



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**ARTE E POLÍTICA: A “PARTILHA DO SENSÍVEL”
EM JACQUES RANCIÈRE**

MICHELLY ALVES TEIXEIRA

**Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Philippe
Claude Thierry Lacour**

Brasília, 2022



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**ARTE E POLÍTICA: A “PARTILHA DO SENSÍVEL”
EM JACQUES RANCIÈRE**

MICHELLY ALVES TEIXEIRA

**Dissertação submetida ao programa de pós-graduação em filosofia da
Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para a
obtenção do grau de mestra em Filosofia**

BANCA EXAMINADORA

**Prof dr. Philippe Claude Thierry Lacour (FIL/UnB)
(Orientador)**

**Prof^a dr^a. Priscila Priscila Rossinetti Rufinoni (FIL/UnB)
(Examinador Interno)**

**Prof. dr. Sílvio Rosa Filho (FIL/Unifesp)
(Examinador Externo)**

Brasília/DF, 10 de junho de 2022

Agradecimentos

Ao gringo e atencioso amigo, também nessa posição de orientador, que, em momentos de pausa do pandeiro, também me instruiu nos bons caminhos da escrita e da leitura de textos filosóficos, assim como leu e reforçou questões até então pertinentes a esta Dissertação, Prof. Dr. Philippe Claude Thierry Lacour.

Ao polêmico amigo, professor, digníssimo leitor e ouvinte de todas as minhas considerações, que nunca mediu esforços para cutucar feridas candentes aos tempos sombrios que vivemos, Prof. Dr. Gilberto Tedeia.

A Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília Pedreira de Almeida, a quem devo muito de minha formação clássico-política, e que, em tão poucos anos de trabalho juntas, já me é amiga, uma conselheira, assim como uma grande inspiração.

A Prof^ª. Dr^ª. Priscila Rossinetti Rufinoni, que, desde meus primeiros anos de estudos, nunca mediu esforços para ser uma boa companheira de trabalho, assim como nunca mediu esforços para encantar e inspirar jovens pesquisadoras e pesquisadores como eu nos caminhos da Estética.

A Prof^ª. Dr^ª. Raquel Imanish, também excelentíssima companheira de trabalho, cujo comprometimento sempre me foi estímulo para pensar questões cabíveis a nosso tempo.

A todos os demais professores que compuseram a minha formação política e intelectual. A todos sou grata, principalmente, pelas excelentíssimas aulas, comprometimento e amizade que só fortaleceu o interesse que já existia pelos caminhos da Filosofia.

Não menos importante, também agradeço a todo o time que compõe o corpo docente e discente do Departamento de Filosofia da UnB que, juntos, me foram alicerce para adentrar os confins das organizações diversas de Eventos Acadêmicos ocorridos durante todos esses anos.

Aos Grupos em que participo, cujo rigor e comprometimento tem peso incalculável para a minha formação: Grupo de Ética e Filosofia Política da UnB, Grupo Formação e TraduXio.

Aos meus pais e irmão, figuras indispensáveis, cujo objetivo é sempre iluminar meus dias.

Aos meus companheiros e companheiras de luta, sempre dispostos a acender uma vela quando a chama da expectativa decai: Isabella, Jade, Lucas, Sally, Sérgio...

Ao incentivo proporcionado pela CAPES, grande financiadora desta Dissertação.

RESUMO

O conceito de “partilha do sensível” repõe uma divisão no sensível que determina quem pode tomar parte no comum em função do que faz e quem deve tomar parte do comum valendo-se de ocupações no espaço e no tempo. Para tanto, percorreremos conceitos fundamentais da teoria de Jacques Rancière, com foco no conceito de “partilha do sensível”, suas limitações e formas, assim como sua superação por meio da relação entre arte e política. Essa inclusão dá forma ao que Rancière nomeia de “política da estética”, ou melhor, a esfera da experiência política, como ele sustenta – uma vez que, para Jacques Rancière, a comunidade política é também estética, dada as formas de manifestações que concedem visibilidades a ditos e feitos e que apresentam o cenário de possibilidades aos sujeitos visíveis na comunidade política. Deste modo, a magnitude da proposta exige percorrermos o problema primeiro em sua dimensão política, cujo eixo são os limites conceituais que a política abrange atualmente, para, em seguida, introduzir-se na dimensão estética da partilha do sensível.

