponto a religião tinha um papel que não estava apenas na mente dos atores. Eles tinham crenças... A lei dos ancestrais, as forças maléficas ou benéficas com que xamãs ou feiticeiros lidavam, mas ia muito além disso. Essa era a imagem etnocêntrica, que nós, modernos, projetamos sobre essas sociedades. Vemos suas convicções, seus rituais, suas organizações, mas não vemos a função que essas convicções têm em suas organizações sociais.

E de uma coisa a outra, fui levado a propor uma espécie de teorização da função social das religiões através da história humana, e, por contraste, reler a história da modernidade como um processo de sair desse papel organizador das religiões nas sociedades do passado. As sociedades mais afastadas de nós, essas sociedades selvagens, ou primitivas, ou primárias, sendo as sociedades onde a organização religiosa é a mais viva. As organizações religiosas significam simplesmente uma organização da sociedade em função da tese segundo a qual os homens, os humanos, não fizeram o mundo como ele existe, foram as origens mitológicas e os ancestrais que, no início do mundo humano, o fizeram como ele é. Nós, que somos herdeiros, só temos que reconduzir essa organização, esses valores, esses costumes, esses usos da forma mais fiel que for.

A partir daí, estamos diante de sociedades em que, realmente, o que vemos como poder o mais significativo seria a democracia, que é um tipo de gestão desse poder, não tem razão de ser, simplesmente, pois não há outra lei além daquela que vem dos ancestrais que fizeram o mundo como ele é. E assim que temos essa imagem como ponto de partida, um

ponto de partida que tem milênios, dezenas de milênios... Não é um fenômeno superficial, nem na escala do tempo a que estamos acostumados. E vemos surgir uma imagem diferente da história humana, onde a história desse fato religioso toma um significado muito maior do que tínhamos acreditado até agora. Acho que meu ponto de partida foi esse. Eu poderia desenvolver isso tudo (risos), mas só queria indicar minha linha diretriz inicial.

A.M. Essa descentralização do olhar histórico feito nesses ensaios fundamentais, em meados dos anos 1970, foi publicada em *La Condition Politique*. Você desenvolveu a teoria do poder e do social associado à reflexão da função instituidora do religioso como anterior e exterior ao social. Você fez isso através de uma leitura inovadora da tese de Pierre Clastres da "sociedade contra o Estado" e desenvolvendo de forma inédita as teses de Lefort em *Permanence du Théologico-politique*, um ensaio fundamental, e passando também por autores como Ernst Kantorowicz. Você publicou dois ensaios sobre a obra de Kantorowicz. Enfim, veio *O Desencantamento do mundo: uma história política da religião*, que é sua primeira obra-prima, na qual seu pensamento é reunido. É surpreendente ver em *Desencantamento do mundo* a força com a qual os problemas atuais podem ser esclarecidos com uma investigação histórico-estrutural de longa duração. Partindo das sociedades contra o Estado, sobre as quais já falou aqui, você mostra, ao mesmo tempo, como a história humana viveu rupturas decisivas com o surgimento do Estado como mediador sacral, depois a Era Axial, e como também a história ocidental foi traçada de forma singular pelo monoteísmo judaico e as viradas do cristianismo, que resultaram, após uma longa e imprevisível gestação, repleta de eventos, na Revolução Moderna e na democracia. Seria possível nos apresentar em grandes linhas as

teses defendidas em *O desencantamento do mundo* e como elas esclarecem a natureza da modernidade ocidental?

M.G. Vou tentar. Humildemente (risos). Você deve saber que é um exercício muito difícil ser, ao mesmo tempo, claro e simples e não muito caricatural (risos). Acho que, de fato, levando em conta o ponto de partida de que falei e que você lembrou, o evento da virada da história humana é a emergência dos Estados. Os Estados não no sentido moderno do termo, mas da forma como proponho chamar, para ser claro, de *dominação institucionalizada*. A emergência dos Estados – que é um fenômeno muito enigmático que confunde bastante as ciências humanas e sociais há muito tempo, desde o século XIX, quando muito se buscou todo tipo de explicação empírica que, pelo visto, nem funciona – torna-se bem mais inteligível se a restituímos como uma *revolução religiosa*. Uma revolução religiosa que consiste em deslocar o ponto de aplicação da fé e da convicção religiosa dentro da sociedade humana. Podemos dizer: as religiões primárias instalam os fundamentos sagrados no exterior do mundo humano. Os humanos são apenas herdeiros que devem obedecer aos fundamentos. E a emergência dos Estados é o aparecimento de uma religião do poder. Há humanos que são fundados a comandar, pois são próximos de deuses ou eles mesmos são deuses, em algumas dessas configurações. Mesmo se não me informei muito do conteúdo exato das crenças. A partir daí, é a emergência da relação entre comando e obediência verdadeira, que existe nas sociedades primárias. Ela ocorre sob uma forma que não dá nenhuma legitimidade particular ao chefe de guerra, por exemplo, que conduz uma expedição até os vizinhos e no dia seguinte encontra sua situação de igualdade com seus "concidadãos" (se pudermos falar assim, por anacronismo).

Com a emergência dos Estados, temos uma separação dentro das comunidades humanas entre os que comandam e os que obedecem, que devem se submeter a uma lei vinda dos deuses e encontra uma retransmissão dentro da sociedade humana sob a forma de poder associado ao sacerdócio, um sistema de culto no qual não vou entrar. E o ponto crucial, que é o outro problema que podemos entender melhor a partir disso, acontece a transformação das ideias religiosas. É uma transformação que vai criar o que chamamos de "deus", que não existe nas religiões primárias, mesmo se procuramos muito. Muitos etnólogos tentaram demonstrar que, de fato, olhando bem, não há grandes cultos, mas há algo como a ideia de deus... Acho totalmente falso, mas não importa. Não vale discutir sobre isso (risos).

Em compensação, vemos bem como esses primeiros Estados vão funcionar como o que chamo de *transformador sacral*. Quer dizer que com suas ações, não são teorias, eles procuram legitimá-las e, ao legitimar fazer isso, eles modificam a imagem que podemos fazer do fundamento sagrado de suas ações. É assim que vemos surgir deuses, um panteão, toda uma organização de crenças que não existiam nas religiões primárias. Acho que podemos descrever com precisão essa transformação que cria o que chamamos de "politeísmo clássico", o que aprendemos na escola sobre as religiões ocidentais. Mas também existe isso em outras tradições religiosas do Ocidente, mesmo se só as divindades gregas e romanas nos são familiares, já que foram elas que criaram a cultura na qual vivemos.

A segunda ruptura, a partir dessa primeira ruptura do Estado, é a *ruptura monoteísta*. A ruptura judaica, especificamente, mesmo se é muito interessante ver que há outros monoteísmos potenciais que puderam surgir na mesma região.

O zoroastrismo iraniano ou o monoteísmo misterioso de um faraó egípcio sobre o qual não se sabe muito, pois foi erradicado da própria memória egípcia. O monoteísmo judaico, a partir do quadro de leitura que proponho, podemos entender de forma bastante inteligível. Por que os judeus? Não se trata de uma propriedade específica a eles, mas da situação "geopolítica" – para falar de novo de forma anacrônica – no campo dos impérios do Oriente Médio, muito ameaçadores para eles, algo muito falado na Bíblia. Nessas condições, entendemos como essa ideia de um Deus único acima de todos os deuses toma corpo, se manifesta, com o próprio cristianismo interferindo dentro dessa ruptura, como uma ruptura que leva a ruptura monoteísta judaica mais além. Então, este foi o fio condutor: tentar achar um fio inteligível, e não afirmo ter tirado todas as consequências, todas as ramificações disso, que permitem entender logicamente, racionalmente, um futuro perfeitamente enigmático e contingente. Não se trata da necessidade hegeliana de uma história universal que avança sozinha passando através dos continentes e das pessoas. Não. Trata-se de algo que assinala um contingente histórico e uma inteligibilidade de estruturas do mundo humano. E, a partir disso, há uma nova ruptura, de certa forma, do cristianismo ocidental, pois não há um só cristianismo, há dois, o que também está ligado às contingências históricas. O cristianismo grego, ortodoxo, bizantino, e o cristianismo ocidental romano e latino, que é o que vai criar as condições, não do dia para a noite, isso leva mil anos! (risos) Não é uma história que avança rápido ignorando os obstáculos... O que vai criar condições para uma ruptura que, em certo sentido, explora uma possibilidade do cristianismo inerente à sua fórmula de base: a encarnação do filho de Deus entre os homens. Assim se torna possível esta coisa extraordinária, que é uma *religião da saída*

da religião, isto é, a valorização do mundo humano... Se Deus se fez homem é porque ele reconhece uma validade particular ao campo dos homens e a liberdade deles, já que devem seguir a lição do filho enviado por Deus.

A partir dessa valorização do mundo humano, vai ser estabelecida uma reorganização estrutural do mundo humano, que é o que podemos chamar de *revolução moderna*. É esse, rapidamente esboçado, o fio condutor do que propus como quadro inteligível, como "grande narrativa" (risos)! Retomo esta noção muito desvalorizada. Acho que precisamos de uma grande narrativa, e se as grandes narrativas do passado se revelaram errôneas, devemos tentar construir um mais verdadeiro, mais justo, mais próximo dos fatos.

A.M. Excelente exposição do fio condutor. Muito clara. A tese do livro é que a revolução moderna leva ao fim da religião. Mas a tese do fim da religião pode ser mal recebida. Ela pode passar por uma expressão retórica, demasiado retórica, apesar de constituir um pensamento filosófico com muita sofisticação conceitual e histórica. Em *L'Avènement de la démocratie*, sua segunda obra-prima com quatro volumes, publicada entre 2007 e 2017, você mostra que a história dos últimos séculos é marcada por uma transição moderna, até o esgotamento da função do religioso como estruturador do ser-junto. Nessa transição, houve várias transferências e mutações. Você poderia, antes de tudo, falar das experiências totalitárias do século XX, do fascismo, do nazismo e do comunismo em meio a essas transformações? Acho que é fundamental falar disso, pois há muitos anúncios hoje em dia sobre a volta do "fascismo", acusado pela esquerda, e do "comunismo", acusado pela direita. O que é o totalitarismo, e é possível que ele volte ao nosso mundo?

M.G. Bom, se você me permite, gostaria de voltar a uma palavra a respeito dessa expressão que você mencionou: o *fim da religião*. "Fim da religião" quer dizer, em minha mente, o fim do papel organizador que o religioso ocupou na história humana, nas sociedades até perto de nós. Mas isso não significa o fim da religião como crença pessoal. Eu diria até que, desse ponto de vista, na minha mente, não há uma "morte de Deus", para utilizar a famosa fórmula de Nietzsche. Simplesmente, o papel das religiões se deslocou totalmente. Para falar de modo rápido, a religião era a coisa social por excelência. Uma coisa que foi feita para a sociedade, para contribuir a estreitar os laços sociais entre as pessoas. No mundo moderno, que não é o mundo todo, global, claro, a religião se tornou uma coisa mais individual. A religião não é mais social, ela é, por excelência, a convicção íntima de pessoas, que podem se agrupar, compartilhar sua fé, mas não tem mais nada a ver com a *organização da sociedade*. Dizendo de forma grosseira, podemos ser cristãos de esquerda ou cristãos de direita. O cristianismo, falando da religião que nos é mais familiar, não define uma política; ele exprime uma visão metafísica do destino humano, que é estritamente pessoal, mas não se traduz na organização da sociedade.

Acho a religião muito importante. Não estou profetizando, mas não vejo motivo nenhum para que ela desapareça nesse papel. Isso é outra coisa. Em compensação, a função social das religiões, sim, ela está desabando. E acho que é na escala do globo. Com ritmos e modalidades totalmente diferentes, segundo as regiões. Vou voltar à sua pergunta e à expressão que a introduziu, que é importante: a *transição moderna*.

A transição moderna, esse fenômeno desconcertante e difícil de analisar em detalhes, que faz com que essa saída da religião não tenha sido uma ruptura brutal, como se fosse a pas-

sagem do dia para a noite de um mundo religioso a um mundo laico, é um trabalho que foi feito *por dentro* das religiões, um trabalho essencial, misturando dois modos de pensamento contraditórios, que não cessaram de se definir um em relação a outro. O mundo saído da religião saiu das religiões, quer dizer que ele se formou dentro de uma matriz religiosa e persistiu nisso durante muito tempo. Persistiu muito tempo... E temos que entrar no detalhe, na maneira de entender o poder como algo que domina a coletividade por sua autoridade, que sobreviveu como maneira de entender a ligação entre as pessoas. Há uma hierarquia que une os seres entre si. Há os maiores e os menores, com seus deveres e obrigações recíprocos, há uma forma de coletividade. Não gosto da palavra – pois pode criar todo tipo de confusão, mas ela diz bem as coisas –, há um *holismo*. Nossas sociedades se mantiveram holistas por muito tempo, e se tornaram aos poucos individualistas, da mesma forma que elas se democratizaram. O que não impede que o poder tenha um domínio esmagador em relação a essas sociedades. A transição moderna é essa passagem, por mistura, de certa forma, de uma organização religiosa para uma organização laica, na qual as duas formas não param de se misturar e formar híbridos, são *formações de compromisso*, para utilizar uma linguagem psicanalítica, nas quais há legalidade e hierarquia, autoridade e liberdade, que coexistem de forma mais ou menos difícil. Há o individualismo e o holismo, como disse antes, há a tradição e o culto do futuro e da novidade.

E acho que é a partir disso que podemos entender esses eventos extraordinários do século XX, que foram os *totalitarismos*. Os totalitarismos são os momentos paroxísticos dessa transição moderna, no qual temos, de um lado, uma exacerbação da ideia laica e da organização social laica e uma reativação conjuntural, mas muito forte, da ideia religiosa da socie-

dade. De fato, o totalitarismo vai nascer num dado momento em que teremos duas espécies radicalmente antagonistas, mas que, na verdade, são a mesma coisa sob dois signos opostos.

Por um lado, vamos ter a *revolução comunista* de 1917, o totalitarismo soviético e seus emuladores. Nela temos o ideal de emancipação igualitário, da sociedade comunista, mas também, efetivamente, ela visa a reconstituir uma sociedade religiosa, uma sociedade hierárquica. Não são mais os nobres e os plebeus, é o Partido, que é a lei da história, e as massas devem obedecê-lo, pois ele guia rumo a esse futuro melhor por meio de um poder que reconstitui a antiga encarnação sacral do poder. A pessoa de Stalin é o exemplo mais forte disso. Mas ele teve muitos imitadores, seus "filhos". Essa é uma dimensão. Trata-se do conjunto todo a serviço de uma sociedade que se diz unificada, tal como as sociedades religiosas, apesar de ser totalmente dividida entre uma burocracia exploradora e a massa, que é ainda mais desprovida de liberdade do que no mundo capitalista (que se pretende superar).

E, por outro lado, vamos ter o contrário. O nazismo é o grande exemplo. Mas há todas as variedades de totalitarismo da extrema-direita, que querem voltar ao passado. São muito reacionários, no sentido forte da palavra. Eles querem voltar ao domínio do passado. Trata-se de restaurar o império por excelência, no caso hitleriano, mas sob uma base moderna. Sob a base de princípios plebiscitários, sob a base de princípios de massa, e não mais sob a base de uma organização religiosa. É por isso que esses totalitarismos representam um momento muito peculiar da nossa história, esse momento em que foram possíveis as *religiões laicas*, isto é, a aliança de dois contrários.

É a partir daí que se pode responder à sua questão: tais totalitarismos ainda são possíveis? A resposta que me parece clara é: "não". Não, pois a base ideológica não existe mais,

porque o movimento de massa apoiado por essa fé de tipo religiosa, mesmo quando se pensava laica, não existe mais, e porque uma organização de uma sociedade deste tipo tornou-se impensável para nossas sociedades. Mas isso não significa que não haverá movimento autoritário, tirania, despotismos, diversos e variados, tudo é possível nessa questão. Mas a barbárie não precisa ser chamada de totalitarismo. Há barbáries sem totalitarismo. Isso é concebível. Mas saímos da época do totalitarismo. Acho que podemos mostrar isso em detalhes.

A.M. Perfeito.

M.G. Essas acusações são polêmicas políticas. A *política* usa o que tem, é sua propriedade vergonhosa. A verdade é muito estranha a ela... Mas estamos aqui para lhe lembrar as *verdades* que fogem dos políticos em busca de argumento contra seus adversários.

A.M. Antes de abordar a questão da democracia, gostaria de lhe pedir para esclarecer a questão do lugar da religião na democracia, pois as religiões se afirmam cada vez mais no espaço público, como atores políticos combativos e sectários em uma sociedade na qual há o fim da religião como estruturadora da sociedade. Seu livro *La Réligion dans la démocratie: parcours de la laïcité* mostrou como as religiões se tornam uma questão de identidade em busca de reconhecimento. Seria possível nos falar das características que revelam uma tendência da religião para o pertencimento religioso em nossas democracias? O que é o "religioso" além da "religião" como estruturadora da sociedade?

M.G. Então... A novidade importante da evolução recente, da evolução dos cinquenta últimos anos, do último meio século, no mundo ocidental... É preciso distinguir bem, em sua

pergunta, duas coisas que são os totalitarismos religiosos... Não gosto da expressão, mas quero marcar bem a diferença. Os fundamentalismos religiosos que vemos em todas as tradições religiosas. Mas o pentecostalismo americano não é o fundamentalismo islâmico, ele não tem as mesmas consequências. É preciso distinguir bem os dois. Eu só vou falar dos nossos fundamentalismos, dos nossos tradicionalismos, das nossas reativações religiosas em nosso mundo ocidental. Depois podemos falar do que representam os fundamentalismos religiosos, do fundamentalismo islâmico.

Então, no universo democrático, aconteceu algo importante. Em todo lugar, de uma forma ou de outra, mesmo implicitamente, as religiões se tornaram forças da sociedade civil. Essa foi a grande ambição das religiões, em particular do catolicismo (mas não apenas), porque o protestantismo era a religião estabelecida na Inglaterra, como havia religiões de Estado na Europa do norte, a Europa protestante. As religiões penderam para o lado da sociedade civil, como os partidos, os sindicatos, as organizações de sociedades de pensamento, mas elas adquiriram com isso uma força de influência que pode ser muito grande. Ainda maior se considerarmos o movimento de despolitização que fez a maioria das democracias ocidentais. Isso significa que se trata de militantes religiosos que têm uma voz ainda mais ouvida quando as vozes sociedades se calam ou se tornam discretas. Então, eles têm uma importância desproporcional comparado ao peso real deles. Mas a vida política também é isso. E o terreno deles se deslocou muito do terreno da organização da sociedade, das regras políticas, da organização econômica. Não há mais católico sério que tem peso que pregue o corporativismo ou o princípio da autoridade na política. Em compensação, com a liberdade que adquiriram, eles têm uma possibilidade de influência política

que se torna cada vez maior, primeiro porque têm uma força num contexto em que as identidades políticas se embaralharam. Quando havia partidos estruturados que pesavam na vida democrática, eles tinham pouquíssima voz, agora esses partidos desapareceram, ficaram fluidos e as forças religiosas ocupam o terreno da política, tendo como preocupação não a vida econômica. A maioria é muito liberal no plano econômico. Eles não têm realmente ideias sobre a forma de governar, mas, em compensação, eles têm um foco muito forte no enquadramento da vida social cotidiana, em particular na questão dos costumes.

É isso que é chocante. Houve uma espécie de deslocamento das religiões que não tentam mais englobar a sociedade para definir as normas, mas impõem cada vez mais uma visão do que é a vida cotidiana das pessoas. Quais são os laços sociais, o casamento e tudo o que diz respeito à vida familiar, à vida sexual? Estamos no momento da proibição do aborto na Suprema Corte americana. Vemos bem que isso é uma nova obsessão. Isso existia, mas se tornou o objeto quase exclusivo dessas forças religiosas com uma capacidade de atender às necessidades de identidade que as grandes forças políticas tradicionais não fornecem mais. É uma mudança muito importante que é preciso analisar de perto no mundo em que vivemos.

A.M. Agora podemos abordar o problema da democracia. Vamos começar com uma questão que visa ressaltar o quadro histórico-conceitual do seu pensamento. Por que, segundo a sua pesquisa histórica, a democracia viria a ser conceitualizada como um regime misto? E como essa conceitualização se situa em relação às tradições modernas do pensamento político?

M.G. O que chamamos, de forma clássica, de regime misto, é a mistura de três componentes de todas as sociedades

políticas, que resumem de forma muito eloquente um antigo ditado escolar que era ensinado no colégio. Um, muitos, todos. "Um" é o rei. O poder de um só. "Muitos" é a aristocracia, os grandes, a nobreza. A oligarquia. "Todos" é a democracia, é o povo. Há uma reflexão que começa na Antiguidade e que atravessa a Idade Média inteira até a época Moderna, que busca o modelo ideal da sociedade política na boa articulação desses três componentes.