Palavras-chave: Partilha; Sensível; Arte; Política; Igualdade.

ABSTRACT

The concept of “Distributions of the sensible” is a partition in the sensible that determines who can take part, according to their occupation, in the common and who should take part in the common through occupations in space and time. Thus, we will go through fundamental concepts of Jacques Rancière's theory, focusing on the concept of “distributions of the sensible”, its limitations and forms, as well as its overcoming through the relationship between art and politics. This inclusion shapes what Rancière names “politics of aesthetics”, or rather, as he defines, the sphere of political experience. Given that, for Jacques Rancière, the political community is also aesthetic due to the manifestations' forms which grant visibility to sayings and deeds and present the scenario of possibilities in the political community to visible subjects. In this way, the magnitude of the proposal requires that we go through the problem first in its political dimension, which axis is the conceptual limits that politics currently covers, for, then introduce itself in the aesthetic dimension of the distributions of the sensible.

Keywords: Distributions; Sensible; Art; Politics; Equality.

Sumário

Introdução.....	8
1. A partilha do sensível.....	15
1.1. O conflito no interior da polícia: o dano	22
1.2. A aparição do sujeito político e a pressuposição da igualdade.....	30
1.2.1. A teoria da igualdade das inteligências	36
1.3. O conflito dos “com <i>logos</i> , mas sem voz”: a política	43
1.4. Subjetivação política <i>versus</i> biopolítica	48
1.5. O desentendimento: a identificação da racionalidade política	53
2. Da política à crise da representação	58
2.1. Indivíduos sob poder oligárquico: limites e implicações.....	65
2.1.1. O fim da democracia e a adesão a formas oligárquicas de poder.....	70
2.2. A representação consensual: a polícia.....	76
2.2.1. O fim da política e a gestão do consenso	84
2.2.2. A validação do consenso	90
2.3. A comunidade política: do consenso ao dissenso	93
2.3.1. Consenso e dissenso: uma desidentificação com o projeto policial de comunidade	100
3. A reconfiguração da partilha do sensível: arte e política	103
3.1 A experiência estética e política dos corpos na comunidade	104
3.2 O princípio de igualdade e a poética do conhecimento.....	108
3.3 Arte e política: A política da literatura	117
3.3.1 O surgimento do sujeito: As formas democráticas da literatura	125
4. Considerações Finais	132
Referências Bibliográficas	137

Todo homem nasce livre e senhor de si mesmo, e ninguém poderia, qualquer que fosse o pretexto, subjugá-lo sem seu consentimento.

(J. J. Rousseau)

O senhor viu que não é fácil decifrar a escrita com os olhos; nosso homem a decifrará com suas feridas.

(Kafka)

Introdução

Pensar o conceito de partilha do sensível em Jacques Rancière demanda compreender sua relação com a arte e a política. Ao partir desse pressuposto, para o autor, há uma estética primeira, a esfera da experiência política, que organiza todas as dinâmicas da comunidade e que tende a intervir na distribuição geral do que é dado e de suas relações com as imediações do visível¹. Ou seja, dada a dinâmica da arte e da política, ambas podem reconfigurar o sensível, uma vez que sua intervenção na partilha é sempre dissensual. Para tanto, nosso objetivo de pensar a partilha do sensível, assim como sua superação mediante a arte e a política, é o de aprofundar o que vem a ser a prática de redistribuição de lugares e ocupações na composição da democracia, cuja especificidade é sempre mediada por conflitos. No entanto, quando pensarmos as dinâmicas da “partilha do sensível” apresentadas por Rancière, perceberemos que sua originalidade reside em destacar o que vem a ser as performances no interior da comunidade, que, desencadeadas por demandas sociais, resultam em conflitos. São essas práticas conflituais promovidas por sujeitos até então destituídos de fala, por exemplo, que fará o autor separar ambos os conceitos: “Política” (*Politique*) de “Polícia” (*Police*), uma vez que ambas as formas de organização social, seja a de conflito, seja a de instauração do poder, compõem o grande quadro definido como “partilha do sensível”.

Para Jacques Rancière, a comunidade política é também estética dada as formas de manifestações que concedem visibilidades a ditos e feitos e apresentam o cenário de possibilidades aos sujeitos visíveis na comunidade política. Isso é o que constitui a “partilha do sensível”, inclusão que dá forma ao que Rancière nomeia de “política da estética”, ou melhor, a esfera da experiência política, como ele propõe. Para tanto, apesar do conceito de “partilha do sensível” não ser esgotado por Rancière em uma só obra, por toda a teoria o autor dá margem para a composição de seu sentido. A citação que apresentaremos está presente na entrevista intitulada *A partilha do sensível: estética e política*, mas o seu desenrolar percorre tanto as obras de caráter político, quanto estético do autor, como na obra *O desentendimento* e na *Políticas da escrita*. Na tentativa de não reduzir o conceito a definições simplistas, optamos por apresentar a definição do próprio autor do que

¹ Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.

vem a ser a partilha do sensível: “um sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha”².

Nesse sentido, o conceito de “partilha do sensível” é uma divisão no sensível que determina quem pode tomar parte no comum em função do que faz e quem deve tomar parte do comum com base nas ocupações no espaço e no tempo³. Quando falamos de estética da política com Rancière, não adentramos na tese benjaminiana de captura da política por uma “captura perversa da política por uma vontade de arte”, mas sim no recorte do tempo e do espaço, do que é visível e invisível, de quem fala e não é ouvido e que “define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”⁴. Logo, se as propriedades do espaço e tempo são políticos, então novas formas de configurações da política, mediante o dissenso contra o ordenamento vigente, determinam novas formas de subjetividade política e da experiência no sensível⁵. Podemos dizer que, por não ser esgotada em uma só obra, a magnitude da proposta exige percorrermos o problema primeiro em sua dimensão política, para, em seguida, adentrarmos na dimensão estética da partilha do sensível.

A proposta de dar forma ao conceito de “partilha do sensível”, nos termos de Rancière, exige voltar aos gregos e ao modo como a comunidade política constitui-se mediante a delimitação imposta entre os aptos e não aptos a exercer a prática política. Para justificar essa tese, Rancière faz uso de conceitos como “princípio de igualdade”, como motor primeiro na imersão do sujeito como reconfiguração da partilha do sensível. A fim de destacar a leitura do autor, seu feito e originalidade, vale contrastá-la a outros autores que também pensam a

² *Idem*, p. 15.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, *idem*.

⁵ Gomes, P. *A Partilha do Sensível*. Revista Brasileira de Bioética, Universidade de Brasília, v. 10, p. 106-109, 2014.

política e a democracia, como Habermas, Agamben, Foucault e mesmo Hannah Arendt. Não se trataria de pensar a reconfiguração do *status quo*, mas como avanço das formas representativas e consensuais de poder. Para tanto, Rancière desmonta particularidades como as formas representativas da democracia, pensada, a um só tempo, como agente de delimitação de espaços do sensível e da anulação completa da instância do conflito visando a abertura do consenso, o que implicaria determinar quem tem voz e quem não tem voz na comunidade. Nos termos dessa leitura, é mediante a sua reconfiguração – nessa Dissertação operada mediante o uso da arte pelo nosso autor como motor de emancipação – que o princípio de igualdade se estabelecerá como meio e fim último do sujeito político.

Para darmos conta desse percurso, propomos o seguinte problema: é possível pensar a reconfiguração da partilha do sensível, movida por certa ideia de democracia, a de quando ela é constituída por sujeitos dotados de voz e não dotados de voz? Ou ainda, como pensar a igualdade defendida por ideólogos da democracia moderna com base no sistema representativo, movido, sobretudo, pelo ordenamento consensual/policial?

Se o nosso objetivo é pensar a partilha do sensível e sua reconfiguração mediante a arte e a política, a formulação desse problema permite identificar três momentos desta Dissertação:

- 1) A pressuposição da igualdade rancièreana, enquanto identificação do sujeito político que, em um processo de perceptibilidade da igualdade, torna-se capaz de reconfigurar o sensível por meio da subjetividade política;
- 2) A democracia e seus limites, submetida a formas representativas de poder e de gestão consensual dos povos;
- 3) A reconfiguração da partilha do sensível e a formação do sujeito político mediante a estética e sua emancipação enquanto constatação de sujeito da história.