Há um título de um autor francês pouco conhecido, o título do livro dele é conhecido, mas temo que ninguém leia, só alguns especialistas. E ele resume isso muito bem. É *A monarquia aristodemocrática*. Tem tudo aí. Tem um rei que lida com os grandes, uma aristocracia, mas que está à escuta do povo. Se chegamos ao equilíbrio desses três componentes temos o regime ideal. Então, precisamente, a modernidade, e o autor mais típico sobre isso é Hobbes, rompe com a ideia do regime misto antigo em função de um princípio muito simples: o contrato social. No início não há partes da sociedade, existem apenas indivíduos. Se só há indivíduos, não há rei de um lado, grandes e povo do outro, há apenas indivíduos a partir dos quais se forma um contrato de sociedade e um contrato político. O que penso ter observado no movimento histórico que deu surgimento a nossas democracias é a emergência de três componentes, de novo, que não são mais os mesmos. Esses três componentes são: o político, o direito e, finalmente, a história, enumerando logo.

Vamos esclarecer isso rapidamente. O *político* é, de fato, uma noção moderna, como entendemos a palavra clássica que vem à mente para delineá-lo, a de Maquiavel. Há uma especificidade do político como condição da organização humana, e isso vai assumir a forma na modernidade desse modelo particular de comunidade que não tem equivalente na Antiguida-

de, que chamamos de *Estado-Nação*. Isto é, uma instância de comando impessoal. Não é um rei que governa. O conjunto se governa a si mesmo, de certa forma; e a Nação significa uma comunidade política semelhante às outras, feita de cidadãos, semelhante às outras e diferente do Império, que é o zênite da forma política do mundo antigo, é a estrutura política que tende a englobar todas as outras, mesmo se ela para onde pode, isto é, onde encontra limites na prática. O Estado-Nação não é conquistador, é a diferença principal. Ele não é imperial. Ele é feito de cidadãos, isto é, de gente que delibera em comum para formar um poder que tem uma forma impessoal. Não há ditador na democracia ou reencarnação do poder, como os líderes totalitários exemplificaram.

Mas, justamente, ao lado dessa estrutura política, a modernidade vai se definir pela emergência de uma categoria que existe desde a Antiguidade, que vem de Roma, a do *direito*. O direito num sentido novo que é, precisamente, o direito fundamental, não o direito dos tabeliões, dos advogados e dos juízes, das leis, mas o direito fundamental, aquele que fala da legitimidade, que depois faz o direito positivo, isto é, a ideia, de que falei a respeito de Hobbes, segundo a qual a única fonte de legitimidade é a do direito que os indivíduos detêm, pelo fato de serem indivíduos por nascimento. É o que vamos chamar depois de *direitos humanos*. Os homens "nascem e permanecem livres e com direitos iguais", como diz a *Declaração Francesa dos Direitos Humanos*, uma frase resume muito bem a ideia. Só há indivíduos a partir dos quais se forma um desejo geral que define a orientação política dentro dessa estrutura do Estado-Nação.

Mas, se só há indivíduos livres, eles agem, eles têm uma perspectiva de ação que é deles, e passamos desse dado que é difícil de descrever, pois faltam palavras, se ouso dizer, que

chamamos de *história*. A história é o contrário do que foi... Vamos partir de uma ideia básica, para evitar qualquer equívoco. Todas as sociedades humanas são históricas no sentido em que elas mudam. Elas não podem não mudar. Elas não pararam de tentar não mudar, mas não conseguiram. Na longa duração delas, elas se transformam, apesar de tudo, mesmo se for por um só motivo: pois são feitas de individualidades particulares e os sucessores nunca são os mesmos dos antecessores e não fazem o mesmo. Mesmo quando querem manter a tradição, eles a interpretam da maneira deles. As sociedades humanas mudam, mas na mais longa duração, e o papel essencial das religiões está aí, elas não querem mudar. Elas se proclamam fieis a uma tradição. E trata-se de respeitá-la intangivelmente. Um dos traços mais impressionantes das sociedades humanas é que elas foram, de forma majoritária, retrógradas. Elas gostam do passado, elas se referem ao passado. E a sociedade moderna é uma sociedade que muda e que, sobretudo, quer mudar. É uma sociedade que tem o culto da mudança, que valoriza o fato de agir na direção do futuro. As sociedades modernas são sociedades futuristas. E não é só uma ideia, mas elas fazem isso o dia todo. Isso se exprime, em particular, no economicismo das sociedades modernas que trabalham para produzir mais riqueza, mais bens, mais serviços; e depois podemos ter uma série de questões sobre elas, pois tudo isso tem consequências. Não só em termos de distribuição de riquezas, mas também em relação ao meio ambiente. Há uma nova etapa que se delineia, com certeza. Então, são sociedades que podemos dizer *históricas*, não no sentido de que seriam diferentes, mas em termos de ritmo, como dizia Lévi-Strauss, que opunha "sociedades frias" do passado às "sociedades quentes". Não. Estamos em sociedades que gostariam de ser frias, mas estamos numa sociedade que quer ser quente, o que é bem

diferente. Há uma relação com essa temporalidade futurista que é muito específica. Em outras palavras, nossas sociedades fazem e querem fazer sua história e o auge dessa ideia foi realmente o projeto comunista de refazer uma sociedade totalmente diferente das que precederam, uma sociedade que tivesse sua própria ciência e soubesse assim se conduzir integralmente. É um pouco mais complicado, como vimos em nossa experiência. Mas esta ciência aí, nós não a possuímos, e isso por uma boa razão! (risos). Ela não está pronta para amanhã.

Mas na falta dessa ciência final, podemos chegar a certa elucidação que permite considerar, justamente, que o grande problema da democracia é articular essas três dimensões. Elas são políticas, mas têm um fundamento jurídico, que não combina muito com a ordem política. A imagem espontânea que a maioria das crianças da nossa sociedade têm quando ficam sabendo que têm direitos, são livres e iguais, e que não obedecerem a ninguém! (risos). Nem a mim! (risos) Mas estamos numa sociedade, pois temos certas obrigações coletivas e somos obrigados a respeitar leis, ordens, há hierarquias que não são naturais, mas fundadas nas necessidades da vida social. Então há uma *tensão entre o político e o direito*. Mas há uma tensão ainda maior *entre a história e o direito*. Vemos isso com a globalização. A ação humana livre ignora as fronteiras. Apesar de fronteiras existentes e de comunidades políticas existentes, um país pode ser arruinado por uma perda de substância ligada à desindustrialização. Nós, franceses, sabemos bem disso. Da mesma forma, a vida histórica, isto é, a livre iniciativa dos atores para criar novidades, cria também enormes desigualdades. O que cria um problema de justiça, dentro das nossas sociedades, que são cada vez mais gritantes. É o momento em que estamos.

Há um monte de outras questões, mas esses três componentes novos em relação ao mundo antigo, que são do mundo moderno, não são compatíveis: o problema da democracia é, por isso, o de conseguir *mantê-los juntos*. Uma boa democracia é uma sociedade com um contexto político firme, mas que respeita o máximo possível os direitos dos cidadãos que a povoam e é, ao mesmo tempo, uma sociedade que sabe a história que faz. Ela se constrói no tempo, mas controla essa construção, pois a história pode ser o caos de iniciativas para todo lado que ninguém entende nem controla. Então, esta é a essência da democracia moderna. O esforço para unir, de forma ao mesmo tempo pensada e justa, o que não é o mais simples, pois naturalmente a política fabrica desigualdades, entre quem comanda e quem obedece. O problema da democracia é recriar um regime misto que não é mais o da mistura da monarquia, da aristocracia e da democracia, mas uma combinação pertinente entre o político, o direito, nesse sentido, que não é o direito jurídico e sim o direito de todos, o direito humano. E, a partir daí, o domínio dessa história se constrói. Acho que é a melhor definição que se pode dar relativamente aos *problemas da democracia*. Vemos bem, quando olhamos através desse quadro de leitura, quais são os excessos e as insuficiências de um ou de outro desses elementos na balança do funcionamento coletivo.

A.M. Esse balanço dos três elementos, o político, o direito e o social-histórico, no que diz respeito ao histórico surge a reconfiguração completa da experiência da temporalidade, da relação entre passado, presente e futuro. Para você, é o fim da História com "H" maiúsculo. "Há história em vista e a grande história, além do fim da história", cito uma frase sua. Trata-se até de uma relação estável entre passado, presente e futuro, mas extremamente problemática do ponto de vista do pensa-

mento, da imaginação e da política. Poderia nos falar desses dispositivos temporais, de suas características e seus dinamismos?

M.G. Então, de fato, vou voltar um pouco atrás. Esse pensamento da história, que é a característica mais marcante do pensamento filosófico moderno, que Hegel inaugura, que Marx continua e tem diferentes intérpretes hoje no campo das ciências sociais, nem tanto da filosofia, mas pouco importa... Então, o que aconteceu foi que, num primeiro tempo, a emergência desses elementos sociais e históricos foi vista como a promessa de ir para um fim. Quando pensamos em história, a partir de 1800, pensamos, espontaneamente, no *fim da história*. "Fim da história", isto é, chegar a uma humanidade que se entende em seu passado, em seu presente e em seu futuro, e é capaz de se organizar de forma acabada. Sabemos quem somos e sabemos o que fazer para formar uma sociedade que reúne todas as lições do passado tendo a capacidade de governar seu presente. O evento contemporâneo foi o fim dessa história. Inclusive, confundiram o *fim da história* com *o fim da ideia de fim de história*, que são duas coisas bem diferentes! (risos). A história continua, mas o fim da história desapareceu. E o que se deve pensar é precisamente por que essa história continua e por que não há um fim da história. O "fim da história" é o momento pós-moderno. Pensaram que era uma piada e não há... Num certo sentido, a história acabou pois não se crê mais que haja um fim da história. Havia uma tautologia, um paradoxo que não funcionava muito bem e rapidamente isso foi percebido (risos).

Mas... a ideia que estava por trás dessa imagem de fim da história guarda sua pertinência quando a tomamos a sério. Não é simplesmente uma ideia falsa, é uma ideia ingênua. In-

gênua no verdadeiro sentido da palavra, isto é, ela não vai ao final das suas implicações. E quando olhamos de perto, vemos que não somente estamos numa história aberta, como também numa história que, em vez de solução, torna-se um problema. Isto é, quanto mais avançamos – ao contrário da ideia ingênua do fim da história de que saberíamos quem somos no final –, *quanto mais avançamos, mais somos um problema para nós mesmos*; e quanto mais avançamos na escala coletiva, mais a relação entre o passado, o presente e o futuro se torna um problema. A ideia de história foi pensada como uma solução, que não estava presente, mas era para amanhã. Era ideia de revolução que dizia: "fazemos a revolução e depois paramos, acabou. Chegamos ao destino" (risos). "Vamos acampar no mesmo lugar para a eternidade!". É o contrário. A ideia de história é, de fato, a ideia de busca da identidade humana que se aprofunda sem encontrar soluções. É muito interessante procurar; é mais interessante buscar do que achar. É a filosofia, no fundo, dessa aventura.

A.M. Você mostra como a formação do direito natural foi um aspecto importante da Revolução Moderna. E já analisou no que os direitos humanos constituem a democracia. Seu posicionamento sobre os direitos humanos evoluiu com uma crítica crescente da era da ideologização recente, onde são afirmados em detrimento do político e do social-histórico. Na fase atual da democracia, a consagração do direito tornou-se, segundo você, a face mais visível da organização global do ser-junto, que se exprime bem em questões como a constitucionalização do Estado, a judicialização do social etc. Suas propostas residem numa análise que articula o avanço da lógica jurídica com a dinâmica da individualização, tanto em seus aspectos legítimos, quanto nos patológicos. Qual é o lugar do direito em nossas sociedades (você já falou um pou-

co disso)? E por que a individualização jurídica e a formação de um Estado de Direito, com seus juízes, não são suficientes para uma democracia?

M.G. Acho que você levanta a questão que é, de certa forma, a questão principal das nossas democracias hoje em dia. É uma questão de funcionamento. Se você me permitir voltar um momento sob a forma de uma questão, ousaria dizer que o exemplo da Suprema Corte dos EUA, que suprimiu o decreto que autorizava e abria a porta ao aborto além da legislação de diversos Estados americanos, é uma boa ilustração disso. Eu me contento em fazer uma pergunta. São juízes, armados da bagagem da ciência e da Constituição, que devem decidir uma questão tão profunda como a do aborto? Acho que fazer a pergunta é respondê-la. Vemos que é uma questão que vai além da competência de juízes, sejam eles sábios, inteligentes, sensatos, como podemos imaginar, o que não é necessariamente o caso nas circunstâncias. É um problema.

Então, acho que... Vamos voltar ao ponto. O que eu tentei mostrar precisamente é a especificidade do nosso individualismo atual... O individualismo não é uma invenção de poucos anos. É um fenômeno que vem de muito longe. É preciso voltar até Lutero e Calvino, ou até antes, Guilherme de Ockham, ótimos autores etc. É um fenômeno que vem de longe, mas que, no período recente, tomou uma forma nova se tornando uma *individualização pelo direito*. Acho que essa é a especificidade do individualismo atual. Com todos os problemas, que podem ser muito diferentes, existem os problemas sociais. A particularidade... Vou dar um exemplo muito evidente. O individualismo atual é um individualismo que, por direito, atribui a todos os indivíduos o estatuto de indivíduo de direito. Mas há indivíduos que não pediram para serem indivíduos de direito.

E não só não pediram, como também não são capazes de ser. É um novo problema social para nossas sociedades. Um problema de indivíduos a quem se diz: "vocês são indivíduos", mas que não são capazes, pois não têm recursos educativos, cognitivos, de personalidade, psíquicos de se conduzirem como um indivíduo autônomo. Esses indivíduos contavam com suas comunidades do vilarejo, suas comunidades de trabalho, para se virarem na vida e terem uma vida mais ou menos respeitável. Mas não têm mais. É terrível. Um dos aspectos sociais terríveis das nossas sociedades são indivíduos a quem se diz "vocês são indivíduos" e que caem em decadência por falta de apoio da sociedade para ajudá-los a se conduzirem como indivíduos. Essa individualização pelo direito é um fenômeno contemporâneo que tem uma consequência ideológica radical. Só há indivíduos. É... Mas o que acontece com a sociedade se só há indivíduos? Há comunidades políticas capazes de decidir globalmente o destino deles? Tomando-os como um conjunto, que tenha orientações que olhem para todo mundo?

Numa lógica individualista só há escolhas individuais e escolhas individuais que são mediadas por um mercado. Há preferências diversas, opiniões, interesses, colocamos isso tudo na marmita e vemos o que sai dela. Mas o que sai não é necessariamente ótimo! (risos) Pode ser exatamente o contrário! (risos) A *ideia de político* é precisamente a ideia que existe um ponto de vista do conjunto para o qual há uma reflexão particular e a fabricação do que chamamos de *leis* que são capazes de guiar todo mundo, inclusive indivíduos relutantes pois, em nome da liberdade pessoal, eles não se sentem comprometidos pelas leis que são feitas pela coletividade. Esse é o problema atual das democracias no funcionamento cotidiano.

Vemos isso permanentemente. Pois legitima tanto numa extremidade do libertarismo extremo do patrão, do rico, que

não vê por que pagar impostos pelos pobres, que não é problema dele, "eles que se virem"; como no comportamento de delinquentes, que estimam que não precisam trabalhar como todo mundo e que é mais proveitoso roubar os bens que são "conformistas" ao invés de trabalhar para viver (risos). Então, podemos ter sociedades terríveis que são sociedades de direitos individuais. É preciso examinar o que isso significa. Isso tem implicações em todos os sentidos. Em outras palavras, acho que temos que encontrar o sentido do que é uma sociedade, inclusive em seus aspectos mais sociais. Eu falava justamente do apoio que devemos dar a pessoas que têm dificuldades para se conduzir e se sustentar na vida de forma independente. Assim como em sociedades políticas capazes de decidir seus destinos, numa escala global e obrigatória. Aceitamos, pois pensamos que é o bem coletivo, mesmo se vai contra nossas preferências em um ponto ou outro, ou contra nossos interesses, pois pagamos mais ou menos impostos de acordo com o grau de fortuna que possuímos. Acho que essa é a questão a ser colocada no centro da vida democrática. É preciso respeitar totalmente os direitos das pessoas. Não há outra regra no mundo. Mas é preciso absolutamente encontrar o *sentido da decisão comum*.

A.M. Vou citá-lo: "A história da liberação está atrás de nós. A história da liberdade está começando". Suas análises sobre a "criança do desejo" (*l'enfant du désir*), da mutação das famílias, são muito fortes, para levantar essa questão do indivíduo. E sua proposta para uma psicanálise com uma vocação para ser uma *teoria da individuação psíquica*, é também uma proposta de pesquisa teórica de reconstrução muito forte. Esta questão levanta o desafio do político. Você mostra, sobre o político, como as nações, o Estados-Nacionais, assumiram a posição de organizador do ser-junto na democracia e como, desde os

anos 1980, vê-se um movimento de globalização que se acompanha do afastamento da sociedade civil, da individualização, da formação de um espaço público midiático e da consolidação da ideologia neoliberal. A questão do político é central. E o Estado-Nação é tão importante para a organização do político e do ser-junto. Qual é a ilusão de ótica de um neoliberalismo levando em conta o papel atual do Estado-Nação e da possibilidade de uma sociedade altamente política. O que acontece com a ilusão do projeto da União Europeia? O Estado-Nação é intransponível? É realmente uma forma intransponível e indispensável para a democracia?

M.G. Para responder, vou sair um pouco do campo da sua questão e dar o exemplo que me parece mais ilustrativo do que torna o Estado-Nação, na minha opinião, não só intransponível formalmente, mas mais do que nunca indispensável no mundo em que vivemos: a questão ecológica. Evidentemente, a questão ecológica é uma questão global, do planeta. Mas... Dizem que é preciso ser decidido numa escala global. É verdade. É preciso um acordo global, um governo mundial, ecológico, de certa forma. Mas se não há rede concreta [*un relais*] de Estados-Nação bem estruturados capazes de conduzir, cada um em sua esfera, uma política de acordo com esses acordos, não acontece nada. Um governo mundial não tem poder sobre nada. É no nível dos Estados-Nação que acontecem as verdadeiras decisões e passos para frente. Então, acho que os dois pontos de vista são legítimos. É preciso haver uma governança global, não importa como é concebida, e é preciso estruturas políticas sólidas para as decisões tomadas nesse nível global encontrem uma eficácia a nível local. A ilusão de perspectiva, e vamos encontrar a mesma questão sob outro ângulo, respondendo à sua pergunta, a ilusão de perspectiva neoliberal é a da possibilidade de retirar a economia das fronteiras nacio-

nais. As sociedades trocam desde sempre. No mundo moderno, com o mundo industrial, isso tomou proporções inéditas. Mas, no entanto, podemos imaginar uma economia global que pura e simplesmente ignoraria a existência das fronteiras nacionais e a organização da vida coletiva dentro de cada país? É aí que há uma derrapagem intelectual a partir da ideia de que custa caro, o que é muito importante para os neoliberais (risos)!. Custa caro e não adianta nada, então vamos nos virar sem isso. Não. Sem as estruturas dos Estados-Nação na base, não há economia global. Voltamos a um mundo tribal, onde os bandidos roubam mercadores nas estradas ou nos portos. Eles existiram muito na história e podem renascer no futuro. Inclusive ainda existem em alguns lugares do planeta. Não é desse jeito que as coisas funcionam. Há uma articulação em níveis diferentes. O milagre da globalização pacífica, o fato de se poder pegar o avião amanhã para vir a Paris, em segurança, e repartir da mesma maneira, poder ir no dia seguinte a Pequim da mesma forma, é um produto. Não é um estado natural. A imagem ingênua dos neoliberais, é que a liberdade humana basta a ela mesma. Mas ela é a produção da história e da política. E sem essa base, ela não existe mais. Essa é nossa restrição a ser pensada. É preciso articular os níveis. E não os opor. O defeito filosófico do neoliberalismo é clássico. É o unilateralismo. Isto é, o desejo de só querer ver um lado da questão, ignorando o outro. Mas as coisas não acontecem dessa forma.

Alain Caillé

Assista à entrevista

Como parte da rodada temática "A hora da democracia?", a entrevista com Alain Caillé foi realizada ao vivo por André Magnelli no terceiro encontro do *Ciclo de Humanidades 2022*: "Além da crítica e da indignação: ideias para renovar a democracia".