Para explicitar melhor os três momentos que percorreremos, é importante analisarmos como a arte e a política podem reconfigurar o sensível, já que sua intervenção na partilha é dissensual. Em um primeiro momento, torna-se imprescindível começar esta Dissertação pela pressuposição igualitária dos sujeitos em comunidade, em contraposição à ideia de partilha do sensível, uma vez

que somente valendo-se deste conceito que Rancière define o que vem a ser o sujeito político. Este sujeito, que só é político por meio da emancipação, nos é apresentado sempre mediado por dinâmicas de poder que tendem a anular a voz em comunidade, cujo propósito é ver reduzida suas práticas a formas de partilha ou de fracionamento na comunidade que em nada auxiliam para a formação da democracia, mas muito mais para a redução dela às formas representativas de poder.

Isto faz com que, em um segundo momento, percorramos todo um debate em voga do que vem a ser as dinâmicas da gestão policial e também consensual dos Estados, necessário para pensarmos os limites instaurados à democracia contemporânea, uma vez que sua composição é sustentada pelos sujeitos políticos.

Por último, e não menos importante, nossa proposta é explicitar, com Rancière, que somente pela pressuposição da igualdade e do reconhecimento do sujeito dotado de voz que poderemos tomar a discussão do que vem a ser a reconfiguração da partilha do sensível, mediante a emancipação do sujeito pela arte e também pela política.

Para tanto, a proposta da Dissertação é, num primeiro momento, percorrer as teses do autor, expostas em particular em *O desentendimento*, a fim de mostrar a existência de um “comum” fundamentado na partilha dos espaços, tempos e tipos de atividade. Para o autor, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço”⁶ em que determinadas atividades se exercem, provando ser no âmbito da política que se firmam formas de experiência capazes de ocuparem-se do que está posto no tempo e no espaço. Nesse sentido, a partilha do sensível ocupa-se da política como promessa de se fazer pensar “os atos estéticos como configurações da experiência, que ensejam novos modos do sentir e induzem novas formas da subjetividade política”⁷.

Em um segundo momento, a Dissertação volta-se a outras obras do autor com a finalidade de explicitar passagens que levam da política à crise da representação no interior do processo democrático. Para isso, volta a atenção às

⁶ Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 15.

⁷ *Idem*, p. 11.

teses apresentadas em *O ódio à democracia*, a fim de explicitar seu conceito de comunidade política, mantida por um governo democrático, “capaz de controlar um mal que se chama vida democrática”⁸ ao evitar a intensidade desse sistema de governo que exige do povo a busca pela prosperidade material, a felicidade privada, e, conseqüentemente, tornar os cidadãos indiferentes ao bem público⁹, promovendo, novamente, a pauta daqueles que tem a voz e que tem “partes” no interior da comunidade política, como favorecidos por uma única liberdade: a do comércio¹⁰. Nos termos dessa leitura, o desafio é entender, tendo por objeto um grupo de indivíduos governados por um poder oligárquico, as implicações, limites e superações possíveis postas pelo autor à democracia representativa no âmbito social contemporâneo.

Por último, o terceiro momento da Dissertação visa à exposição das passagens propostas pelo autor que levam da arte à emancipação política das massas, a fim de distinguir quais os pressupostos que sustentam suas teses. Para isso, começa retomando suas teses, tanto em *O mestre ignorante*, quanto em *O espectador emancipado*, a fim de explicitar como se pode distinguir, no pensamento exposto nesses textos, a existência de uma crise na “formação” que faz com que nos percamos na hierarquização das classes sociais, uma vez que o processo formativo exige o trabalho de compreensão e de fala, permeado pela condição de igualdade de voz, a que permita ao povo manifestar-se acerca de suas próprias demandas sem depender de um terceiro que fale em nome de interesses próprios, afinal, “eis a virtude dos explicadores: o ser que inferiorizaram, eles o amarram pelo mais sólido dos laços ao país do embrutecimento: a consciência de sua superioridade”¹¹.

Ponto de chegada de percurso da terceira parte da Dissertação é mostrar como a noção de emancipação ante tais laços de embrutecimento assume o viés de viabilizar a construção da igualdade de voz na estruturação de sua argumentação: “chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão ela mesma, ainda que a vontade

⁸ Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16.

⁹ Cf. *idem*, p. 17.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 30.