Alain Caillé é professor aposentado da *Université Paris X Nanterre*, na qual foi co-fundador do *Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques* (SOPHIAPOL, ex-GEODE). Fundou com amigos, em 1981, o *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales* (MAUSS), do qual é o principal líder. Como diretor da *Revue du MAUSS*, compartilhou parte significativa da estrada com o amigo Philippe Chanial, que subitamente nos deixou em fins de 2024. É autor de diversos livros, dentre os quais: *Splendeurs et misères des sciences sociales* (Droz, 1986); *Critique de la raison utilitaire* (La Découverte, 1989); com Jacques Godbout, *L'Esprit du don* (La Découverte, 1992); *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (La Découverte, 1993); *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (Desclée de Brouwer, 2000, publicado no Brasil pela Vozes, 2004); *Dé-penser l'économique* (La Découverte, 2005); e *Théorie antiutilitariste de l'action* (La Découverte, 2009, a ser publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial). É também o animador do movimento convivialista, tendo orquestrado dois manifestos: *Manifeste convivialiste: déclaration d'interdépendance* (Le Bord de l'eau, 2013, publicado no Brasil pela Annablume, 2015) e *Second Manifeste Convivialiste: pour un monde post-néo-libéral* (Actes Sud, 2020, publicado pelo Ateliê de Humanidades Editorial, 2020).[1]

Esta entrevista tem o objetivo de apresentar o conjunto do trabalho de Alain Caillé, enquanto líder tanto do *Movimen-*

1 As atividades do movimento convivialista podem ser acompanhadas na França em convivialisme.org e no Brasil em https://ateliedehumanidades.com/convivialismo/.

to anti-utilitarista em ciências sociais (MAUSS), quanto do movimento internacional convivialista.

Em primeiro lugar, posicionamos a trajetória de Caillé no interior do que denomino de "vertente francesa da teoria crítica". Em seguida, nós nos voltamos para o MAUSS: o que é o *Movimento anti-utilitarista em ciências sociais*? Como ele foi fundado e quais são seus objetivos e realizações? A questão do anti-utilitarismo permite abordar, na sequência, o que chamo de "ideologização da luta por reconhecimento": quais as derivas da luta por reconhecimento em nossa sociedade neoliberal e "parcelitária"? E como esclarecer a lógica do reconhecimento através do dom?

Tais questões nos conduzem, de um lado, a um posicionamento crítico a respeito do neoliberalismo e, de outro, a uma reflexão sobre como o anti-utilitarismo permite repensar a economia e refazer a democracia. Encerramos a entrevista com uma exposição do movimento convivialista: o que é o convivialismo? Quais são seus princípios e suas propostas? Indagações que nos conduzem aos desafios da política atual, diante dos quais o autor propôs, mais recentemente, um "moderantismo radical".

A.M.

Do dom ao convivialismo: um movimento para renovar a democracia

André Magnelli [A.M.] No primeiro encontro, "A democracia polarizada: navegar no século do populismo", tivemos um debate sobre a crise da democracia contemporânea e a ascensão do populismo no século XXI. Fizemos então uma entrevista com o historiador e teórico da democracia Pierre Rosanvallon, que falou do livro *O século do populismo: história, teoria, crítica* (Ateliê de Humanidades Editorial, 2021). Por sua vez, no segundo encontro, "Criticar, resistir, governar: refazer a política na era da desconfiança", refletimos sobre a tensão fundamental da democracia, dividida entre a necessidade de criticar e o imperativo de governar, entre os instrumentos de desconfiança e as exigências da confiança. Ligado a esses encontros, mas cobrindo o conjunto da problemática da rodada temática "A hora da democracia", fizemos uma rica entrevista com o filósofo e historiador francês Marcel Gauchet.

Após ter refletido sobre a crise da democracia e suas tensões internas, passamos hoje para um encontro mais propositivo, com o tema "Além da crítica e da indignação: ideias para renovar a democracia". Nesta primeira hora, o objetivo será percorrer a obra de Alain Caillé e as atividades do *Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales* (MAUSS), até chegar a suas proposições para renovar a democracia (construídas por uma potente rede de intelectuais e ativistas), ideias que são sintetizadas sob a bandeira do movimento convivialista. Como diz Alain Caillé, a atividade do intelectual consiste em articular de maneira responsável o esclarecimento científico e o engajamento democrático. Esse é o princípio que anima tanto a "an-

tropossociologia" de Caillé quanto as atividades do *Movimento anti-utilitarista em ciência sociais*. Alain Caillé, muito obrigado.

Alain Caillé [A.C.] Muito obrigado por seu convite.

A.M. Gostaria de começar falando sobre seu percurso, sua influência e seus contatos. Você foi assistente de pesquisa do filósofo Claude Lefort na Universidade de Caen, na França. Como tal, sua formação ocorreu no que pode ser chamado de "vertente francesa de teoria crítica", que tem muitas semelhanças com a teoria crítica da Escola de Frankfurt. Uma particularidade da vertente francesa de crítica está em sua relação com a tradição sociológica francesa de reflexão sobre a natureza *simbolizante* do ser humano, que, em última análise, também deu origem a uma reflexão altamente original sobre *o político*. Ela foi desenvolvida de forma interdisciplinar, na interface entre a antropologia, a sociologia, a filosofia e a história. Gostaria de ouvi-lo falar um pouco sobre sua trajetória intelectual e as principais características dessa vertente da teoria crítica.

A.C. Sim. Obrigado. O que é interessante, nestes dois outros autores que você mencionou – Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet – é que são, como eu, discípulos de Claude Lefort. Há uma escola francesa próxima à teoria crítica alemã da Escola de Frankfurt, que passou por Claude Lefort, que é, por sua vez, herdeiro de Maurice Merleau-Ponty. Há dois herdeiros, portanto. Não é por acaso que essa tradição que passa por Lefort seja uma reflexão permanente sobre a democracia, cada qual à sua maneira.

Qual é a relação dela com a teoria crítica da Escola de Frankfurt? Não é muito fácil identificar de partida. As duas vertentes de pensamento se querem interdisciplinares, e fazem isso por meio da filosofia, da sociologia e outras ciências

sociais, e até da psicanálise, por exemplo. Além disso, elas ligam a reflexão teórica com o engajamento ético e político. Eu pensava, ao escutar você, Magnelli, na célebre conferência de Max Weber, *A ciência como vocação*, em que Weber exemplificou que o cientista é totalmente diferente do político. Ele tinha em vista que o político não pode se misturar com a atividade científica, da mesma forma que ciência não pode se misturar com política. Eu direi o contrário, no quadro do *Revue du MAUSS*, do *Movimento antiutilitarista em ciências sociais* (MAUSS), cujo nome é homenagem a Marcel Mauss, herdeiro intelectual de Émile Durkheim: que esta tradição francesa quer ser, ao mesmo tempo, como científica e política. Política porque científica e científica porque política. Isso é fundamental.

E qual a diferença entre a teoria crítica alemã e a vertente francesa de pensamento? Antes de tudo, as duas são pós-marxistas, pois passaram pelo marxismo e se tornaram críticas dele. Elas conservam o ideal de emancipação humana, ao mesmo tempo que criticam todas as derivas possíveis que dele resultam. Eu diria que a vertente francesa é mais política, e diretamente política. Ela teoriza mais centralmente a questão da democracia, ainda que essa também esteja muito presente em Jürgen Habermas. Mas penso, também, que a vertente francesa está mais estreitamente vinculada à antropologia, ou mesmo à psicanálise. O que mais me surpreende, na tradição alemã, penso principalmente em Habermas e Axel Honneth, é que ela é muito, muito mais normativa. Quando Honneth reflete sobre a questão da luta por reconhecimento, perguntando-se mais sobre o que deveria ser um verdadeiro reconhecimento, como ele funciona realmente, existe aqui uma diferença.

Num contexto geral, o que marca minha singularidade é que me formei, ao mesmo tempo, em sociologia e ciência eco-

nômica. Eu fiz um doutorado em economia e me tornei muito mais sensível do que Rosanvallon e Gauchet (e mesmo mais do que a tradição alemã) ao poder crescente da economia na vida social, com a hegemonia, ao mesmo tempo, do mercado neoliberal sobre a sociedade, e da ciência econômica sobre as ciências sociais e a filosofia política. Assim, o primeiro passo a ser constatado na *Revue du MAUSS*, que nasceu em 1981-1982, é a constatação de que a divisão de trabalho entre as diferentes disciplinas das ciências sociais foi completamente alterada, completamente revolucionada. Durante o século XX, os economistas tinham se limitado a estudar o que se passa no mercado de bens e serviços, na *economia*, tendo por hipótese central que os sujeitos humanos são *homo oeconomicus*, isto é, que se baseiam nos cálculos dos interesses materiais individuais. Por isso, diziam eles, essa hipótese é suficiente para o estudo do que se passa no mercado. Depois, a partir de finais de 1960 e 1970, os economistas se aliaram a um outro modelo de explicação, que é enormemente potente, segundo o qual "nós fazemos ciência, podemos formalizá-la, matematizá-la, e por que não aplicar nossa hipótese central – a ideia de que todos os outros são indivíduos calculadores racionais baseados no interesse – a todas as esferas da atividade social? Vamos começar uma verdadeira economia política do casamento, do crime, da crença religiosa etc.". Dentro da mesma ideia, "como não haveria um mercado sem uma maximização do próprio interesse individual?".

O que nos surpreende, nos anos 1980, é que até mesmo os sociólogos e os filósofos passaram a dar razão, de certa maneira, aos economistas. Em sociologia, vai se desenvolver a vertente da "teoria da escolha racional", a corrente do "individualismo metodológico", que aplica o modelo econômico à análise da vida social. Isso ocorre tanto no lado liberal, por

exemplo, com Raymond Boudon na França ou James Coleman no mundo anglo-saxão, como em Pierre Bourdieu, que propõe que se aplique o modelo econômico ao estudo da vida social. Bourdieu apresenta de partida sua sociologia como uma "economia geral da prática", que tem como hipótese central, também, a ideia de que os sujeitos humanos são maximizadores do interesse econômico. Ele retoma a ideia marxista do econômico como determinante em última instância. Em Bourdieu, a coisa é bem complicada, pois é preciso que o capital econômico se transforme em capital social, em capital cultural, em capital escolar, em capital simbólico (isto é, em prestígio) e, após isso, sabe-se bem que o cálculo é inconsciente e depende da situação dentro da posição de classe. Mas, apesar de tudo, a ideia central é a mesma, de que o interesse econômico é o que modela o mundo, que o interesse individual calculado é o que modela tudo em última instância. Por sua vez, encontra-se a mesma coisa em um dos filósofos mais influentes do final do século XX, John Rawls, em sua *Teoria da Justiça*, em 1971, que se baseia na hipótese de que os seres humanos são o que chama de "homens econômicos ordinários". O ponto de partida da teoria da justiça de Rawls é a sua hipótese de que os indivíduos são todos mutuamente separados e indiferentes entre si, como diz, sendo calculadores que buscam maximizar sua situação e condição social.

Então, a origem da *Revue du MAUSS* é a revolta contra uma virada das ciências sociais e da filosofia política, que chamo de "virada utilitarista nas ciências sociais e na filosofia moral e política".

A.M. Agora podemos nos deter um pouco no que é o *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (MAUSS). Acho que isso é importante para situar o público em geral. O MAUSS foi fundado com o espírito de vincular teoria e práti-

ca, ciência e política. Fundado em 1981, ele está ativo há mais de 40 anos sem perder sua vitalidade e criatividade. Poderia nos dizer brevemente o que é o MAUSS? Como foi criado? Por que esse nome? Quais são seus objetivos, estágios de desenvolvimento e realizações?

A.C. São muitas questões. Sobre o nome, antes de tudo. O nome MAUSS tem uma dupla significação: "Movimento anti-utilitarista em ciências sociais" e, após, uma homenagem a Marcel Mauss, que, como disse antes, é o herdeiro de Émile Durkheim e do autor do livro que podemos considerar como o mais importante da história das ciências sociais e mesmo da filosofia política; o *Ensaio sobre o dom*, publicado em 1925, de Marcel Mauss. Por que esse nome? Eu diria que foi por acaso. Ele veio assim, não tanto como um nome. Mas essa escolha é um fenômeno providencial, porque expressa uma dupla obrigação. A primeira, presente em "movimento anti-utilitarista", é a obrigação de criticar fortemente o utilitarismo. É isso que realmente se tem que ter em vista. Fizemos todo um trabalho de reflexão sobre esse ponto, tratando da relação entre utilitarismo e economicismo, com a questão da moeda e da economia. E a segunda obrigação está em tomar a sério a descoberta do dom por Marcel Mauss, desenvolvendo-a, explicitando-a e eventualmente levando-a além do que Mauss descobriu. Fizemos isso ao generalizar o *paradigma do dom*, que consiste em refletir sobre a vida social interrogando-nos sobre o lugar ocupado pela relação de dom e contradom.

Na história da *Revue du MAUSS*, ocorreram dois grandes momentos, talvez três agora. O primeiro momento é o de *crítica anti-utilitarista*. Foi o que disse há pouco. Descobrimos o peso do modelo econômico em ciências sociais e em filosofia política e tentamos criticá-lo por meio do desenvolvimento da

descoberta etnológica de Marcel Mauss. E, após, o segundo momento teve origem no trabalho que fiz com Jacques Godbout, que se chama *O espírito do dom*. Nele, nos demos conta de que o dom não existe apenas na sociedade arcaica, não existe apenas de maneira residual na sociedade contemporânea, mas existe de forma extremamente atual. No fim do *Ensaio sobre o dom* e em *As estruturas elementares do parentesco* de Claude Lévi-Strauss, o exemplo do dom é muito marginal. Digamos que o dom só se manifestaria na hora dos aniversários, das festas de Natal. Não, ele é muito mais importante, desde que percebamos a distinção entre socialidade primária e a *socialidade secundária*. Essa última é a socialidade do mercado, das empresas, da administração etc., é a socialidade impessoal. Não tenho como detalhar. A *socialidade primária* é a socialidade de relação de pessoa a pessoa. É o tipo de relação social na qual a personalidade das pessoas importa mais do que o que fazem. Nessa socialidade primária, que está na esfera da família, da amizade, das camaradagens associativas e políticas, na esfera dos amores, na vizinhança etc., em todas essas esferas, a regra central é sempre aquela que Mauss descobriu nas sociedades arcaicas: a tripla obrigação de dar, receber, retribuir. É através dessa relação de dom que nos reconhecemos uns aos outros em nossa singularidade. O dom é um operador de reconhecimento dos outros na singularidade das pessoas.

E, enfim, qual é o terceiro momento? É talvez uma generalização do paradigma do dom para além da explicitação do que Mauss encontrou e para além da sua atualização para a sociedade contemporânea. Trata-se de tornar o paradigma do dom central para as ciências sociais. Essa é a nossa ambição. Uma ambição modesta, mas vigorosa. Para fazer do dom um paradigma central, é preciso pôr as grandes escolas contemporâneas de pensamento em relação de diálogo explícito e

sistemático: com todas as teorias do *care*, as teorias feministas; com a teoria da luta por reconhecimento; com todas as correntes filosóficas, da fenomenologia alemã e francesa, que têm um pensamento da doação (*donation*).

Articulo a questão da relação entre dom e doação. Vou dizer isso bem rápido. O dom concerne à relação entre os humanos, mas se refletimos bem, existem muitas coisas na vida que existem para nós como se tivessem sido doadas, que não nos são dadas por humanos. Por exemplo, a vida, não aquela que é dada pelos pais, mas a que foi dada por algo mais vasto. Há a vida, a natureza, o cosmos, o ar que respiramos, a montanha, o rio, a beleza, até mesmo toda uma tradição cultural... Tudo isso que nos é dado, de alguma maneira, mas, quando nos colocamos na origem de tudo isso, não é dado por ninguém e não é dado a ninguém em particular. E, ainda assim, é o dom mais importante: o dom da graça, o dom da vitalidade, o dom do rito, o dom da alegria e do gozo etc.

Está aí tudo o que pensamos além da descoberta de Marcel Mauss. É isso que fazemos hoje. Acrescento ainda que me dá muito prazer perceber que a *Revue du MAUSS*, que surgiu como algo muito bizarro em relação ao que estava estabelecido (seja Bourdieu, o individualismo metodológico, ou mesmo outras escolas dizendo a mesma coisa), acabou sendo muito bem aceita. E a *Revue du MAUSS* desenvolveu, cada vez mais, uma cultura de pluralismo dialógico, aberta a todos os debates, a todas as escolas de pensamento. Temos agora um reconhecimento internacional, que se manifesta com a publicação de uma revista em inglês, a *Mauss International*. Já que, depois de termos trabalhado em francês, é evidente que precisamos publicar em inglês se quisermos ser lidos mundialmente.

A.M. Em alguns dos meus escritos, defendi a tese de uma "ideologização das lutas por reconhecimento", pois ela foi capitulada por uma concepção utilitarista de reconhecimento, bem adequada à nossa cultura narcisista baseada no consumo e no *egotrip*. O resultado é que "ser crítico" se tornou uma moda, uma espécie de estilo de vida que serve para afirmar a autenticidade do indivíduo. Parece-me que essa hipertrofia tem uma demanda por reconhecimento em detrimento do momento do dom, do dar, da solicitude, da relação de abertura, como você já falou... O resultado disso é uma fragmentação do pensamento e da vida. Isso é o que você chama de "parcelitarismo", talvez... Ao contrário, você lida com os limites do circuito infernal de "criticar, desconfiar, indignar-se, criticar, desconfiar..." e desenvolve uma teoria do reconhecimento baseada no dom. Você já falou do dom. Então, o que é o reconhecimento? Como a lógica do reconhecimento é realizada em sua forma generativa e criativa através do dom? Por que ela não é confundida com um mundo onde todos são criticados e críticos, onde todos são indignados, em que o reconhecimento é uma mercadoria, reivindicada numa competição entre vítimas?

A.C. Há muitas, muitas, questões ao mesmo tempo. Há a questão do desenvolvimento do pensamento "crítico crítico", que é o possível problema do estatuto do desconstrucionismo, do pensamento desconstrutivista; há a questão da perversão da democracia, por causa do que chamo de desenvolvimento de uma "sociedade parcelitária". Essa é uma longa discussão. Acho que posso falar disso bem rápido. Penso que vivemos nos últimos quarenta ou cinquenta anos, dentro do quadro do capitalismo rentista e especulativo, a ideologia do neoliberalismo. Ela é a forma dominante à escala mundial, com efeitos rebotes, como a ascensão do nacionalismo, mais ou menos

fascicizante, que é uma reação à fragmentação da vida social. Essa hegemonia do capitalismo rentista e especulativo é uma hegemonia do neoliberalismo, que cria o tipo de sociedade bem particular que chamo de "parcelitarismo". Ela é ao mesmo tempo inteiramente diferente do totalitarismo do século XX. O totalitarismo do século XX queria englobar tudo sobre um grande saber reunido, sob um "egocrata", como dizia Claude Lefort, sob um chefe que se supõe que possui todo o saber, todo o poder, todo o ter. O cientista, de seu lado, é tido como um possuidor de um saber "de sobrevoo". Na sociedade contemporânea, ocorre o contrário. Tudo é horizontal, tudo está em rede. Todas as instituições devem ser fracionadas, fraturadas. Todos os indivíduos são fracionados, na verdade, não existem indivíduos, mas frações de indivíduos. Não há mais um saber geral, mas parcelas de saberes, parcelas de saberes especializados etc. Neste quadro, o que se desenvolve é a concorrência de vítimas que você mencionou.

Por sua vez, o reconhecimento põe efetivamente um problema enorme, o da democracia, uma vez que cada um deve ser reconhecido pelo que é. Portanto, há alguma coisa que envolve, ao mesmo tempo, a importância do seu tema a respeito da luta por reconhecimento e o seu perigo. Podemos retornar ao que eu dizia a respeito da Escola de Frankfurt em Honneth. A ideia de Honneth é que a luta por reconhecimento vai substituir a teoria da justiça de John Rawls e Jürgen Habermas. Seria preciso que um bom reconhecimento fosse dado a todo mundo. Isso vai muito bem, mas é muito geral para o reconhecimento. Honneth é criticado neste ponto por seu aluno, Hartmut Rosa, que critica efetivamente esta ideia da luta geral por reconhecimento dizendo que nela não existe o que chama de *ressonância*, ou seja, o mundo não ressoa. Cada um quer ser reconhecido individualmente.

Então, vou responder agora à sua pergunta, pegando pelo fim. Qual é a relação entre a luta por reconhecimento e o paradigma do dom? É uma questão que tentei abordar em um ensaio publicado na *Revue du MAUSS*. Parece-me que o que falta em Honneth, notadamente o que não é teorizado na teoria do reconhecimento – e isso é o que está posto em sua questão –, é a definição sobre *o que quer dizer ser reconhecido*? Mais precisamente, o que é o sujeito humano que se avalia como reconhecido? Penso que o que alguém quer que seja reconhecido é o seu valor, que se reconheça que ele tem valor. E aqui se apresenta provavelmente a sua crítica: o que dá valor aos humanos? Essa é uma questão muito interessante e que vamos encontrar no *Ensaio sobre o dom*, de Marcel Mauss, que diz que os humanos querem ser reconhecidos como doadores e querem que os outros reconheçam que eles fizeram um dom e que seus dons são preciosos. Esse é o primeiro elemento importante. E ser reconhecido como doador, dentro da generosidade, não é certificável. Isso retorna ao tema que tratei antes, o da doação (*donation*). Ser reconhecido é querer ser reconhecido como vivo, participante, mobilizador da vida, o dom da graça etc. Portanto, espera-se um duplo reconhecimento: ser reconhecido como doador, generoso, e ser reconhecido como criador, como participante do movimento da criação, que foi o que chamei de *libercriatividade*.

Depois disso, a questão é: o que é a luta por reconhecimento democrático? Se cada um quer ser reconhecido por não sei o quê, só porque deve ser reconhecido, toda a democracia se rompe. Torna-se uma rivalidade generalizada, uma luta geral por reconhecimento que não se interrompe. Parece-nos que o objetivo do convivialismo, do qual vamos falar daqui a pouco, é dizer que, sim, a luta por reconhecimento vai bem, uma vez que o fato de os humanos quererem ser reconheci-

dos é algo legítimo, natural, necessário. Mas é preciso que o desejo de ser reconhecido seja por suas atividades sociais. Ser reconhecido, por exemplo, como artista, como filósofo, como pensador, como cidadão que contribui para a democracia, como mãe ou pai de família, que cuida bem dos seus filhos, que cozinha bem, que adora seus vizinhos etc. Todas essas atividades sociais são diferentes da luta por reconhecimento que envolve todo mundo, que quer dominar tudo em seu proveito, ou que quer controlar o poder por meio do butim, através de uma violência guerreira. Assim, podemos distinguir entre um *reconhecimento social*, que vem do dom autêntico, e o *reconhecimento antissocial*, contra o qual é preciso lutar.

A.M. Antes de passarmos à questão do convivialismo, gostaria de abordar a sua proposição ética e política para renovar a democracia, presente desde 1980. Desde o começo, existem questões que foram apresentadas de forma madura no convivialismo. Gostaria de ouvir falar, antes, sobre o duplo desafio que anima o MAUSS desde o início: repensar o econômico e renovar a democracia. Eu penso que você teve desde o começo o desejo de criticar o "economicismo" e demonstrar que o utilitarismo em vias de radicalização conduz à destruição da vida democrática. É por isso que você se esforçou para reformular as categorias da ação econômica e da política colocando questões tais como: o que é a troca, o que é o mercado e a moeda, o que é o valor, o interesse, a empresa... O que você pensa sobre a necessidade de repensar, ou "des-pensar", como disse, o econômico a fim de renovar a democracia?

A.C. Dizendo as coisas de forma simples, penso que a revolução da divisão do trabalho intelectual da qual falamos há pouco, a generalização do modelo econômico para toda a ciência social e a filosofia política, essa revolução produziu

ideologicamente a hegemonia do neoliberalismo. O que tenho em mente quando falo do neoliberalismo? De fato, não foi por acaso que o neoliberalismo se desenvolveu, porque se baseia na estrutura bastante rica da sociedade norte-americana: ele é sustentado por estratégias de marketing e consideráveis meios financeiros, midiáticos, militares e técnicos. Mas há outra razão para que tenha tido sucesso.

Penso que o neoliberalismo se beneficiou do esgotamento das grandes ideologias políticas dos séculos XIX e XX: as ideologias do liberalismo, do socialismo, do comunismo, do anarquismo. Isso produziu, enfim, uma espécie de pensamento apressado, um pensamento simplista, o mais simplista que se pode imaginar. Ele repousa em uma ideia elementar, que foi mais bem formulada pela romancista de Ayn Rand, no segundo livro mais vendido depois da Bíblia, *A revolta de Atlas*, a Bíblia do neoliberalismo norte-americano. A ideia central é que *greed is good* ("a avidez é uma coisa boa"). Segundo essa ideia, a única coisa que interessa entre os seres humanos é o interesse material, o mecanismo com o máximo de dinheiro possível, e tudo vai bem. A partir disso, todas as coisas podem ser deduzidas. Se a única coisa boa é a avidez, então a única coordenação possível entre os humanos seria o mercado, sobretudo o mercado financeiro, de modo que é preciso mais dinheiro nas finanças do que na indústria. Mais atrativo ainda é o mercado especulativo, pois permite ganhar dinheiro o mais rápido possível.

A segunda ideia do neoliberalismo, por sua vez, é a de que "não existe sociedade, a única coisa que existe é o mercado". "Não existe esta coisa chamada sociedade", como disse Margaret Thatcher. Uma outra ideia é a "teoria do gotejamento", a teoria da *trickle down effect*, ou seja, quanto mais os ricos forem ricos melhor para todo mundo. Não haveria nenhuma outra

alternativa, essa seria a única solução. Desse modo, nenhuma democracia é possível. Não existe mais democracia quando os ricos se tornam cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres. A ideia de cidadania não pode ter lugar aí.

O que é prioritário, tanto do ponto de vista intelectual quanto político, é combater essa ideia do sujeito humano, segundo a qual a única coisa que importa é o interesse material (que pode ser, também, interesse por poder, interesse sexual etc., o que predomina, contudo, é o interesse material). Seria verdade que a única coisa que anima os humanos é o interesse individual, material? Todo mundo sabe que isso não é verdade. Há muitas formas de contestar isso, o que foi feito pela literatura, pela religião, pela moral, em boa parte pela filosofia. Mas não ocorreu uma precipitação, uma coagulação da crítica. Para tanto, a descoberta de Marcel Mauss é fundamental, porque o dom é um argumento ao mesmo tempo empírico, teórico e político. Outro autor fundamental é Karl Polanyi, mas o central, para mim, é Mauss. Há duas ideias fundamentais no *Ensaio sobre o dom*.

A primeira ideia é que o ser humano nem sempre foi um animal econômico; na origem da sociedade, não existe o mercado, a troca imediata, o toma-lá-de-cá, não existe o "contrato" da filosofia do século XVIII; não há nada disso, há apenas a tripla obrigação de dar, receber, retribuir, ou seja, a obrigação de se mostrar generoso. E a segunda conclusão, que pode ser a segunda descoberta – que em Mauss é implícito, mas que será explicitado no trabalho do MAUSS – é que existem quatro motivos nos seres humanos, que se organizam em dois pares: o interesse por si (individual e material, a necessidade) e o interesse por outrem, isto é, a curiosidade pelo outro, que não é uma derivação do interesse por si, pois é tão original quanto ele. Enfim, temos o par formado pelo interesse por si

e o interesse por outrem. Em seguida, em todos nossos atos, existe ainda, de um lado, a obrigação física – que varia em função da idade – e a obrigação social – em que somos objetos de ações, quando precisamos convidar, retribuir obrigações, fazer festas etc; de outro lado, é dada aos humanos a liberdade, a imaginação, a criatividade, aquilo que já denominei aqui de *libercriatividade*.

Assim, no modelo neoliberal, temos uma visão unidimensional dos seres humanos, em que a única coisa que nos anima é o interesse individual, ao passo que, em Mauss, há uma versão mais complexa, na qual existem quatro motivos da ação, que são organizados em pares: interesse por si e interesse por outrem, obrigação e libercriatividade. Eles não apenas existem, como também é preciso que seja assim, que eles estejam em equilíbrio. Fundamentalmente para que o sujeito não se torne cada vez mais louco, o que ocorre quando há os bloqueios unilaterais: bloqueio do interesse por si ou do interesse por outrem (que se volta, por sua vez, contra o interesse por si), ou o bloqueio da obrigação (com a ritualização, a obsessão).

Não posso desenvolver isso. Enfim, podemos articular o ponto com a questão da luta por reconhecimento, na medida em que *o doador é um co-participante da doação*. Portanto, penso que essa crítica teórica de Mauss é uma contribuição fundamental para combater a hegemonia do neoliberalismo.

A.M. Então chegamos ao convivialismo. Ele começou a tomar forma em 2011 e se tornou um movimento em 2013 com a publicação do primeiro manifesto: *Manifesto Convivialista: Declaração de Interdependência*. Em 2020, foi publicado o *Segundo Manifesto Convivialista: para um mundo pós-neoliberal*. O que é convivialismo? Por que convivialismo? E por que um segundo manifesto convivialista?

A.C. Em uma palavra, o convivialismo é a *filosofia da arte de viver juntos*, que supõe que possamos nos opor sem nos massacrar. Pego essa obrigação do *Ensaio sobre o dom*, de Mauss, que diz que é preciso que "os humanos aprendam a se opor sem se massacrar" e, acrescenta ele, "a se dar uns aos outros sem se sacrificar". É uma definição rápida do convivialismo. Por que? Voltamos aqui ao que acabei de dizer. Em face à hegemonia neoliberal, que destroi as alternativas, que mina a humanidade atual, as ideologias herdadas – liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo – não são suficientes. Ao mesmo tempo, enquanto não tivermos valores comuns em escala mundial, permaneceremos impotentes diante dele. Existem milhares de alternativas, como, por exemplo, a economia solidária, que se desenvolve por todo lado. Isso é muito bom. Mas, se o que é feito na Bahia, no Rio, no Brasil, não se comunica com o que é feito na Holanda, na Alemanha, na França, na Austrália, tudo permanecerá bem limitado. É preciso que se aja localmente ao mesmo tempo em que se compartilhe valores comuns universalizáveis à escala mundial; é preciso produzir um gigantesco movimento mundial de opinião. Afinal, as grandes ideologias políticas modernas foram aquelas que se expandiram mundialmente. Foram ideias eficazes, mas que funcionaram quase que como religião, porque mobilizaram emoções, valores, ligando-se, em igual medida, ao desejo de reconhecimento.

A.M. Além dos princípios convivialistas, o *Manifesto Convivialista* apresenta uma série de propostas. Ele faz mais do que simplesmente diagnosticar ameaças ecológicas, sociais, políticas e econômicas. Os convivialistas estão mais preocupados em identificar e aproveitar as oportunidades oferecidas pela transição econômica, ecológica e social, pelo empoderamento dos *media*, pelo aprofundamento da democratização e

pelos avanços na ética. Do meu ponto de vista, podemos resumir as propostas de três maneiras: transição para uma sociedade ecologicamente sustentável; construção de uma democracia convivial; e desenvolvimento de outra economia. Quais são as ideias convivialistas para a construção de uma sociedade pós-neoliberal que seja, ao mesmo tempo, uma sociedade pós-crescentista?

A.C. Você resumiu muito bem o essencial. Podemos lembrar dos princípios centrais do convivialismo, porque o que há de interessante nele é que foi discutido e aceito por pessoas que vêm de horizontes políticos, ideológicos e religiosos muito diferentes. Ele reúne um espectro bem largo de posições, que vai da esquerda mais à esquerda até a visão de centro e humanista, até a direita humanista. É bem inesperado, este acordo sobre os princípios fundamentais. Um princípio, que diz respeito ao que você disse, isto é, à construção de uma sociedade sustentável, uma democracia sustentável, uma economia sustentável, é o princípio da *comum humanidade*. Não tenho como detalhar. O segundo princípio é o da *comum socialidade*, que afirma que a riqueza principal dos seres humanos é a das relações humanas. Por sua vez, temos o terceiro princípio, que aparece no *Segundo Manifesto Convivialista*, que é o de *comum naturalidade*, que afirma que a humanidade não é exterior à natureza, mas faz parte dela. Portanto, protegê-la é proteger a nós mesmos. O quarto princípio é o da *legítima individuação*, que afirma que os seres humanos querem ser reconhecidos por sua singularidade, sendo legítimo que tenham um reconhecimento pelo valor social, por sua atividade pró-social. Por fim, há o princípio da *oposição criadora*, pois é natural que as pessoas se oponham, desde que esta oposição seja criadora, o que está no cerne da ideia democrática. E, enfim, existe aquilo que não é um princípio, mas um "imperativo categórico"

transversal, o do *controle da húbris*, isto é, o controle da desmesura, da vontade de onipotência, do desejo humano de ilimitação. A esse respeito, o capitalismo rentista e especulativo representa a apoteose dessa húbris. Trata-se de uma húbris técnica, científica, militar, financeira sem fim. Está contida na ideia de conquistar a humanidade inteira e colonizar outro planeta.

Esses são os princípios generais. Agora, quanto ao que você me disse, é preciso dar indicações mais concretas sobre o que poderia parecer uma *sociedade pós-crescentista*. O que ocorre é a ideia de que a solução de todos os problemas seria uma sociedade baseada no crescimento infinito, o que é impossível. No *Segundo Manifesto Convivialista*, a questão fundamental é a luta contra a explosão das desigualdades em escala mundial. Essa última tem por tradução mais concreta a *húbris*, a vontade de onipotência, que está na raiz da perda de qualquer esperança na renovação da democracia. Essa última é ameaçada radicalmente em toda parte do mundo, até nos Estados Unidos. Não sabemos como as coisas vão se passar e não temos muitos espaços democráticos. Estamos numa situação dramática. É preciso renovar, portanto, o ideal democrático, levando em conta tudo o que dissemos até agora. Em especial, é preciso articular e combinar a democracia representativa – que está perdendo o fôlego – e uma democracia participativa. Uma democracia participativa que seja efetiva, e não um simulacro de participação, de democracia de opinião...

A.M. Percebi que, nos últimos anos, sua face política tem se tornado cada vez mais forte. Publicações recentes incluem *L'urgence d'un modérantisme radical: s'émanciper sans s'étriper* (INGED/MAUSS, 2021) e *Si j'étais candidat... Pour une politique conviviale* (Le Pommier, 2022). Por fim, gostaria de saber o

que você tem a dizer sobre as ideias contidas nesses últimos livros. Por que a necessidade urgente de um "moderantismo radical"? E o que você faria se o elegêssemos presidente, se não na França, talvez no Brasil...?

A.C. Gostaria de começar esclarecendo que não sou candidato às eleições no Brasil, tampouco na França... O que posso dizer a respeito de *Se eu fosse candidato*, que escrevi no contexto das eleições presidenciais francesas, é que nenhum partido político conseguiu desenvolver um discurso que potencialmente fizesse sentido para a maioria. Mesmo o partido – há uma enorme abstenção – que ganhou as eleições representa somente 10-12% do colégio eleitoral. É muito pouco. E há muitas razões para isso.

Uma das principais, e isso levaria a uma outra discussão, é que esses partidos não conseguem dizer – seja aos franceses ou aos brasileiros – onde eles estão, o que é o país, qual é a história, quais são os problemas centrais, de modo a se situarem na atual conjuntura internacional – uma conjuntura ao mesmo tempo geoestratégica, econômica, política, climática... Há uma fragmentação do discurso. Mesmo na França. Isso é surpreendente... Quando o desafio central é a eleição para a comunidade europeia, o candidato não fala, toda espécie de assunto não é abordado. Pode-se criticar todos os partidos por diferentes razões, fundamentalmente em nome de uma *inspiração*. Temos a impressão de que eles fazem uso de várias receitas, mas não estão, de modo algum, à altura do que os cidadãos sentem na vida cotidiana.

A ideia de moderantismo radical remete ao que eu dizia há pouco a respeito da luta generalizada por reconhecimento, com a concorrência de vítimas. É preciso colocar a questão da *emancipação*, da luta pela emancipação. Uma política de es-

querda, herdeira da esquerda, é essencialmente uma luta pela emancipação: queremos nos emancipar de diferentes emancipações. A questão é: quais alienações? O que é alienação?

Parece-me que caímos, sem querer, na "crítica crítica". Remeto à fórmula de Marx em *A miséria da filosofia* [1847], quando fala da "crítica da crítica crítica" ao dizer que os hegelianos de esquerda se detém nas críticas de uns com os outros. Todas as emancipações atuais – a emancipação pós-colonial, a emancipação de gênero –, que são legítimas de partida, são críticas entre si e acabam se tornando impotentes. Por exemplo, li hoje no jornal *Le Monde* que há uma lei na Espanha que permite mudar a identidade sexual simplesmente com a manifestação da vontade. Se se quiser mudar de vida, é possível mudar o nome da carteira de identidade. Pode-se mudar sem exames médicos, psicológicos, sendo uma decisão individual. Evidentemente, trata-se de reconhecer que a identidade transsexual seria declarativa. E toda uma corrente feminista se põe em oposição completa, em guerra contra essa posição. Se todo mundo pode virar mulher, não se pode liberar as mulheres, pois vão ter homens que vão concorrer com as mulheres... Todas as categorias se tornam problemáticas.

Então, a ideia de moderantismo radical conserva a ideia de emancipação tentando evitar certos excessos da crítica crítica crítica..., do desconstrucionismo generalizado, que provoca efeitos catastróficos. Podemos ver, por exemplo, os Estados Unidos, mas ocorrem, por todo canto, reações cada vez mais fascicizantes. A posição do moderantismo radical passa pelo que chamo de *princípio da caridade dialógica*. Penso que a boa medida dos intelectuais devia pôr como princípio de partida que seus adversários teóricos são tão inteligentes e morais quanto eles mesmos. Se estamos em diálogo com outrem é preciso encontrar esta medida. É possível se guiar, até

mesmo, por um princípio de *diálogo hipercaridoso*, que considera que os outros são ainda mais inteligentes e morais que nós próprios. Desta forma, impõe-se um trabalho, uma obrigação de compreender, ao invés de cedermos à facilidade de dizer que os outros são imundos e imbecis.

A.M. Perfeito. Então... o moderantismo radical é a arte política da ética convivialista, certo?

A.C. Isso!

Loïc Blondiaux

Assista à entrevista

A entrevista gravada com Loïc Blondiaux foi realizada no *Ciclo de Humanidades 2022*, na rodada temática "A hora da democracia?", como parte do segundo encontro: "Criticar, resistir, governar: refazer a política na era da desconfiança".

Loïc Blondiaux é sociólogo político, professor na *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.* É autor de artigos e livros de análise política, dentre eles: *Le nouvel esprit de la démocratie: actualité de la démocratie participative* (Seuil, 2008); com Dominique Bourg, *Inventer la démocratie au XXIe siècle: l'assemblée citoyenne du futur* (Les Liens qui Libèrent, 2017); e com Christophe Traïni, *La démocratie des émotions* (Presses de Science Po, 2018).

A proposta desta entrevista com Loïc Blondiaux foi diferente das demais: ao invés de abordarmos o conjunto da obra, focamos sobre um livro, *Le nouvel esprit de la démocratie*, a ser abordado de modo sucinto. Começamos com uma análise das vantagens da democracia participativa como sistema político alternativo, para, em seguida, refletirmos sobre os limites da participação e as armadilhas do ideal participativo. Após, tratamos das recomendações para a garantia de uma democracia participativa mais eficaz. E concluímos com a visão do autor a respeito da forma como a democracia demanda uma relação com as emoções cidadãs.

A.M.

Pensar a democracia participativa: perigos, esperanças, emoções

André Magnelli [A.M.] Olá, Loïc Blondiaux. Muito obrigado por esta entrevista para o Ciclo de Humanidades 2022. Ela está ligada ao terceiro e último encontro do primeiro semestre, cujo tema é a *Hora da Democracia*. A questão pode ser resumida da seguinte forma: devemos ultrapassar a crítica e a indignação e precisamos adotar uma posição proativa com as ideias para renovar com a democracia. É certo que seus trabalhos científicos sobre a democracia de participação, assim como suas colaborações com a existência dos *policy-makers*, contribuirão bastante. Gostaria de fazer quatro perguntas. As três primeiras são baseadas no livro *Le Nouvel esprit de la démocratie: actualité de la démocratie participative* (Seuil, 2008), para motivá-lo a fazer uma breve apresentação do livro. A quarta vai se basear em *La démocratie des émotions*. Mas não hesite em se referir a outros livros. Por exemplo, confesso estar curioso em ouvi-lo sobre o livro coletivo *Inventer la démocratie du 21e siècle, l'Assemblée Citoyenne du Futur*.

Primeira pergunta. Você fala do grande crescimento de um imperativo de participação em nossas democracias; contudo, a própria noção de participação é fluida, pois existem inúmeras versões e modelos. E também muita ambivalência e várias suspeitas. Quais seriam os novos espíritos da democracia? Por que a participação na democracia atual?

Loïc Blondiaux [L.B.] Quando falamos de imperativo participativo com meu colega, Yves Sintomer, no início dos anos 2000, logo no início do século XXI, evocávamos uma forma de referência cada vez mais sistemática da parte dos governantes, mas também de alguns movimentos sociais e certo número de intelectuais, a respeito da necessidade de reforçar o lugar do cidadão nos processos de decisão. Na verdade, essa referência da democracia participativa se baseia, primeiro, numa crítica da democracia representativa e do lugar muito fraco que ela deixa para os cidadãos. É uma crítica também à insuficiência das eleições. Será que as eleições, no fim das contas, resumem sozinhas a participação democrática? Me parece que é preciso se recolocar neste momento particular que foi o início dos anos 2000, que tinha uma alta abstenção, um alto grau de desconfiança por parte dos cidadãos e ocorria a reinvenção de mecanismos antigos, como o sorteio e a democracia de Assembleia. E é a isso que o imperativo participativo se refere. Mas você tem razão absoluta de que, se essa noção teve tanto sucesso, foi porque ela é difusa, pois pode ser aplicada tanto pelo Banco Mundial quanto por movimentos sociais. Sei que, no Brasil, vocês foram um dos lugares que inventaram essa categoria, através dos orçamentos participativos de Porto Alegre. Então, há significações políticas muito diferentes por trás dessa noção.

A.M. Você também aborda as armadilhas e os problemas da participação...