¹¹ Rancière, J. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 42.

obedeça a uma outra vontade”¹². Pode-se afirmar que, para o autor, é somente mediante a emancipação que o povo estará apto a pensar uma partilha dos espaços e do tempo, para, em seguida, definir “o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc.”¹³.

Portanto, para pensar a partilha do sensível hoje é preciso ter como horizonte que a prática política é constituída de sujeitos com voz. Sua prática, quando distante da constituição de sujeitos políticos, se reduz ao cumprimento e execução de ordens movidas por formas representativas de poder. E nisto está a originalidade de se pensar junto de Rancière a temática dessa Dissertação: Em que momento a política passou a ser confundida com legitimação de poder e em que momento a prática política rompe com as formas de legitimidade de poder e se constitui através do povo. Só através dessa separação entre prática e poder, voz ativa e voz passiva, é que se torna possível recuperar o real sentido da palavra política, não mais como validação das formas de poder e cumprimento das formas consensuais, mas como dissenso.

¹² *Idem*, p. 32

¹³ Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 16.

1. A partilha do sensível

Quando Rancière pensa a partilha do sensível, ele aposta na definição de que já há na base da política uma “estética primeira” que tem por finalidade a divisão e o compartilhamento da experiência comum. Essa estética primeira de que fala Rancière, também nomeada de partilha do sensível, é defendida por Artur Freitas, na resenha intitulada *O sensível partilhado: estética e política em Jacques Rancière*, como “uma espécie de forma a priori da subjetividade política, uma distribuição conturbada de lugares e ocupações, um modo negociado de visibilidade”¹⁴ que tende a separar tanto um lugar comum, quanto seu espaço de disputas políticas. Nesse sentido, para o autor, “a “partilha” implica aqui tanto um “comum” (a cultura, os direitos civis, a liberdade) quanto um “lugar de disputas” por esse comum – mas de disputas que, baseadas na diversidade das atividades humanas, definem “competências ou incompetências” para a partilha”¹⁵.

A partilha do sensível, definida nas divisões do comum já na Antiguidade com Aristóteles e suas divisões na *aisthesis*, é a um só tempo “o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas”¹⁶. E se a constituição do sujeito aristotélico se deve ao modo como o cidadão toma parte na política, Rancière propõe pensar as formas de determinação que definem quem deve tomar parte. Para Jordi Carmona Hurtado, no artigo *Às origens da partilha do sensível*, o desenrolar das mediações entre Rancière e Aristóteles dá forma às teses políticas de Rancière, já que, “tanto em relação a uma crítica dos temas do fim e do retorno da política, quanto a uma reapropriação dessas grandes fontes da tradição da reflexão política”¹⁷, determinam os processos de inclusão e exclusão, como o escravo pertencente de

¹⁴ Freitas, A. *O sensível partilhado: estética e política em Jacques Rancière* História: Questões & Debates, Curitiba, n. 44, p. 215-220, 2006.

¹⁵ *Idem, idem.*

¹⁶ A citação que apresentamos está presente na entrevista intitulada *A partilha do sensível: estética e política*, mas o seu desenrolar percorre tanto as obras de caráter político, quanto as de caráter estético do autor, como na obra *O desentendimento* e na *Políticas da escrita*. Mas é na entrevista que ele aprofunda ser o conceito de partilha do sensível um “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha” (Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 15).

¹⁷ Hurtado, J. C. *Às origens da partilha do sensível*. O trágico, o sublime e a melancolia, v.2. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, p. 265-278, 269.

logos, mas incapaz de fazer um bom uso e os artesãos da *República* platônica¹⁸. Assim, a “partilha do sensível”, como sistema de evidências sensíveis, “faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela ‘ocupação’ define competências ou incompetências para o comum”¹⁹.

Com isso, o conceito abarca tanto nos campos da dominação, quanto da emancipação, uma vez que confirma, na comunidade política, o envolvimento pelo qual cada sujeito pertence a uma identidade que tende a excluí-lo de todas as demais, ao mesmo tempo que sua reconfiguração é o reordenamento das formas anteriormente delimitadas – não sendo, portanto, um conceito baseado em teorias de criação e recepção estética²⁰, ou mesmo distinção das funções político-sociais, mas um conceito que tem por princípio uma dimensão vasta a abarcar tanto a inclusão, quanto a exclusão dos sujeitos em comunidade. A comunidade tem uma configuração do mundo que define o visível e o dizível, configuração que, no entanto, separa o ruído, o sujeito que manifesta apenas o som, do sujeito do discurso, dotado de voz – “antes de tudo uma questão política, pois, durante muito tempo, as categorias excluídas da vida comum foram excluídas sob o pretexto de que, obviamente, não pertenciam a ela”²¹.

A partilha do sensível, nesse sentido, é política porque faz ver o sentido mesmo de dominação, por definir categorias que ora excluem, ora incluem o sujeito da comunidade política, como quando, por exemplo, reduz trabalhadores e mulheres à esfera doméstica do trabalho e da reprodução. O que, conseqüentemente, faz da dominação não um sistema que adentra as mediações ideológicas, mas é própria do sensível. Portanto,

¹⁸ Em Platão, pode-se identificar as partilhas da comunidade sensível, uma vez que há sujeitos pertencentes à comunidade e há sujeitos que não compõem a *pólis*, delimitados pela comunidade dominante.

¹⁹ Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 16.

²⁰ Dentro do conceito de partilha do sensível, Rancière pensa a arte não visando a recepção de uma sensibilidade à arte, e sim como a arte passa a ser parte de uma experiência comum: “*La question n'était pas pour moi d'analyser les réactions sensibles à l'art mais la manière dont les pratiques et les lieux de l'art viennent s'inscrire dans les formes plus larges du découpage de l'expérience commune avec ce que ce découpage signifie en termes de communauté et d'exclusion*”. Palmiéri, C. (2002). Compte rendu de [Jacques Rancière: “Le partage du sensible”]. ETC, (59), 34-40.

²¹ “*C'est d'abord une question politique, puisque pendant très longtemps les catégories exclues de la vie commune l'ont été sous le prétexte que, visiblement, elles n'en faisaient pas partie*” (Palmiéri, C. (2002). Compte rendu de [Jacques Rancière: “Le partage du sensible”]. ETC, (59), 34-40, *passim* (tradução nossa).

o fato de a dominação ser diretamente sensível significa, também, que já a aceitamos em nossa experiência imediata do mundo, antes de produzir algum juízo sobre ela. A única exigência da dominação é nosso consentimento, tácito ou declarado: é o fato de cumprir nossa parte na “partilha do sensível”, e de só acessar, desde aí, o comum. O que julgamos sobre o mundo está, assim, em nossos modos de perceber os sujeitos que o habitam e não em alguma teoria do sujeito político. A dominação tem a força de uma evidência sensível que delimita nossas ocupações, nossos modos de ser, de sentir e de fazer, e nossos modos de circular, de descrever e de qualificar essa experiência. A política não se decide no conflito dos grandes valores, mas, antes, na experiência sensível dos corpos e no modo pelo qual ela é sempre já simbolizada: joga-se no campo das “partilhas do sensível” que determinam a experiência comum²².

Nesse sentido, a formulação do conceito de partilha do sensível tende a apresentar, no comum, dois modos de vida, ou seja, dois modos de divisão da comunidade que se inscreve no sensível como Política (*Politique*) e Polícia (*Police*), sempre em um exercício constante e universalizante, ora de dominação, ora de disputas políticas. São essas práticas de disputas que configuram novas formas de subjetividade e que, posteriormente, Rancière chamará de “reconfiguração da partilha do sensível”, como um exercício rotineiro que tende a desobstruir os obstáculos impostos pelo sistema de dominação, sempre à procura de novas formas de determinação para que os sujeitos políticos, outrora silenciados, possam ser objetos de escuta, ao mesmo tempo em que promovem o reconhecimento de seu discurso na comunidade política – ou melhor, um exercício constante de conflito entre quem escuta e quem deve ser escutado –, uma vez que “a chave para a compreensão da partilha do sensível é a tensão entre uma prática específica da percepção e da sua dependência implícita com objetos pré-concebidos considerados dignos de percepção”²³. Logo, essa estética primeira é um recorte do sensível que define o visível, em um exercício de dominação que separa quem deve tomar parte da palavra ao mesmo tempo em que lança à margem quem não deve ser pertencente da comunidade.