L.B. As críticas que podemos fazer à participação são muito numerosas. Primeiro, as primeiras críticas são a respeito da capacidade dos governos, locais e nacionais, de instrumentalizar essa participação. Isto é, fazer com que ela só produza resultados conforme suas expectativas. Então, há realmente um

perigo permanente, por trás da participação, de uma manipulação dos dispositivos participativos em prol daqueles que os instalam. Essa é a primeira crítica principal.

A segunda crítica principal é quanto ao caráter, em geral, pouco representativo dos sistemas participativos. Os jovens e as categorias populares ou não participam desses novos espaços de discussão ou questionamento do político, ou então eles são colocados em posição de fraqueza diante de elites políticas, diante de atores mais dominantes, atores que dominam muito melhor os códigos da palavra em público. Então, em geral, essa crítica é dirigida à democracia participativa e é absolutamente indispensável responder a isso, ou seja, estabelecendo mecanismos que limitem os riscos de reprodução de desigualdade pelo sistema participativo. Acho que essa é a segunda crítica principal.

A terceira crítica principal, que foi feita à democracia participativa, foi não produzir fatos reais sobre a decisão política. Foi por se voltar para aspectos marginais das políticas públicas, ou estar desconectada da decisão. Por exemplo, na França, há dois anos, vivemos um episódio interessante que foi a Convenção Cidadã pelo Clima. Após o movimento dos Coletes Amarelos houve a criação de uma assembleia cidadã sorteada que trabalhou sobre as respostas às questões das mudanças climáticas. Ela trabalhou muito, trabalhou muito bem e produziu propostas absolutamente significativas. Contudo, o governo de Emmanuel Macron não levou isso em conta, o que produziu frustrações, falta de esperança nos cidadãos. Você me pediu para lembrar as principais críticas. Então aqui está o mapa dessas objeções à democracia participativa.

A.M. E quais são os motivos para ter esperança na participação?

L.B. Eu acredito que há motivos para ter esperança. Primeiro, há muitos motivos para ter esperança na capacidade dos cidadãos de exercer suas competências como cidadãos, isto é, produzir inteligência coletiva. Quando você estabelece um contexto de confiança, quando você dá informações, informações reais a esses cidadãos, como vimos na Convenção Cidadã pelo Clima, eles são capazes de demonstrar imaginação e construir decisões que, em geral, estão muito mais em conformidade com a ideia que se pode ter do interesse geral do que a produzida na política clássica pela intervenção dos partidos. Esse é o primeiro motivo para ter esperança.

O segundo motivo é que, de qualquer jeito, não temos mais escolha. Ou nos dirigimos para formas políticas mais autoritárias, tendo em vista a decomposição das democracias representativas no mundo todo – os EUA são o exemplo perfeito da fragilidade atual dessa democracia representativa –, ou nos dirigimos a uma maior autoridade em relação às crises que teremos que enfrentar, a crise ambiental, a rarefação dos recursos, a desestabilização das democracias por potências como a Rússia ou a China; enfim, ou vamos na direção da autoridade, ou tentamos produzir decisões mais legítimas. Acho que, no que diz respeito às questões ambientais, isso é absolutamente decisivo. No fim das contas, só será possível embarcar os cidadãos em mudanças profundas de modo de vida, de modo de consumo, se os cidadãos forem associados à produção das políticas. É por isso que, na França, acredito muito numa ideia que é debatida hoje em dia, tanto pela esquerda quanto por Emmanuel Macron, que é a ideia de planejamento ecológico, planejamento democrático e ecológico. Acho que é uma ideia muito importante e imperativa. Me parece que essa democracia ambiental deve nos servir de horizonte e temos que inventar essas novas formas de democracia para o século XXI.

A.M. Perfeito. Na conclusão do livro, você formula seis recomendações para uma democracia eficaz. Quais são elas? Elas são ainda as mesmas quatorze anos após a publicação?

L.B. Claro. Acho que essas seis condições... São condições para que os sistemas de democracia participativa tenham um verdadeiro alcance político e possam ser vistos como legítimos pelo cidadão. Há condições materiais e há condições políticas. Acho que há condições materiais realmente indispensáveis. É preciso tempo e recursos. Para mim, é essencial que haja profissionais capazes de organizar, animar esses sistemas participativos, e esses profissionais devem estar, sobretudo, numa posição de imparcialidade em relação aos atores em conflito em torno da decisão. É por isso que falo de *engenharia democrática*, de *engenharia da participação*. E, na Sorbonne, criei, há uns dez anos, um mestrado de engenharia da participação que forma especialistas nesse sistema. Para mim, isso é essencial. É preciso tempo, pois só se cria confiança com tempo; e é preciso recursos. Essas são as *condições materiais*.

As *condições políticas* são complicadas de reunir. Há três principais. Não falarei das recomendações em sua integralidade, mas há três principais. Primeiro, é preciso haver uma vontade política, uma vontade política muito peculiar. O poder que estabelece a democracia participativa deve ter necessidade disso. Isso significa que é preciso haver um problema, real, a resolver, e que haja necessidade desse dispositivo. Não há participação política sem problemas a resolver coletivamente, com deliberações, com discussões. Então, é preciso haver uma vontade política que deve ser acompanhada por certa forma de coragem. O problema dos eleitos é que eles têm tanto medo de não serem reeleitos, que eles tendem diante dos cidadãos, de certo ponto de vista, a tentar fazer com que a palavra não

seja expressa de forma verdadeira e que não haja nenhum conflito. Então, essa vontade política é realmente essencial.

A segunda condição é que se deve pensar no lugar da participação em relação aos processos de decisão, isto é, a articulação entre o momento da participação e o momento da decisão. É preciso haver uma institucionalização da participação, de certo ponto de vista. Por exemplo, aquele que organiza deve ser obrigado a prestar contas aos cidadãos. Quer dizer, é preciso se explicar quando ocorre de não usar o que os cidadãos disseram. Neste momento, na França, estamos refletindo com vários pesquisadores e atores políticos, sobre a institucionalização de uma terceira câmara sorteada, que teria realmente um papel no processo de fabricação das leis. Ela não votaria as leis, mas realmente teria um papel e um lugar reconhecido no processo de decisão. Para retomar um termo que é utilizado na literatura hoje, é preciso embutir a democracia participativa nos dispositivos de governança.

A terceira condição imperativa é nunca esquecer que há pessoas que ficam, espontaneamente, de fora dos sistemas de participação, então é preciso ir buscá-las. É preciso ir buscar as palavras delas, em geral, por formas de inclusão que são complicadas, difíceis de conduzir.

No meu entender, essas são as três grandes condições políticas de sucesso da democracia participativa. Mas não vamos nos esquecer que a democracia participativa produz, em muitos casos, frustração nos participantes. Se há apenas um participante satisfeito com o sistema, é porque a participação não foi verdadeiramente organizada de forma imparcial.

A.M. Recentemente, você abordou a questão das emoções na democracia. No que a pesquisa das emoções esclareceria sobre a democracia participativa? E como fazer para que as

emoções ajam positivamente na formação das políticas para os países?

L.B. Nesse livro, que tem o título *La Démocratie des émotions*, eu e meu colega francês, especialista em movimentos sociais, Christophe Traïni, reunimos um conjunto de contribuições que busca indicar o momento nos sistemas de participação em que as emoções podem se expressar ou são reprimidas. Quer dizer que há uma tendência em toda corrente da democracia participativa ou da democracia deliberativa em considerar que as emoções vêm parasitar o exercício racional da discussão. Evidentemente, é um dos efeitos do pensamento de um autor que você deve conhecer, Jürgen Habermas. Ele dá uma importância particular à racionalidade comunicacional e, de certo ponto de vista, a deliberação democrática é uma troca de argumentos. Mas, se não permitirmos que as emoções se exprimam nos sistemas deliberativos, produzimos duas coisas: primeiro, enfraquecemos aqueles que, de certo ponto de vista, se exprimem essencialmente com imagens, com sentimentos, muito mais do que com a linguagem política e técnica habituais. Eles são marginalizados caso não se permita que exprimam suas emoções. E, em geral, são pessoas, e penso nas categorias populares, que não têm muitas oportunidades de exprimir o sentimento delas, o medo, a raiva. Isso é muito importante. Hoje em dia é fundamental gerir a raiva na democracia. Essa é a primeira razão pela qual se deve dar lugar às emoções, reconhecer o valor, a legitimidade delas ao lado do discurso racional na democracia.

E o segundo motivo é que, para que possamos produzir, eventualmente, um consenso – pois a democracia participativa não resulta sempre no consenso –, é preciso que os conflitos sejam expressos desde o começo. E, em geral, na expressão

dos conflitos, uma hora ou outra da participação, cada um deve ter podido explicar por que não concorda com as coisas. Se isso não é feito, nesse caso, acho que não há meios de superar esses conflitos e conseguir se entender melhor. Mas isso nunca é uma certeza. Nunca temos a certeza de que as pessoas estarão de acordo no final.

A.M. Perfeito. Muito obrigado.

L.B. Muito obrigado por suas perguntas muito interessantes. Espero que essa entrevista tenha sido útil. É um desafio fazer uma síntese. Mas foi muito bom. Parabéns.

Programa do Ciclo de Humanidades (2019-2023)

Curadoria:
André Magnelli

Ciclo de Humanidades 2019

O primeiro *Ciclo de Humanidades* foi realizado entre março e novembro de 2019, tendo um total de 10 encontros que trataram dos mais distintos temas e autores, tais como: a ética em uma sociedade complexa; a dádiva como teoria e prática; os desafios postos às humanidades pelo anti-intelectualismo; a catástrofe climática e o Antropoceno; o retorno do religioso e das religiões em tempos de crise; o sofrimento psíquico e a sociedade (pós-)depressiva; o lugar do amor em suas múltiplas formas na teoria crítica; e a aceleração do tempo e suas consequências. Além disso, fizemos homenagem a Michel Serres por sua morte, tratando do contrato natural em diálogo com os ameríndios; e realizamos uma efemérides em comemoração aos 90 anos de Jürgen Habermas, refletindo sobre as atuais tentações do irracionalismo.

Encontros

1. *Ética complexa: religar o mundo, assumir o humano* – palestra de André Magnelli, realizada no espaço da BiblioMaison em 28 de março de 2019.

Proposta – *Em tempos agonizantes, estamos à espera de uma metamorfose, ou então mergulharemos rumo ao abismo. Vivemos em um mundo separado e fragmentado, com uma crise de valores e uma sensação de confusão generalizada. O cenário entrópico é propício para que indivíduos e nações sejam presas vulneráveis de ideologias simplificadoras, separadoras e restauradoras, que propõem soluções fáceis para problemas complexos. Na falta de respostas éticas e políticas, torna-se muito sedutor o caminho da diabolização do outro, com uma redução e uma exclusão de tudo o que sinalize um outro em relação a si mesmo. Desta forma, adversários políticos se tornam inimigos eliminá-veis, alternativas religiosas aparecem como impiedades inadmissíveis, refugiados de guerra são barrados como terroristas potenciais.*

Diante deste contexto, de forma oportuna, o Consulado da França no Brasil escolheu como grande eixo articulador das suas atividades culturais em 2019

o tema "Hospitalidade: entre política, ética e estética". Por esta razão, o Ateliê de Humanidades propõe, no primeiro dia do "Ciclo de Humanidades: ideias e debates em filosofia e ciências sociais", a ser realizado mensalmente nas Quintas da Maison, um debate sobre a ética complexa, tendo por referência o pensamento de Edgar Morin, em especial, o tomo VI de sua obra maior, "O Método" (que teve publicação em português com apoio do Consulado da França e do Instituto francês do Brasil).

Em uma palestra e diálogo sob a liderança de André Magnelli, livre-pesquisador e diretor do Ateliê de Humanidades, refletiremos sobre a contribuição de "O Método" e do pensamento complexo para uma reflexão sobre valores em suas múltiplas facetas: as éticas da vida, de si, da comunidade, da espécie humana e do planeta. Isso nos levará a dialogar em torno de questões como o bem pensar, o bem e o mal, a autocrítica, a incerteza ética, a ecologia da ação, a compreensão, o amor, a responsabilidade, a solidariedade, a hospitalidade, a religação, a condição humana e o imperativo de resistência à barbárie.

2. *Cartografias do dom: as vias do antiutilitarismo entre França e Brasil* – palestra de Paulo Henrique Martins, realizada no espaço da BiblioMaison em 25 de abril de 2019.

Proposta – *Vivemos em um mundo em que o utilitarismo está disseminado e radicalizado. Pensamos e agimos como se todas as coisas que nos rodeiam, e nós mesmos, estivessem presas às amarras do auto-interesse e do cálculo utilitário. Sabemos que nossa sociedade passa por uma crise com várias facetas: fechamentos identitários e indiferença; esvaziamento do social e tolerância à injustiça; agressividade e violência difusas; cinismo quanto a valores; dissolução do público; e valorização de formas perversas de existência. Diante disso, propomos nos indagar: até que ponto tal múltipla crise não se deve ao fato de estarmos imersos em um paradigma utilitarista, que deve ser combatido, na teoria e na prática, por outro alternativo: um paradigma do dom?*

Após termos refletido no primeiro encontro sobre o "paradigma da complexidade" e a "ética complexa" de Edgar Morin, o Ateliê de Humanidades & a Revista REALIS (Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais) irão realizar, no segundo dia do "Ciclo de Humanidades: ideias e debates em filosofia e ciências sociais" (25 de abril), com a BiblioMaison e o Consulado da França no Rio de Janeiro, e em parceria com a Revue du MAUSS / La Découverte, uma conferência e conversa sobre a gênese, a trajetória e a atualidade do

Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales [Movimento antiutilitarista em ciências sociais] (M.A.U.S.S.). Vinculando-se a dois Planos de Convergência do Ateliê de Humanidades, o "Cartografias da Crítica" e o "Revolução do Dom", iremos realizar, com a conferência de um principais líderes do MAUSS no Brasil e na América Latina, Paulo Henrique Martins (UFPE), uma recapitulação da história do MAUSS, apresentando os líderes, os colaboradores, os temas e as propostas de um dos mais fecundos movimentos intelectuais das ciências sociais contemporâneas.

Dialogando com os líderes franceses, Alain Caillé e Philippe Chanial, reconstruiremos a trajetória de difusão e recepção do antiutilitarismo no Brasil, cartografando os autores, temas e agendas de pesquisa desenvolvidos, bem como as trocas intelectuais, existentes e potenciais, entre franceses e brasileiros. Desta forma, buscaremos proporcionar não apenas um feixe de interpretação sobre as crises atuais e as possibilidades de crítica, como também uma outra forma de explicação e compreensão do mundo. Ao acentuar o "lado luminoso da vida social", como diz Philippe Chanial, o paradigma do dom pode gerar talvez uma sinergia das tentativas hoje existentes de florescimento de modos de vida boa e justa.

3. *Em face ao anti-intelectualismo: para que as humanidades?* – palestra de Elton Luiz Leite de Souza, realizada no espaço da BiblioMaison em 29 de maio de 2019.

Proposta – *Vivemos hoje os efeitos de uma mutação no pensamento, onde tende a predominar mais uma vez uma concepção puramente biológica e economicista do humano sobre aquela propiciada pelas humanidades. As ciências humanas têm questionados sua atualidade, sua validade e, mesmo, seu direito à existência. Qual o valor de uma ciência cuja principal tarefa é fazer pensar? Não seriam a filosofia e as ciências humanas meras inutilidades, incapazes de produzir seres humanos produtivos e ocupados? Com isso, aqueles que se devotam a pensar como um ofício aparecem como sujeitos incômodos em um mundo em que as coisas têm de estar disponíveis à operacionalização e à eficácia. Parecem eles dizer aos que se ocupam em demasia: por que este para quê?*

Alguns filósofos diagnosticaram há tempos que o principal inimigo de uma sociedade conformista é o pensamento autônomo e a reflexão teórica. Claro, as ideias sempre podem ser perigosas e as humanidades, focos de "balbúrdia".

Em nome da ciência ou dos prazeres, dos deuses ou dos homens de bem, da revolução ou da restauração, uma aversão ao pensamento e aos chamados "intelectuais" se manifesta nos mais distintos modos: defesa da tradição, intuição espontânea, rigor metódico, eficácia técnica, realismo econômico, opinião autêntica, combate militante, gozo consumista ou lacração cheia de curtidas.

No momento em que um anti-intelectualismo militante se renova, inflama e incha pleno de si, faz-se necessário colocar a questão: em resposta ao que acontece, para que as humanidades? No próximo dia 30 de maio, no Ciclo de Humanidades, o Ateliê de Humanidades, em parceria com a BiblioMaison / Consulado da França no Rio de Janeiro, se propõe a refletir sobre problemas postos às Humanidades pelas ondas anti-intelectualistas contemporâneas. Para tanto, convidamos o professor Elton Luiz Leite de Souza (UNIRIO / Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro), que desenvolverá uma reflexão em uma interface entre a literatura, a poesia e a reflexão filosófica, em diálogo principalmente com Gilles Deleuze e Jean-Paul Sartre.

4. *Cosmopolíticas para Gaia em tempos de Antropoceno* – palestra de Alyne de Castro Costa, realizada no espaço da BiblioMaison em 26 de junho de 2019.

Proposta – *"Bem vindo ao Antropoceno, a idade do homem!". Certamente, a maioria de nós gostaria de receber tal mensagem de hospitalidade no frontispício de Gaia. Seria a história confortável de uma tomada de consciência dos homens, donos de si, retornando ao colo da Terra mãe. Contudo, muita coisa indica que não somos propriamente bons anfitriões ou hóspedes dignos de acolhimento, tampouco pilotos hábeis de uma nave Terrestre ou donos de uma casa a pôr em ordem. Os cientistas, sobretudo os geólogos, encontram indícios de que de vivemos em uma era em que a humanidade se tornou uma "força geológica", onde se tornam indissociáveis o tempo longuíssimo da história da Terra e o tempo curto da história humana. Tais sinais, que parecem expressar uma onipotência humana, trazem na verdade uma responsabilidade plena de graves consequências: mudança climática, poluição ambiental, degradação da biosfera, sexta extinção terrestre, destruição de ecossistemas, perturbação dos ciclos bioquímicos e genéticos e esgotamento de "recursos naturais" não renováveis.*

Em um momento em que parecem triunfar um caldo concentrado do pior da cultura de "modernização", o Antropoceno, como "era da geo-história", como

diz Bruno Latour, indica a perda de todo triunfalismo e antropocentrismo. Ao assinalar o fim de um mundo que nos parecia prometido ao crescimento desinibido e infinito, somos interrompidos por questões sobre os fins do mundo, a necessidade de outros mundos possíveis e a existência de outros modos de existir. A "intrusão de Gaia", como diz Isabelle Stengers, faz repensar as próprias ideias do que é liberdade e autonomia, política e democracia, exigindo-nos um cruzamento entre as ciências naturais e as humanidades e fazendo emergir o que Christophe Bonneuil (criador da coleção Anthropocène da editora Seuil) e Jean-Baptiste Fressoz, chamam de "humanidades ambientais". Incitados pelo livro de Bruno Latour, Diante de Gaia*, perguntemos: como recompor os saberes e as práticas em resposta ao que acontece? Como podemos sobreviver e viver no Antropoceno? E quais cosmopolíticas realizar para Gaia?*

5. *Revanche de Deus!? Religião em tempos de crise* – palestra de Volney Berkenbrock, com participação de Wellington Freitas, realizada no espaço da BiblioMaison em 25 de julho de 2019.

Proposta – *Tudo hoje está em mutação; e as religiões e experiências religiosas não configuram uma exceção a isso. Todavia, o sentido de tais transformações é muito equívoco: a depender da perspectiva assumida, a religião pode ser vista como estando em uma ressurreição vitoriosa, em uma perseverança incontornável ou em uma crise terminal.*

Outrora, a modernidade parecia prometida, para muitos, a um Estado inteiramente laico e a uma racionalização científica do mundo, de modo que a religião perderia relevância pública e sentido para os indivíduos. Neste caminho, a tradição cultural da França fez nascer a versão mais rigorosa de uma laicidade em que a modernização poderia significar a subtração das religiões em favor de uma República consagrada. Todavia, as trajetórias do Brasil e de vários outros países (incluindo os EUA) põem em dúvidas a ideia de um esgotamento ou privatização das religiões; além disso, desde o final do século XX diversos fatos levaram alguns sociólogos, como Gilles Kepel, a falar de uma "revanche de Deus"; e outros, como Peter Berger, a diagnosticar um "reencantamento do mundo". Com isso, várias perguntas vêm à tona: quais são as tendências das religiões em movimento? Que formas e dilemas institucionais elas tendem a assumir? Quais as velhas e novas formas de crenças, ritos e sociabilidades? Qual o lugar das religiões na esfera pública e na política? Como explicar e lidar com as manifestações hodiernas de fundamentalismos, intolerâncias e guerras santas?

Independentemente das perplexidades de nosso tempo, uma coisa é certa: que as vicissitudes contemporâneas das experiências do sagrado, das instituições e dos movimentos religiosos nos exigem refletir sobre como as religiões se relacionam atualmente com a existência, a ética e a política. Para debatermos isso, juntamente com a BiblioMaison e o Consulado da França no Rio de Janeiro e em parceria com a Editora Vozes, o Ateliê de Humanidades propõe no quinto encontro do Ciclo de Humanidades, a ser realizado no dia 25 de julho, o tema "A revanche de Deus!? Religião em tempos de crise". Será realizada uma mesa-redonda com dois especialistas em estudos sobre religião, a fim de debater, em diálogo com as contribuições da rica tradição francesa de pesquisa do mundo religioso – com autores como Émile Durkheim, Marcel Mauss, Roger Bastide, Daniele Hervieu-Léger, René Girard, Marcel Gauchet e muitos outros –, sobre tais questões contemporâneas na interface entre França e Brasil, com atenção especial para o lugar das religiões tanto na construção da sociabilidade e da individualidade, quanto também no espaço público e na política.

6. *Rumo a uma sociedade pós-depressiva? Perspectivas franco-alemães sobre o sofrimento psíquico* – palestra de Arthur Bueno, realizada no espaço da BiblioMaison em 29 de agosto de 2019.

Proposta – *A virada para o século XXI se deu em larga medida sob o signo da depressão. O "demônio do meio-dia" – título do best-seller publicado em 2001 por Andrew Solomon – pareceu não só afetar parcelas cada vez mais amplas da população, mas também simbolizar alguns dos problemas centrais da sociedade contemporânea. O aumento nas taxas de depressão foi visto por muitos como o índice de uma nova ordem social, na qual cada indivíduo seria instado a "ser si mesmo", assumindo a responsabilidade pela afirmação de uma vida autêntica e bem-sucedida num contexto marcado pelo declínio dos suportes sociais e pelo crescimento da desigualdade social, da competição e da precariedade. A experiência do sujeito depressivo revelaria o caráter psicologicamente problemático da exigência de ser um "empreendedor de si mesmo", quando a expectativa de uma vida autêntica se converte em vazio e exaustão, quando a busca por autodeterminação se manifesta como sujeição a leis supostamente inescapáveis.*

Hoje, porém, chegamos a um ponto no qual as tensões dessa configuração social parecem ter se intensificado de tal modo que sua reprodução se tornou

seriamente comprometida. Da Primavera Árabe ao Occupy Wall Street, de Junho de 2013 aos "gilets jaunes", do Brexit às eleições de Trump e de Bolsonaro, alguns dos principais acontecimentos políticos do nosso tempo sugerem um esgotamento da ordem social que, bem ou mal, veio a se estabilizar nas últimas décadas. Tais processos são com frequência entendidos como expressões de diferentes crises contemporâneas: crise da representação política, crise da economia financeirizada, crise da globalização, para ficar em algumas. Seria possível, no entanto, compreendê-los também do ponto de vista das formas atuais de sofrimento psíquico? Em que medida os novos contornos assumidos pelas lutas políticas podem ser encarados como articulações das tensões afetivas características do que podemos chamar, metonimicamente, de sociedade depressiva? A que ponto, enfim, os conflitos políticos do nosso tempo contêm os germes de uma outra ordem social, em vias de se estabelecer?

7. *Além da crítica: por que o amor importa?* – , palestra de André Magnelli, realizada no espaço da BiblioMaison em 26 de setembro de 2019.

Proposta – *Somos todos críticos! E é por isso que nós nos suportamos cada vez menos. Ser crítico tornou-se um estilo de existência, tanto para a direita quanto para a esquerda. Todavia, preceitos e ordens em robozinhos automatizados, vídeos no youtube e memes virais no whatsapp valem muito mais do que uma crítica bem fundamentada. Em tempos de agonia, parece que lacrar ou mitar vale mais do que argumentar ou entender, gerando um ciclo vicioso de agressões e ódios mútuos. Sob o lema do "ouse saber", o Iluminismo havia prometido a chegada dos indivíduos à maioridade por meio do entendimento e da comunicação; mas parece que caímos em uma nova menoridade nesta sociedade da aceleração, onde os pretensos mestres nos dizem: "não raciocine, critique e compartilhe; não compreenda, renegue e confronte!".*

Propomos então nos perguntar: como podemos sair da espiral de uma crítica negativa e das seduções da desconstrução e do confronto? Não seria pelo reconhecimento de que "o amor importa" e que, junto com a justiça e a liberdade, possui potenciais emancipadores?

No próximo dia 26 de setembro, sob a liderança de André Magnelli (livre-pesquisador e diretor do Ateliê de Humanidades) e com participação de convidados, o Ateliê de Humanidades propõe, em parceria com a BiblioMaison / Consulado da França e o Goethe Institut / Consulado da Alemanha, uma reflexão

sobre as possibilidades da crítica e as potencialidades do amor. Como parte do projeto "Cartografias da Crítica" e como desdobramento do curso livre "Amor, amores: percursos" (em parceria com Centro Dom Vital), será desenvolvida uma conexão entre a tradição alemã (o idealismo alemão, Herbert Marcuse, Axel Honneth, Hartmut Rosa e Byung Chul Han) e a tradição francesa (em especial Luc Boltanski e o Movimento anti-utilitarista em ciências sociais – M.A.U.S.S.), trazendo em diálogo, também, oportunamente, as contribuições da escola italiana de sociologia do agir agápico.

8. *Michel Serres e o contrato natural: navegando com os ameríndios entre geometria e topologia* – palestra de Carlos Estellita-Lins, realizada no espaço da BiblioMaison em 17 de outubro de 2019.

Proposta – *O Ciclo de Humanidades vai revisitar a questão do contrato natural, proposta pelo filósofo francês Michel Serres, que faleceu agora em 2019. Realizado em parceria com a BiblioMaison / Consulado da França e o Goethe Institut / Consulado da Alemanha, o Ciclo será uma oportunidade não apenas de homenagear um dos mais influentes pensadores franceses contemporâneos, expondo alguns aspectos de sua obra, como também de refletir, acerca de humanos, animais e não-humanos no antropoceno.*

A conferência busca apresentar um breve panorama do pensamento francês contemporâneo, destacando a importância da obra de Michel Serres. A questão de incluir outros actantes no contrato social é considerada central na reflexão de Serres sobre a catástrofe climática. Em seguida, examina-se a proposição de um contrato com a natureza, de onde provém o "parlamento das coisas" de Bruno Latour, para esboçar um diálogo entre a filosofia, a etnologia e a matemática. Trata-se, finalmente, de ir ao encontro da virada ontológica da etnologia contemporânea, especialmente a partir do sucesso dos amazonistas em situar cosmologias, geometrias e topologias no pensamento ameríndio.

9. *Resistir às seduções do irracionalismo: homenagem aos 90 anos de Jürgen Habermas* – palestra de Felipe Maia, realizada no espaço da BiblioMaison em 31 de outubro de 2019.

Proposta – *O Iluminismo projetou o ideal de uma humanidade emancipada pela razão, mas, desde então, não foram poucas as consequências terríveis*

realizadas em nome de uma racionalização. Em face ao desencantamento contemporâneo, os pilares da modernidade parecem padecer em praça pública; e o irracionalismo torna-se bastante sedutor em suas distintas faces. Não são muitos, afinal, os que se comovem atualmente pela racionalização científica, pela esfera pública racional, pelo universalismo moral e dos direitos humanos, pela deliberação procedimentalizada e pelo cosmopolitismo político. É como se as promessas do Esclarecimento tivessem que ser arremessadas fora junto com as águas turvas em que se banharam. Mas temos que nos perguntar: será que é possível criticar a modernidade sem abrir mão de sua promessa de emancipação? Não poderíamos reconhecer os perigos da racionalização e, ao mesmo tempo, defender os potenciais da razão humana? Em que medida podemos contar com essas capacidades para lidar com as crises que afetam o planeta?

Se existe algum filósofo e intelectual público que enfrenta tais questões de forma radical há mais de meio século, indo às suas últimas consequências, este é Jürgen Habermas (1929-). Aproveitando o contexto de institucionalização do Instituto franco-alemão, refletiremos sobre a obra e o pensamento de um dos principais pensadores da democracia, dos direitos humanos, do direito internacional, do cosmopolitismo e da União Europeia. Pensar com Habermas a partir do Brasil é engajar-se em um diálogo intercultural, no qual é possível refletir não apenas sobre como a unidade da razão ressoa na multiplicidade de suas vozes, mas também sobre como resistir às forças contemporâneas de fragmentação, sectarismo e desrazão, construindo uma humanidade (e uma ordem internacional) comum através da polifonia dos povos e nações.

10. *Na máquina do tempo: como viver em uma sociedade em (des) aceleração?* – mesa-redonda com Bruna Bataglia e Alyne de Castro Costa, realizada no espaço da BiblioMaison em 28 de novembro de 2019.

Proposta – *Neste encontro, discutiremos o tema da aceleração do tempo nas nossas sociedades, pensando os efeitos que as transformações nas estruturas temporais do nosso mundo têm tido sobre a sociedade, a cultura, a política, a ecologia e o psiquismo. Para tanto, com a participação (presencial e virtual) de Alyne Costa (CBAE – UFRJ), Bruna Bataglia (PUC-RJ) e André Magnelli (Ateliê de Humanidades), dialogaremos com referências sobre o tema tanto no pensamento francês, tais como Paul Virilio e Isabelle Stengers, como também*

no alemão, em especial o de Hartmut Rosa, cuja obra "Aceleração social: a transformação das estruturas temporais na modernidade" foi lançada recentemente pela Editora UNESP.

*Questionando-nos inicialmente sobre como viver em uma sociedade em (des) aceleração, nós refletiremos sobre as consequências humanas do regime de temporalidade em que vivemos, marcada pela aceleração e pelo "tempo da urgência". E buscaremos pensar também as alternativas possíveis ao encurralamento em um "paralisia frenética", lançando mão de conceitos como os de "ressonância" (Hartmut Rosa), de "*ralentissement *do pensamento" (Isabelle Stengers) e de dom (Alain Caillé e o* Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales *– M.A.U.S.S.).*

Ciclo de Humanidades 2020

O *Ciclo de Humanidades 2020* iria começar no espaço da BiblioMaison no dia 26 de março de 2020 com o tema "A cidade porvir, pensar as crises de hoje, construir as vias do amanhã", com participação de Vivian Blaso e Sydney Cincotto Jr. Com a pandemia, adiamos este Ciclo e realizamos a partir de maio e ao longo do ano de 2020 na forma digital e virtual.

Encontros

1. *Metamorfoses da colonialidade: pensar o capitalismo na era das incertezas* – mesa-redonda com Paulo Henrique Martins e Ricardo Regatieri, realizada virtualmente em 07 de maio de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *No atual contexto de pandemia do coronavírus, surgem muitas incertezas em relação ao futuro do capitalismo. A roda da economia recebeu um forte solavanco e os Estados-nação estão buscando evitar, cada qual a seu modo, um colapso econômico e financeiro. Diante disso, surgem questões: como o capitalismo irá responder à grave recessão? Com que feições ele sairá desta crise, que é considerada a pior desde o crash de 1920 e a II Guerra Mundial? Não faltam questões nesta era das incertezas na qual ingressamos. De um lado, surgem novas possibilidades de avanços com convergências em*

torno de uma agenda social, política e ecológica global que era urgente, mas que é travada por lutas por poder e jogos de interesse fortemente estruturados. Mas, por outro lado, poderão retornar também as velhas formas de colonialidade e emergir novas formas de colonização. Ou seja, tendo em vista que o capitalismo sempre esteve vinculado à colonialidade, temos que nos perguntar não apenas sobre quais serão as possíveis mutações do capitalismo, mas também quais serão as metamorfoses da colonialidade.

Para refletir sobre essas questões, no próximo dia 07 de maio (19-21h), o Ateliê de Humanidades, juntamente com a BiblioMaison/Consulado da França no Rio de Janeiro, realizará o primeiro encontro do Ciclo de Humanidades Virtual, com o tema "Metamorfoses da colonialidade: pensar o capitalismo na era das incertezas", com participação de Paulo Henrique Martins, professor titular da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e Ricardo Regatieri, professor adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Neste dia, serão lançados também os livros "Teoria Crítica da Colonialidade", de Paulo Henrique Martins (Ateliê de Humanidades Editorial), e "Capitalismo sem peias", de Ricardo Regatieri (Editora Humanitas).

2. *Solidariedade como urgência e orientação: construir uma sociedade de justiça e cuidado* – mesa-redonda com Thiago Panica Pontes e Natália Fazzioni, realizada virtualmente em 28 de maio de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *A pandemia do novo coronavírus tornou agudo o esgotamento do modelo de uma sociedade em que a economia predomina sobre a vida humana e os laços sociais, fazendo com que os indivíduos e os grupos sejam entregues à sua própria sorte e busquem ansiosamente, como empreendedores utilitaristas de si mesmos, a sua própria sobrevivência – ou, no melhor dos casos, uma tão desejada prosperidade econômica. O divórcio entre economia e sociedade se manifestou no discurso público pelo suposto conflito entre duas urgências: a de manter a atividade econômica e a de proteger a saúde da população. Todavia, quando observamos mais atentamente, percebemos que mais importante do que uma suposta contradição entre, de um lado, a necessidade econômica de lucro, emprego e renda e, de outro, o imperativo de proteger e promover a vida da população – ou entre, de um lado, a lógica estritamente econômica do mercado e, de outro, os anseios por uma organização justa dos processos de reprodução da vida e da sociedade – está a emergência da questão (e prática) da solidariedade.*

Desta forma, no segundo encontro do Ciclo de Humanidades Virtual 2020, a ser realizado no próximo dia 28 de maio (19h-21h), o Ateliê de Humanidades, juntamente com a BiblioMaison/Consulado da França, traz a questão e o desafio da solidariedade para o centro das atenções, tirando-o do sombreamento feito por outras demandas que aparecem quase sempre como maiores e mais urgentes. Pois, se é claro que, em uma sociedade que prima pelo individualismo, as questões de injustiça social tendem a ser desprezadas e as fragilidades do ser humano, menosprezadas, neste momento de urgências econômica e sanitária, as questões de justiça e as demandas de cuidado emergem como sendo as urgências das urgências, como se vê nas iniciativas comunitárias e nas campanhas públicas e mesmo privadas mundo afora. Contudo, para além de formas de assistência mútua em tempos de exceção e com "prazo de validade" condicionado à atual pandemia, as solidariedades da justiça e do cuidado podem ser vistas como orientação individual e social, como os próprios fundamentos da vida social, política e econômica – e mesmo como a própria fonte de sentido da existência individual.

*No encontro "Solidariedade como urgência e orientação: construir uma sociedade de justiça e cuidado", vamos refletir não apenas sobre as questões da justiça e do cuidado em nossas sociedades em crise, como também vamos propor um debate público sobre as suas interdependências para a existência de uma sociedade livre e democrática. Com a participação de Natália Fazzioni, da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), e de Thiago Panica Pontes, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e contando também com uma entrevista inédita do sociólogo francês Serge Paugam (*directeur de recherche au CNRS / directeur d'études à l'EHESS*), faremos um debate que percorrerá várias questões: será que a solidariedade pode ser uma orientação capaz de reatar o nó entre economia e vida, democracia e economia? Será que conseguiremos reconstruir as solidariedades pública e privada, fortalecendo o papel do Estado como organizador da justiça, dos direitos e do bem-estar social, bem como das associações como práticas vividas e cotidianas de cooperação e cuidado? Será que, diante da pandemia, haverá não apenas uma tomada de consciência de nossas desigualdades e vulnerabilidades, mas também uma saída de nossos isolamentos sociais rumo à construção de uma sociedade de mais justiça e cuidado?*

3. *Construir a transição social e ecológica: da outra economia à outra gestão* – mesa-redonda com Genauto Carvalho de França

Filho, Leonardo Prates Leal e Ariádne Scalfoni Rigo, realizada virtualmente em 25 de junho. Disponível no canal da Biblio-Maison.

Proposta – *As sociedades contemporâneas estão confrontadas a ameaças que comprometem a sustentabilidade do desenvolvimento. Nosso clima e a biodiversidade do planeta estão duramente afetados pela exploração abusiva dos recursos naturais. Nossa capacidade de existir enquanto sociedade está condenada a níveis crescentes de desigualdades. E nossas democracias estão comprometidas pela lógica da governança internacional baseada na concentração dos recursos financeiros mundiais em gigantes corporativos privados. Assim, há três ameaças que se reforçam mutuamente em uma situação insustentável e que nos conduzem urgentemente à afirmação de uma dupla solidariedade: a dos humanos com a natureza e a dos humanos entre si.*

*Todavia tal esforço não se decreta, mas se organiza. A transformação social indispensável à nossa sobrevivência coletiva supõe, ao mesmo tempo, uma outra economia e uma outra gestão. Para tanto, com a participação na mesa-redonda de Genauto Carvalho de França Filho (Universidade Federal da Bahia) Leonardo Prates Leal (Universidade Federal de Alagoas), Ariádne Scalfoni Rigo (Universidade Federal da Bahia) e Philippe Eynaud (Université Paris 1), e com entrevista inédita com o teórico das associações e da alter-economia Jean-Louis Laville (*Conservatoire National des Arts et Métiers à Paris – Cnam*), o terceiro encontro do Ciclo de Humanidades Virtual 2020, com o tema "Construir a transição social e ecológica: da outra economia à outra gestão", explora diferentes maneiras de conjugar solidariedade com a vida, a economia e as organizações.*

Partindo de uma abordagem histórica e antropológica que dialoga o Norte com o Sul e se apoia em numerosas experiências cidadãs que brotam em diversas partes do mundo a cada dia, tais como a gestão social, a gestão dos comuns, a gestão do bem viver, a economia solidária, a inovação social etc., percorremos algumas pistas sobre uma outra forma de pensar as vidas econômica, organizativa e territorial, propondo etapas práticas para uma transição social e ambiental mais do que nunca necessárias. Neste dia, faremos o lançamento do livro "Solidariedade e organizações: pensar uma outra gestão", de Genauto Carvalho de França Filho e Philippe Eynaud (EdUFBA / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020).

4. *Quando a raça importa?!* – mesa-redonda com Flávia Rios e Roberta Pedrinha, realizada virtualmente em 30 de junho de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Com participação de Flávia Rios e Roberta Pedrinha, e entrevista com Françoise Vergès, refletiremos sobre o racismo em nossas sociedades, tratando de suas origens históricas e de seus distintos modos de funcionamento na atualidade. Pensaremos sobre como os projetos de nação se fundaram em concepções racistas, que se cruzaram com experiências coloniais externas e internas. A depender das sociedades nacionais, regionais e locais, existem mecanismos de estratificação por raças, que se cruzam com posições de classe, profissionais, de gênero etc., reproduzindo desigualdades e minando liberdades; ou mesmo, para usarmos o conceito de necropolítica de Achille Mbembe, corpos racializados podem ser alvos da violência estatal e social.*

A existência do racismo pode ser iluminada por uma escolha teórica feita por alguns que considerem esta lente uma forma de iluminar a realidade; mas para outros, ela se manifesta também como uma experiência vivida corporal e afetivamente. Falar de raça e de racismo, portanto, por mais inoportuno que possa parecer, é apenas constatar uma experiência real e expressá-la em vista de uma reivindicação de igual reconhecimento. Iremos nos nortear por algumas questões: quando a raça se mostra importante individual e socialmente? Como o racismo se faz presente em nossas vidas, sendo vivenciado e reproduzido em suas distintas tonalidades? Será possível liberar-se da questão racial em algum momento? Será possível refletir sobre o racismo sem recair nas fragmentações da luta identitária e gerando convergências de experiências afetivas, políticas, culturais e sociais que sejam meta-raciais?

Ora, se, como alguns profetizam, o devir do mundo é um devir negro, onde as maiorias em todas cores e etnias se encontrarão nas mesmas condições que os negros encontraram na era colonial e imperial, talvez será assim que não apenas emergirá com clareza o sentido da questão racial, mas também a oportunidade de sua superação em prol da defesa de um bem comum humano.

5. *Em busca do conservadorismo perdido?* – mesa-redonda com Paulo Henrique Cassimiro e Fernando Coscioni, realizada virtualmente em 27 de agosto de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Nos últimos anos, muito se fala sobre a ascensão de uma "onda conservadora". Ela está presente não apenas na conquista de governos através de eleições, mas também nas mentalidades de pessoas com os mais diversos perfis de classe, gênero, raça, profissão, religião etc. Como podemos compreender este cenário em movimento?*

Infelizmente, nossa compreensão do que acontece fica muito ofuscada pela luta cultural que nos consome. Para muitos "progressistas", é comum estereotipar formas de vida conservadoras com rótulos de autoritarismo e fascismo; para muitos "conservadores", é comum definirem a si mesmos mais pela luta radicalizada contra inimigos do que pelo vínculo a uma autêntica tradição. É por essa razão que, na próxima quinta-feira, 27-08, às 19h, realizamos o quinto encontro do Ciclo de Humanidades com a provocativa pergunta: será que se está "em busca do conservadorismo perdido?". A questão tem ao menos três sentidos. Em primeiro lugar, o de que, por várias razões sobre as quais refletiremos, muitas pessoas estão hoje em busca da "conservação de valores" ou do que entendem ser "valores conservadores". Em segundo lugar, o de que o conservadorismo parece "estar perdido" em meio à confusão de mentalidades sectárias, com a ascensão de uma extrema direita que o destrói falando em seu nome. E, em terceiro lugar, o de que é preciso transpor as sombras das fragmentações identitárias em busca de um conhecimento histórico do conservadorismo (e das demais tradições de pensamento social e político), de forma a restaurar um debate efetivamente civilizado, livre e plural.

Participam da mesa redonda Paulo Henrique Cassimiro (IESP-UERJ/USP) e Fernando Coscioni (USP); e teremos como entrevistado o cientista político, especializado em movimentos contemporâneos de direita e extrema-direita, Jean-Yves Camus, pesquisador associado do Institut de Relations Internationales et Stratégiques *(IRIS) e membro da* Fondation Jean Jaurès. *Buscaremos realizar juntos dois objetivos: o de esclarecer o que é conservadorismo, rompendo com preconceitos e distorções para tratar de um complexa tradição (francesa, inglesa, brasileira etc.); e o de compreender a ascensão dos novos movimentos de direita no mundo e no Brasil, analisando as relações e diferenças entre os conservadorismos e a extrema direita.*

6. Os fins do humano: pensar o sentido da educação em tempos de barbárie – mesa-redonda com Luís Augusto Fischer e Alexandre Simão Freitas, realizada virtualmente em 24 de setembro de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Em tempos como o nosso, onde autoritarismos, desconstruções e devastações parecem ser as principais coisas a prosperar, onde proliferam grandes ameaças tanto à democracia quanto à espécie humana, torna-se fundamental retomar a pergunta sobre os fins do humano e colocar a questão do sentido da educação.*

Para tanto, no sexto encontro do Ciclo de Humanidades refletiremos sobre a crise da educação e das universidades, propondo a retomada de indagações radicais: para que educar um ser humano? Qual seria a educação necessária, conveniente e/ou desejável em uma sociedade livre, justa, solidária e democrática, levando-se em conta as diversas facetas do humano (cognitiva, afetiva, moral, política etc.)? Como isso é possível em tempos de ascensão de barbárie? E qual seria o lugar das universidades e da sociedade civil para a realização de velhos e novos ideais de educação?

A fim de pensarmos juntos tais questões, comporemos uma mesa-redonda com as participações do escritor e ensaísta Luís Augusto Fischer e do sociólogo e pedagogo Alexandre Simão Freitas. Além disso, temos uma entrevista com o sociólogo francês François Dubet.

7. *O cuidado da liberdade: de qual coragem a vida precisa?* – mesa-redonda com Rubem Barboza Filho e Vilma Piedade, realizada virtualmente em 29 de outubro de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Normalmente a coragem é pensada como uma virtude de épocas aristocráticas, a ser exercida por homens viris em tempos extraordinários. Porém, quando ela é somente pensada pela forma épica e associada só a feitos heroicos, esquecemos facilmente como a coragem se faz presente na vida individual e coletiva. Não seria a coragem uma virtude fundamental e uma experiência decisiva para a vida livre e a cultura democrática? Na ética assim como na política, na existência privada assim como na vida comunitária, não experimentamos a liberdade e não exercemos o cuidado de nós mesmos e dos outros sem que nos movamos de alguma forma pelo impulso da coragem.*

Tendo o objetivo de refletir sobre esta virtude individual e democrática tão negligenciada em nosso pensamento contemporâneo, o próximo Ciclo de Humanidades, a ser realizado no dia 29 de outubro das 19 às 21h, se dedicará ao tema "O cuidado da liberdade: de qual coragem a vida precisa?", com a

presença de Vilma Piedade e Rubem Barboza Filho (UFJF). A entrevista deste encontro seria feita com a psicanalista e filósofa Cynthia Fleury, autora de dezenas de livros, dentre eles La fin du courage: la reconquête d'une vertu démocratique *(2010) e* Reconquérir le courage *(2017), mas foi cancelada por força maior.*

8. *Bem-vindos à humanidade digital?* – mesa-redonda com José Luís Garcia e Marcos Lacerda, realizada virtualmente em 26 de novembro de 2020. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *As sociedades humanas se encontram em meio a um devir digital. Quais são suas consequências sobre a cultura, a educação e o debate público? Deveremos dar boas vindas a tal digitalização do mundo e explorar suas potencialidades, ou precisamos simplesmente lamentá-la?*

Com a pandemia de 2020, o que era um processo de transformação contínua de práticas e hábitos parece agora desencadear uma abrupta metamorfose das formas de vida. As diversas relações sociais e culturais, ainda predominantemente face-a-face, foram transpostas radicalmente para mediações digitais e interações virtuais. Assim, quando reconhecemos que o digital não é apenas um meio de transmissão de informação e comunicação, mas também um médium simbólico pelo qual se constrói um mundo de representações, símbolos, ideias e práticas, percebemos que a digitalização impacta sobre todas as dimensões da experiência, revolucionando os sentidos (sentir, ver, escutar), as inteligências (concepção, memória, raciocínio) e as práticas culturais (como a leitura, a escrita, a transmissão e o debate). Fato que gera talvez uma verdadeira mutação antropológica e social, como defendem autores como Michel Serres, Pierre Lévy, dentre outros. Independentemente da intensidade das transformações em curso, o fato é que as formas de experiência subjetiva, de transmissão do saber, de comunicação pública e de produção cultural estão sendo profundamente alteradas, como, notadamente, as práticas do jornalismo e comunicação, os modos de ensino fundamental e universitário e as formas de atuação intelectual no espaço público (que encontra um significativo sinal no recente término das atividades da revista Le Débat, *da Gallimard).*

Diante desse cenário, no último encontro, como parte da programação do Novembre Numérique *com o tema "O digital como meio de transmissão", temos uma mesa com José Luís Garcia e Marcos Lacerda, bem como uma entrevista com Pierre Lévy, buscando explorar tais questões trazendo os aportes*

*das emergentes "humanidades digitais" (*digital humanities*) e das atuais inovações tecnológicas nos meios de transmissão e comunicação, refletindo sobre os seus problemas, potencialidades e limites, com atenção especial aos seus impactos sobre a educação humana, a comunicação pública e o debate intelectual.*

Ciclo de Humanidades 2021
Recompor os fios da vida

Um humor de desesperança paira no ar. Pensar o tempo em que estamos imersos nos aparece como desafio insuperável; transformar a realidade que nos asfixia aparenta ser tarefa impossível. Nosso mundo se decompõe e a perplexidade nos imobiliza...

Viveremos em tempos de *catástrofes*?

O ar de uma nova estação sopra por todos os cantos. Todas as dimensões da vida estão em acelerada mutação e o casulo que nos envolve parece se desfazer para que algo de novo prepare o seu voo...

Viveremos em tempos de *metamorfoses*?

Não temos respostas cabais, porque não podemos saltar para fora de nossa época. A única certeza que temos é a demanda de pensarmos em conjunto e de forma renovada os desafios que se impõem a nós, como seres vivos, sociais e humanos, porque eles colocam em jogo nada menos do que nosso destino comum...

Para isso, precisamos ter o cuidado de *recompor os fios da vida*.

No contexto de crise global que vivemos, propomos como problemática transversal do ano a *vida em suas múltiplas facetas*.

Encontros

1. *E a vida, o que é? Um diálogo entre mitologia, filosofia e ciência* – mesa-redonda com Antonio Nobre, Caio Souto e Rita Codá, realizada virtualmente em 29 de abril de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Gonzaguinha nos interpelava em seu famoso samba: "e a vida o que é? Diga lá, meu irmão...". A pergunta sobre o que é a vida converge todos os saberes e quereres, pois sua resposta diz respeito ao que somos nós, qual nosso lugar no cosmos, com quem convivemos e qual o sentido da existência. No nosso primeiro encontro, faremos uma reflexão coletiva sobre o que é a vida, a partir de um olhar cruzado entre as ciências naturais, a filosofia, as ciências humanas e mitologia. Compomos uma mesa com Antonio Nobre (INPE), Caio Souto (IFAM / Conversações Filosóficas) e Rita Codá (professora de grego, professora aposentada do Pedro II e membro da Academia Luso-brasileira de Letras). Teremos ainda uma entrevista com o filósofo francês Frédéric Worms, conceituado especialista em Henri Bergson e investigador sobre filosofia da vida e humanismo vital.*

Nossa realidade se mostra cada vez mais complexa, com problemas que se enredam uns nos outros num tecido rico, longo e intrincado. Na medida em que isso acontece, tomamos consciência do quanto estávamos habituados a fragmentar nosso pensamento e a violentar os meios e formas de vida. Ainda que sejamos seres vivos, persistimos em nos conceber como separados da vida em comum, reivindicando um estatuto de superioridade, ou mesmo de exclusividade, em relação aos demais seres.

Todavia, as coisas estão a se mover e os alicerces desta crença perderam o seu amparo. A crise ecológica torna aguda a relação entre a sobrevivência humana e o destino comum de todos os seres da Terra; o Antropoceno nos sensibiliza para nosso pertencimento terrestre e presença em circuitos ativos entre múltiplas potências vivas; e a atual pandemia (causada por um ser limiar que desafia a própria definição do que é um ser vivo, o vírus) traz a todos o risco à vida e a consciência da finitude individual e coletiva. Desta forma, somos conduzidos não apenas à consciência de que a morte é um destino pelo qual damos contornos ao nosso existir, como também à percepção de que é necessário recompor os meios e os terrenos de vida em comum. Para além da tentação sempre presente de um darwinismo social, descobrimos, com as

ciências da natureza, a ecologia e os saberes de povos ancestrais, que a vida é muito mais do que uma mera luta egoísta e generalizada pela sobrevivência e pela seleção, uma vez que é permeada por complexas relações de associações, cooperações e simbioses.

2. *O que pode a arte? Como a arte se relaciona com a vida?* – mesa-redonda com Juliana Notari, Jaidel Esbell e Juliana de Moraes Monteiro, realizada virtualmente em 27 de maio de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Nas sociedades modernas, boa parte da nossa compreensão da arte se deu através de uma tensão com a vida. Entre as diferentes formas de pensar a relação entre arte e vida, alguns chegaram mesmo a defender uma arte pela arte. Independentemente disso, a arte moderna se imbuiu de um papel de vanguarda, muitas vezes voltada para a transformação social. Contudo, as artes contemporâneas se distanciaram desta visão tradicional. Ao mesmo tempo em que se misturam na vida em comum e se tornam crescentemente múltiplas e híbridas, as artes se tornam alvo de diversas polêmicas, provocadas pelos próprios artistas ou por parte do público, que colocam a todo momento a própria arte em questão: o que é a arte? O que pode a arte?*

No segundo encontro do Ciclo de Humanidades 2021, que terá por tema transversal "Recompor os fios da vida", teremos então uma reflexão sobre as possibilidades da arte e as formas dela se compor com a vida. Para tanto, compomos uma mesa com a presença de Juliana Notari, Jaidel Esbell e Juliana de Moraes Monteiro. Teremos ainda uma entrevista com a socióloga Nathalie Heinich, uma das principais especialistas em sociologia da arte na atualidade.

3. *Imaginar é preciso! Reativar a potência da imaginação* – mesa-redonda com Luiz Costa Lima e Renato Lessa, realizada virtualmente em 24 de junho de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Neste encontro, refletiremos sobre a importância da imaginação humana para compreender e superar nossa realidade asfixiante. As utopias parecem se esgotar e a própria realidade vem a se tornar "distópica". Mas, como diria o poeta, "se é preciso viver, então imaginar é preciso!". Em um diálogo entre a literatura e a filosofia, conversaremos sobre o papel da imaginação para a construção de uma realidade significativa e um mundo habitável.*

***

"Se é preciso viver, então imaginar é preciso!". É assim que podemos metamorfosear, em meio às nossas tempestades, o famoso verso de Fernando Pessoa que, aludindo aos Lusíadas de Camões, disse que "navegar é preciso; viver não é preciso".

Somos seres de imaginação que se asfixiam quando nossos sonhos e ideias se atrofiam e definham. Imaginar é preciso para que a realidade em que vivemos ganhe um contorno com sentido; imaginar é preciso para que possamos criticar nosso mundo à luz do que pode ou periga vir a ser; imaginar é preciso para que possamos criar e experimentar formas de vida em que nossos mais caros valores possam florescer.

Mas vivemos uma crise de imaginação. Não por acaso, as utopias estão hoje fora de moda; e as distopias estão mais em voga do que nunca. A própria realidade parece ter se tornado distópica. Como podemos então reativar nossa potência da imaginação e nossa capacidade de transformar uma realidade tornada insuportável? Retomando as utopias modernas? Buscando, na história e em outras culturas e civilizações, alimento para heterotopias renovadoras? Criando e experimentando novas utopias a partir da potência de nossa imaginação? Ou abandonando de vez qualquer visão de outro mundo possível para nos sensibilizar ao aqui e agora?

No terceiro encontro do Ciclo de Humanidades iremos refletir sobre a potência da imaginação humana e sua importância para compreender nossa realidade asfixiante. Para tanto, constituímos uma mesa-redonda com Luiz Costa Lima (PUC-RJ) e Renato Lessa (PUC-RJ), tendo a mediação de André Magnelli.

4. *Outros mundos sempre existiram: confluências afro-indígenas* – mesa-redonda com Daiara Tukano, Givânia Maria da Silva e Fabio Costa, realizada virtualmente em 29 de julho de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Nem sempre precisamos parir utopias do zero e, tal como titãs, construir outros mundos possíveis. Afinal, outros mundos sempre existiram. Muitas vezes, inclusive, a vontade de transformar a realidade esteve associada à destruição de múltiplos saberes, práticas e seres vivos, humanos e não humanos... Em busca de uma confluência de distintas "heterotopias" ("lugares outros" em relação ao que predomina), iremos fazer um diálogo com a filosofia africana e os saberes ancestrais quilombola e indígena.*

No quarto encontro do Ciclo de Humanidades conversaremos sobre as possíveis confluências afro-indígenas compondo uma mesa-redonda com a participação de Daiara Tukano (artista e ativista indígena), Givânia Maria da Silva (professora e quilombola) e Fabio Costa (Doutor em filosofia pela UERJ). Além disso, temos uma entrevista com a filósofa Sévérine Grandvaux.

5. *O que nos dizem os animais?* – mesa-redonda com Kátia Torres Ribeiro, Bernardo Lewgoy e Rodrigo Charafeddine Bulamah, realizada virtualmente em 26 de agosto de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *O que é o ser humano? Na tradição ocidental, a definição da natureza humana se deu em oposição ao mundo animal e aos demais seres vivos. Mas o que é um animal? Ao contrário de uma visão excludente que nos daria todos os privilégios da Terra sobre os outros seres, os estudos em zoologia, etologia e ecologia revelam que "os animais" possuem muitas características "demasiado humanas", como a afetividade, a empatia, a sociabilidade, a comunicação, a ritualidade, o senso estético, a cooperação, a inteligência, a organização política etc. Além disso, nossas sociedades estão reconhecendo e transformando nossas relações com os animais, revalorizando tradições ancestrais e avançando em outras práticas e em novos direitos. Diante das desilusões com o antropocentrismo e suas consequências humanas e ecológicas, estaremos caminhando para alguma forma de bio-, zoo- ou eco-centrismo? A respeito das formas de viver e habitar o mundo, o que nos dizem os animais?*

No quinto encontro do Ciclo de Humanidades 2021, que tem por tema transversal "Recompor os fios da vida", refletiremos sobre "O que nos dizem os animais", formando uma mesa-redonda com a presença de Kátia Torres Ribeiro (analista e gestora ambiental, UFRJ), Bernardo Lewgoy (professor de antropologia, UFRGS) e Rodrigo Charafeddine Bulamah (pós-doc UNIFESP / pesquisador CERES e CEMI). Além disso, publicaremos uma entrevista com o filósofo francês Dominique Lestel, autor de livros como "L'Animalité Essai sur le statut de l'humain" (Hatier, 1996), "Les Origines animales de la culture" (Flammarion, 2001), "L'Animal singulier" (Seuil, 2004), "L'Animalité" (Herne, 2007), "L'Animal est l'avenir de l'homme (Fayard, 2010), "Apologie du carnivore" (Fayard, 2011), À quoi sert l'homme? (Fayard, 2015).

6. *Trans-humano, demasiado humano* – mesa-redonda com Lucia Santaella e Rodrigo Petronio, realizada virtualmente em 30 de setembro de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *O desenvolvimento tecnológico nos faz refletir sobre o que somos nós, os humanos, e qual será nosso futuro próximo. As novas tecnologias anteveem a transformação corporal, mental e mesmo molecular dos corpos. A informática, a computação, a robótica, as biotecnologias e as nanotecnologias não apenas assinalam processos de hibridização entre o humano e a máquina, mas também mostram que as máquinas são capazes de fazer coisas que antes somente os humanos faziam.*

Não faltam prognósticos, alguns prenunciando catástrofes, como a perda da unidade da espécie com novas formas de eugenia, outros celebrando a trans-humanidade, com a superação dos limites orgânicos do humano. Estaríamos em um ponto de ruptura? Quais seriam as possíveis existências que estamos a assumir? Estaremos rumando a alguma forma de pós-humano, trans-humano ou neohumano? E como as transformações em curso nos fazem repensar, na verdade, o que sempre fomos?

No sexto encontro do Ciclo de Humanidades 2021, refletiremos sobre tais questões na mesa-redonda "Trans-humano, demasiado humano?", com a presença de Lucia Santaella (Pós-graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital – PUC-SP) e Rodrigo Petronio (professor titular da Faculdade Armando Alvares Penteado – FAAP). Teremos também uma entrevista com o filósofo francês Jean-Michel Besnier, autor de "Demain les posthumains: Le futur a-t-il encore besoin de nous?" (Fayard/Pluriel, 2012).

7. *O espírito humano: somos algo além de um corpo com cérebro?* – mesa-redonda com Amnéris Maroni, Monica Aiub e Ricardo Souza Silvestre, realizada virtualmente em 28 de outubro de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Com o desenvolvimento das neurociências, das ciências cognitivas, da inteligência artificial e das intervenções biomédicas, surge uma série de conhecimentos que põem em questão algumas das feições mais caras do ser humano: qual é a origem da mente? Como se dá o processo de pensamento? Como nos tornamos conscientes de nós mesmos e do mundo à nossa volta?*

Temos nós um inconsciente? Seremos algo além de um corpo com uma máquina cerebral hipercomplexa e manipulável? Afinal, existe em nós aquilo que, classicamente, denominamos de "espírito humano"?

Tais questões não importam apenas para quem tem interesse filosófico, pois elas dizem respeito às formas como compreendemos a nós mesmos e aos outros, influenciando como lidamos com nossos processos de saúde e adoecimento e como entendemos o que é uma boa sociedade e uma vida bem sucedida. É por isso que, no sétimo encontro do Ciclo de Humanidades 2021, refletiremos sobre o tema "O espírito humano: somos algo além de um corpo com cérebro?", em uma mesa-redonda com a participação de Amnéris Maroni (Professora-Doutora do IFCH/UNICAMP), Monica Aiub (professora e pesquisadora no Espaço Monica Aiub) e Ricardo Souza Silvestre (Universidade Federal de Campina Grande)

8. *Sabedoria importa: como aprender a viver/morrer?* – mesa-redonda com Cassiana Stephan e Eduardo Oliveira, realizada virtualmente em 25 de novembro de 2021. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Como recompor os fios da vida sem um tanto de sabedoria?*

A filosofia moderna distanciou-se de um filosofar preocupado com o "como viver", ocupando-se quase inteiramente com os fundamentos do conhecimento científico ou a crítica da legitimidade das coisas. Quando tratou de questões práticas, a tendência foi ser atenta ao que é justo, tendo pouco apuro com os problemas relativos ao como viver, existir e agir num mundo pleno de inquietudes, conflitos e anseios éticos. Por seu lado, nossa vida social se organiza bastante sobre a crença bem estranha de que saberemos o que fazer nos baseando apenas em receituários técnicos e artefatos tecnológicos.

Todavia, diante do esgotamento das velhas utopias e no contexto das muitas crises, aumenta a necessidade de que nosso pensamento seja conectado com a vida e a teoria com a prática, o que demanda reconhecermos que "a sabedoria importa". É por isso que, no último encontro do Ciclo de Humanidades 2021 "Recompor os fios da vida", realizaremos a mesa-redonda "Sabedoria importa: como aprender a viver/morrer?", com a presença de Cassiana Stephan (professora da UFPR e pós-doutoranda em ética e política no PPG-UFPR) e Eduardo Oliveira (professor da UFBA e coordenador do Grupo de Pesquisa em

Africanidades e do grupo de pesquisa Griô: cultura popular e ancestralidade africana), com mediação de André Magnelli (Ateliê de Humanidades).

Ciclo de Humanidades 2022
A hora da democracia!?/No tempo do sensível

A primeira rodada teve por tema *A hora da democracia!?*, sendo composta por três encontros de abril a junho. Sendo um ano de eleições tanto no Brasil quanto na França, realizadas em meio a desencantos e conflitos, refletimos no primeiro semestre sobre as mutações das democracias, começando com uma análise de suas crises e problemas até chegar a uma discussão sobre as ideias atuais para renová-las.

De agosto a novembro, tivemos a segunda rodada dedicada ao tema *No tempo do sensível*, quando pensaremos a importância da presença corporal, da percepção, dos sentimentos e dos sentidos para a reconstrução de nosso pensamento e de nossos laços com os outros, com o social e com o mundo.

Encontros

1. *A democracia polarizada: navegando no século do populismo* – mesa-redonda com Pierre Rosanvallon, Christian Lynch e Tatiana Roque, realizada em formato híbrido em 28 de abril de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Pelos vários cantos do mundo, as democracias estão em crise e se tornam polarizadas por líderes e movimentos ditos "populistas". Mas o que são mesmo os populismos? O que eles estão nos dizendo sobre o que não vai bem conosco? Como podemos navegar nas águas revoltas da crise democrática sem afundar em "democraturas"? Como fazer uma crítica dos populismos em favor de mais, e não de menos, democracia?*

Organizado pelo Ateliê de Humanidades, o Escritório do Livro da Embaixada da França no Brasil e a BiblioMaison, o primeiro encontro do Ciclo de Huma-

*nidades 2022, "A democracia polarizada: navegando no século do populismo", será uma conversa em torno do livro "O século do populismo: história, teoria, crítica", do historiador e pensador político francês Pierre Rosanvallon (Ateliê de Humanidades Editorial, 2021). Nossa mesa-redonda terá a presença, em modo virtual, do próprio Pierre Rosanvallon (*Collège de France / École des Hautes Études en Sciences Sociales*) e, presentes fisicamente no espaço da BiblioMaison, estarão conosco Christian Lynch (IESP-UERJ) e Tatiana Roque (UFRJ), com mediação de André Magnelli (Ateliê de Humanidades / editor do Ateliê de Humanidades Editorial).*

2. *Criticar, resistir, governar: refazer a política na era da desconfiança* – mesa-redonda com Alessandra Maia, de Diogo Cunha e Felipe Maia, realizada em formato híbrido em 26 de maio de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Após tratar dos populismos, aprofundaremos nosso debate sobre as democracias explorando um paradoxo: de um lado, viver democraticamente implica o exercício do dissenso, da crítica, da resistência, do impedimento, da desobediência, da denúncia etc. Por outro lado, a democracia necessita da construção de consensos e de um governo que organize um horizonte comum de bem viver e agir coletivamente. Como lidar com este aparente paradoxo? Qual a importância do dissenso e da desobediência? Por que nossas sociedades são tão ingovernáveis e desconfiadas? Em meio a tantas injustiças, incertezas e conflitos, como estabelecer laços de confiança e convívio? É possível construir um bom governo que evite a autodestruição das democracias pelo desencanto, degagismo e cinismo?*

Organizado pelo Ateliê de Humanidades, o Escritório do Livro da Embaixada da França no Brasil e a BiblioMaison, o segundo encontro do Ciclo de Humanidades 2022 será "Criticar, resistir, governar: refazer a política na era da desconfiança". Nossa mesa-redonda terá a presença, no espaço da BiblioMaison, de Alessandra Maia (PUC Rio), de Diogo Cunha (DCP-UFPE) e de Felipe Maia (UFJF), com mediação de André Magnelli (Ateliê de Humanidades / editor do Ateliê de Humanidades Editorial). Além disso, temos uma entrevista gravada com Loïc Blondiaux sobre as possibilidades e os limites da democracia participativa.

3. *Além da crítica e indignação: ideias para renovar a democracia* –mesa-redonda com Alain Caillé, Genauto Carvalho de França Filho e João Rego, realizada em formato híbrido em 30 de junho de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Nos primeiros encontros do Ciclo de Humanidades 2020, refletimos sobre a crise e os impasses das democracias atuais; agora, no terceiro encontro de "A hora da democracia!?", propomos ir além da crítica e indignação, pensando nas ideias para renovar a democracia.*

Nossa mesa redonda contará com a presença de Alain Caillé (líder do Mouvement Anti-utilitariste en Sciences Sociales – *MAUSS – e do Movimento Convivialista), de Genauto Carvalho de França Filho (Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia) e de João Rego (Revista* Será? *e presidente do IEPfD | Instituto de Estudos e Pesquisas para o fortalecimento da Democracia), com mediação de André Magnelli (Ateliê de Humanidades / Ateliê de Humanidades Editorial).*

*

A segunda rodada do *Ciclo de Humanidades 2022* tem a temática *No tempo do sensível*. O objetivo é trazer a centralidade da estética para a formação de laços existenciais, sociais, morais e políticos. Propondo pensar a estética no sentido amplo, que diz respeito a tudo que envolve corpos, sentidos, sentimentos, afetos etc., são explorados os entrecruzamentos entre ideias, afetos, corpos e sentimentos morais.

4. *Um pensar crioulo: para abrir o mundo a partir de suas margens* – mesa-redonda com Vanessa Massoni e Henrique Amaral, realizada em formato híbrido em 25 de agosto de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *A rodada "No tempo do sensível" tem por tema de partida a força e atualidade dos pensamentos vindos das fronteiras. Em parceria com o "Ciclo Caribe: Real e Sonhado", nossa conversa será um diálogo entre Europa, Caribe e América Latina, tendo por referência questão da identidade crioula,*

presente em autores como Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant. Refletiremos, numa interface entre literatura, poesia e sociologia, sobre as possibilidades abertas por um "pensar crioulo" na constituição de alternativas em relação aos projetos coloniais de nosso tempo. Para tanto, teremos a presença de Vanessa Massoni (professora da UFF e curadora do Ciclo Caribe) e Henrique Amaral (poeta, doutorando na USP e tradutor de Édouard Glissant).

5. *O teatro da vida: quando o corpo se faz presente* – mesa-redonda com Lucas Faial Soneghet e Olivia Von der Weid, realizada em formato híbrido em 29 de setembro de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Diante da virtualização das relações sociais e da informacionalização da sociedade, o corpo parece pouco comparecer no fazer do mundo de cada dia. Contudo, a presença performativa dos corpos nas relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo é parte essencial da vida humana e social. O corpo se faz presente na teatralidade da vida, sendo parte constitutiva tanto do tecido cotidiano das relações sociais quanto das mais abstratas construções simbólicas. Sem a experiência corporal, sem a relação presentificada, cognitiva e afetiva com os outros, esvai-se por entre os dedos o frágil sentido das coisas, mesmo que nossas digitais estejam empenhadas em compor signos nas telas dos celulares e teclas de notebooks.*

Neste encontro, com a participação de Lucas Faial Soneghet (UFF) e Olivia Von der Weid (UFF), iremos refletir sobre a teatralidade própria da experiência vital do mundo, na qual o corpo se faz presente em toda sua materialidade semiótica.

6. *A escuta sensível: por uma arte que nos falta* – mesa-redonda com Luciano Matuella e Patricia Jasiocha, realizada virtualmente em 27 de outubro de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Vivemos em uma sociedade da fala e do grito, onde todos querem ser ouvidos, ser reconhecidos e, quase sempre também, ter seus minutos de fama. Mas é possível constituir uma vida e sociedade dignas de serem vividas compostas tão somente por falantes, sejam eles ensurdecidos grosseiros*

ou habilidosos sofistas? Neste encontro, traremos a centralidade da abertura sensível – ao mesmo tempo visual, tátil e auditiva – ao mundo e aos outros. Especial atenção será dada a uma arte e forma de estar-no-mundo bem esquecida ou desconsiderada, fundamental para o tipo de laço social e existencial demandado por nossas sociedades plurais e complexas: a arte da escuta.

Pra dialogarmos sobre a escuta sensivel como resposta a alguns de nossos desafios sociais, políticos e humanos, contaremos com as presenças de Luciano Matuella e Patricia Jasiocha.

7. *A responsabilidade frágil: responder com atenção e sensibilidade* – mesa-redonda com Geneviève Azam, Edith Planche e Marco Aurélio de Carvalho Silva, realizada virtualmente em 24 de novembro de 2022. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *No último encontro do Ciclo de Humanidades 2022, conversaremos sobre a outra face da escuta: a capacidade de responder com atenção e sensibilidade.*

Deste modo, concluindo esta rodada de reflexão sobre nosso "tempo do sensível", traremos uma concepção de responsabilidade que está associada à capacidade de estar atento e sensível ao que se faz e às consequências e reações que se provoca na relação com outrem.

Entendendo responsabilidade no sentido de Donna Haraway (isto é, como uma response-ability*), e dialogando com outros autores francófonos e alemães (sobretudo Hannah Arendt), será desenvolvida a articulação pouco pensada nas democracias entre a ação, a responsabilidade, o cuidado e a autoridade.*

Esta conversa envolve a capacidade de responder não apenas no sentido ético-moral e jurídico na relação entre seres humanos, como também abre o horizonte para pensar nossas relações com os não-humanos e com a própria Terra.

Ciclo de Humanidades 2023
Memórias para um futuro/Artesanato do viver

O Ciclo de Humanidades 2023 é dividido em duas rodadas. Na rodada *Memórias para um futuro*, realizamos três encontros que entrelaçam reflexões em torno da memória em suas relações com a história, a culpa, o testemunho, o esquecimento, a narrativa e a formação humana. Por sua vez, na rodada *O artesanato do viver*, realizamos três encontros que refletem sobre o que podemos chamar de "*métiers de vie*", abordando-os por três aspectos: o artesanato como modo de vida; o cultivo do senso prático; e ter o cuidado do lar.

Encontros

1. *O que não podemos esquecer? Usos e abusos da memória* – mesa-redonda com Kim Abreu e André Magnelli, realizada em formato híbrido em 25 de maio de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Por que lembrar? Por que guardar e narrar memórias? O que não podemos esquecer e o que, ao contrário, convém ser esquecido?*

Existem muitas formas de cultivar a memória. Chegou-se, mesmo, a desenvolver na história uma "arte da memória". No mundo moderno, as memórias do indivíduo e da coletividade foram muito valorizadas. Essa questão ganhou contornos dramáticos no século XX devido às violências ditatoriais e totalitárias. Com o recuo das ditaduras, a consolidação dos direitos humanos e a ascensão de críticas pós-coloniais, muitos passaram a defender um "dever de memória", pois há crimes que devem ser nomeados, recontados e responsabilizados. Seria o caso, então, para alguns, de "nem esquecer, nem perdoar", mas "culpar, castigar e punir". Mesmo que seja necessário algumas vezes, há também os abusos da memória e as demandas de esquecimento. Nem tudo devemos lembrar, nem tudo podemos esquecer. Por isso, a arte do esquecimento é tão importante quanto as artes da memória.

Em diálogo com autores como Friedrich Nietzsche, Frances Yates, Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov, Hannah Arendt e outros, o primeiro encontro do Ciclo

de Humanidades 2023 se dedica a conversar sobre os usos e abusos da memória e do esquecimento.

2. *A literatura na sociedade do esquecimento* – mesa-redonda com Carolina Rocha (Dandara Suburbana) e Marcus Tadeu Daniel Ribeiro, realizada em formato híbrido em 25 de maio de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Como mostrou François Hartog, vivemos em um regime de historicidade "presentista"; poderíamos dizer, também, com Andreas Huyssen, que se trata de uma "cultura da amnésia". Nossa "sociedade do esquecimento" muda a forma como lidamos com a memória, a narrativa, a escrita, e, enfim, com nós mesmos e o mundo.*

Neste segundo encontro, vamos refletir sobre o lugar da literatura, da leitura e da escrita nesta forma de sociedade. Como a literatura contemporânea expressa as transformações da memória? De que modo a escrita pode apontar para uma política de memória associada, de algum modo, a uma formação de si?

3. *A vergonha pode salvar o mundo? Testemunhos para um futuro* – mesa-redonda com Fernando Baldraia, Fanny François e André Magnelli, realizada em formato híbrido em 24 de agosto de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *A vergonha é difícil de esquecer, mas ninguém gosta de lembrar. Em uma sociedade que promete que tudo é não apenas possível, mas também permitido, qual seria o lugar da vergonha como sentimento moral e político? Pode a vergonha – e o pudor – ser um ato de resistência, e mesmo de emancipação individual e coletiva?*

Vamos dialogar três publicações fomentadas pelo PAP Drummond: "A vergonha", de Annie Ernaux; "A vergonha é um sentimento revolucionário", de Frédéric Gros; e "Os condenados da terra", de Frantz Fanon. Indo na esteira do debate pós-colonial, que recupera as memórias do racismo, da escravidão e da colonialidade, nos interrogaremos partindo da provocação de Sartre feita no prefácio a "Damnés de la terre" de Fanon: "Tenha a coragem de lê-lo: por essa primeira razão que você terá vergonha, e a vergonha, como diz Marx, é um sentimento revolucionário". Ter a coragem de olhar em face o que enver-

gonha; ter o pudor de não se permitir tudo; e ter a força vital de responder àquilo que repulsa.

4. *O artesanato como modo de vida?* – mesa-redonda com Terezinha Gonzaga, Fanny François e Lúcio de Omena, realizada virtualmente em 28 de setembro de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Nas sociedades industriais e de mercado, o artesanal parecia relegado ao passado, pois era prometida à atualidade uma lógica universalizadora de padronização, serialidade e massificação. Contudo, em nossas sociedades pós-industriais, não apenas as antigas práticas artesanais continuam tendo seu lugar, como também a lógica do artesanal mostra ser mais que uma forma de fabricar objetos; ela é um modo de se relacionar com as coisas, com as pessoas, com o espaço-tempo e com o próprio mundo: o artesanato é um modo de vida.*

Nos ateliês, os artesãos tecem em conjunto as coisas, as ideias, os corpos e as relações, numa atividade expressiva de si mesmo em relação com as coisas e as pessoas. Ao se apoiar no cuidado da coisa, na perícia do fazer, na qualidade do processo, no tempo próprio do fabricar e na ética do trabalho bem feito, a lógica artesanal permite conjugar, nas diversas esferas da vida, o que o mundo moderno dissociava: os sujeitos e as coisas, os corpos e as ideias, o tempo e a vivência, o trabalho e o prazer, a produção e o existir.

Em diálogo com autores como Hannah Arendt, Richard Sennett, Domenico di Masi, Arthur Lochmann (autor de "La Vie solide: La charpente comme éthique du faire", Payot, 2021), convidamos a artesã Terezinha Gonzaga e o Diretor de conteúdo da FENEARTE, maior feira de artesanato da América Latina, Lúcio de Omena, para conversarmos sobre o lugar do artesanato nas nossas sociedades atuais.

5. *Cultivar o senso prático* – mesa-redonda com Vera Araújo e Lucas Galindo, realizada virtualmente em 26 de outubro de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *Como parte de um artesanato como modo de vida, somos artesãos de nossos corpos, seres e existências. Para tornarmos o que somos, para fazer o que fazemos, precisamos nos exercitar, construir hábitos, trabalhar sobre*

nós mesmos, a fim de nos esculpir segundo as ideias que temos do que somos e queremos fazer nos mais diversos aspectos: corpo, mente, afetos, relações, trabalho, criação. Nosso foco sobre o artesanato do viver envolve, portanto, a centralidade da formação de si e a produção de uma relação rica com os outros.

Como bem mostraram os gregos e helenistas, como Aristóteles, os estóicos e epicuristas, uma boa vida depende do cultivo de um senso prático, o que demanda um trabalho e exercício sobre si mesmo. Essas ideias são retomadas e atualizadas atualmente não apenas nas reflexões filosóficas sobre ética, mas também nos esforços de repensar a vida sócio-econômica, uma vez que a sociedade é mais do que o mercado e a produção de mercadorias, pois demanda, em medida ainda maior, que sejam produzidos "bens relacionais". Em diálogo com autores como Aristóteles, Sêneca, Epicteto, Pierre Hadot, Martha Nussbaum e Luigino Bruni, conversaremos sobre este amplo desafio do ser humanos da Antiguidade e da atualidade: o de exercitar e formar em nós mesmos um senso prático na relação com os demais, produzindo, com isso, um mundo comum.

6. *Ter o cuidado do lar* – mesa-redonda com Edivaldo José de Bortelo, Fanny François e André Magnelli, realizada virtualmente em 30 de novembro de 2023. Disponível no canal da BiblioMaison.

Proposta – *É muito comum pensarmos e filosofarmos sobre problemas públicos e políticos; mas negligenciamos demasiadamente um aspecto fundamental de nossas vidas: o viver em nossa casa, o de existir em um lar. Basta refletirmos um pouco sobre a forma como fazemos nossas vidas, ou mesmo sobre o sentido que damos às nossas existências, para acabarmos encontrando duas coisas bem comuns: a necessidade de cuidar de um espaço doméstico e o anseio de ter um lar, de "estar em casa". Como reproduzimos nossos espaços domésticos? O que é ter um lar? O que significa "estar em casa"? Como exercer a difícil, mas necessária, atividade de cuidar de um lar?*

A partir de uma entrevista realizada com Emanuele Coccia, autor de "Philosophie de la maison – L'espace domestique et le bonheur", convidamos Edivaldo José de Bortelo (UFES) e André Magnelli (Ateliê de Humanidades) para dialogar sobre o tema "Ter o cuidado do lar".

Acesse a página do
Ciclo de Humanidades

ateliedehumanidades.com/ciclo-de-humanidades/

Série: Cartografias da Crítica

A série *Cartografias da Crítica* do *Ateliê de Humanidades Editorial* publica autores e livros, nacionais e estrangeiros, que tomam como tema ou objeto a teoria crítica alemã, a filosofia política francesa, as ontologias do presente e as teorias críticas pós-coloniais. São publicações de pesquisas do Ateliê de Humanidades, de autores a ele vinculados ou de terceiros, desde que atendam a necessidades bibliográficas e sejam de excelência e relevância editoriais.

Direção da Série

Felipe Maia G. da Silva – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

André Magnelli – Ateliê de Humanidades

Conselho Editorial Consultivo

Arthur Bueno – Universidade de Frankfurt

Filipe Campello – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Marcos Nobre – Universidade de Campinas (UNICAMP)

Paulo Henrique Martins – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Thiago Panica Pontes – Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Livros publicados

1. *Cartografias da crítica* – Alberto L. C de Farias e André Magnelli (org.)

2. *Uma democracia (in)acabada* – André Magnelli, S. Lindoberg da S. Campos e Felipe Maia G. da Silva (org.)

3. *Teoria Crítica da Colonialidade* – Paulo Henrique Martins

4. *A sociedade das tecnociências de mercadorias: introdução à obra de Hermínio Martins* – Marcos Lacerda

5. *Sociologia das tecnociências contemporâneas* – Marcos Lacerda & André Magnelli (organizadores)

6. *Crise e crítica: sobre as frágeis fundações da vida social* – Rodrigo Cordero

7. *A fábrica da emancipação* – Jean-Louis Laville e Bruno Frère

8. *O avesso de Marx* – José Crisóstomo de Souza

9. *Ciclo de Humanidades: entrevistas, volume 1. Democracia, solidariedade, política* – André Magnelli (org.)

Ateliê de Humanidades Editorial
Rua Juparaná, 63, casa 03 – Andaraí, Rio de Janeiro, RJ
CEP: 20541-135
Tel: 21-97979-3743 / 21-98260-9154

Coordenação editorial:
André Ricardo do Passo Magnelli

Coordenação executiva:
Leisliane Almeida do Passo Magnelli

Capa e projeto gráfico:
Afrodite Sá Peixoto

FONTES: Andada e Proxima Nova

TAMANHO: 14 cm X 21 cm

PAPEL: Pólen Natural

AMBASSADE DE FRANCE AU BRÉSIL
Liberté
Égalité
Fraternité

BIBLIO MAISON

Ateliê de Humanidades Editorial

O livro **Ciclo de Humanidades: entrevistas** traz ao público as transcrições de todas as entrevistas com autores francófonos entre 2020 e 2023. Reunindo-as em dois volumes, cada qual com 10 entrevistas, seguimos de modo parcial a cronologia das atividades do *Ciclo de Humanidades*, pois realizamos também reagrupamentos temáticos.

Todas as entrevistas em torno da democracia e da política – feitas em 2020 e em 2022 (na rodada temática "A hora da democracia?") – foram reunidas neste **volume I**, ***Democracia, solidariedade, política***, que conta com Serge Paugam, Jean-Louis Laville, Françoise Vergès, Jean-Yves Camus, François Dubet, Pierre Rosanvallon, Marcel Gauchet, Alain Caillé e Loïc Blondiaux.

Em seguida, o volume II conforma uma coletânea sobre ***Vida, arte, tecnologia, ecologia, ética***, que conta com entrevistas de Frédéric Worms, Nathalie Heinich, Séverine Kodjo-Grandvaux, Pierre Lévy, Jean-Michel Besnier, Dominique Lestel, Geneviève Azam, André Comte-Sponville, Frédéric Gros e Emanuele Coccia.

ISBN 978-65-86972-37-5

Cartografias da crítica