Para tanto, Rancière investiga a ideia de partilha n’*O desentendimento* para mostrar a existência de um “comum” fundamentado na partilha dos espaços, tempos e tipos de atividade, partilha que “determina a maneira como um ‘comum’

²² Hurtado, J. C. *As origens da partilha do sensível*. O trágico, o sublime e a melancolia, v.2. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, p. 268.

²³ Gomes, P. A Partilha do Sensível. Revista Brasileira de Bioética, Universidade de Brasília, v. 10, p. 106-109, 2014.

se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha”²⁴. Para o autor, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço”²⁵ em que determinadas atividades se exercem, provando que é no âmbito da política que se firmam formas de experiência capazes de se ocuparem do que está posto, dado que, para ele, há um dano, um conflito no interior da política – no âmago da política, esse dano seria responsável por uma divisão que separa, por um lado, o povo capaz de manter o *logos*, mas sem total direito à voz, e, por outro, os *sem-logos*, mas com direito à voz, o que os coloca na condição de representantes. Nesses termos, podemos resumir a natureza política do homem como destinada a atestar-se pelo indício de que há “a posse do *logos*, ou seja, da palavra que manifesta, enquanto a voz apenas indica”²⁶, posto que

*a posse desse órgão de manifestação marca a separação entre duas espécies de animais como diferença de duas maneiras de fazer parte do sensível: a do prazer e do sofrimento, comum a todos os animais dotados de voz; e a do bem e do mal, própria somente aos homens e já presente na percepção do útil e do nocivo*²⁷.

Portanto o conflito posto pelos que estão ali “com *logos*, mas sem voz”, visa instituir sua comunidade política com base no dano, vale dizer, do enfrentamento contra os “*sem logos*, mas com voz”, pois

*é em nome do dano que lhe é causado pelas outras “partes” que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parte – os pobres da Antiguidade, o Terceiro Estado na França pré-1789 ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parte que não seja o nada ou o todo*²⁸ –

é mediante a existência dessa parte dos *sem-parte* que a política existe, ou seja, enquanto conflito contra o ordenamento definido pelos que se apresentam como beneficiários da boa repartição das “vantagens” na comunidade política. Em vista disso, dos escravos dotados de linguagem que não podem fazer uso dela em Aristóteles, dos artesãos de Platão (que não podem participar das coisas comuns na *polis* porque não há tempo para tanto, já que estão voltados totalmente para sua

²⁴ Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 15.

²⁵ *Idem*, p. 16.

²⁶ Rancière, J. *O descentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 16.

²⁷ *Idem, idem*.

²⁸ *Idem*, p. 24.

atividade) até a contemporaneidade com a divisão do comum entre representação política e povo, a partilha do sensível é uma constante. Nos tempos presentes, uma constante devido, sobretudo, à crise da representação posta pelo processo democrático, como vemos explicitado pelo autor em *O ódio à democracia*: seu conceito de comunidade política mantida por um governo democrático apresenta esse governo democrático como “capaz de controlar um mal que se chama vida democrática”²⁹ ao evitar a intensidade desse sistema de governo que exige do povo a busca pela prosperidade material, a felicidade privada, e esse cuidado implica uma consequência problemática: torna os cidadãos indiferentes ao bem público³⁰, e o processo democrático acabaria por promover, novamente, a pauta daqueles que tem a voz e que tem “partes” no interior da comunidade política, como favorecidos de uma única liberdade: a do comércio³¹.

Mediante a noção de partilha, Rancière desdobra o processo democrático capturado pela “elite esclarecida”, presente tanto no âmbito político, quanto no educacional. Por essa captura, o processo democrático tem um efeito, o de marcar um rebaixamento entre quem tem voz na comunidade e quem não tem, o povo, posto em relação de submissão: por um lado, há a divisão que separa o povo capaz de manter o *logos*, mas sem total direito à voz, e, por outro, os sem *logos*, mas com direito à voz.

É no âmbito dessa disjunção que o contato com a arte emerge como atividade a abrir espaços para a formação crítica dos sujeitos, posto que a arte “é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”³², para, em seguida, tornar-se prática artística, ou seja, “maneiras de fazer”, maneiras capazes de intervir na distribuição geral do que está posto, e, conseqüentemente, capazes de ocasionar uma nova distribuição de lugares, um novo embaralhamento na partilha das identidades, atividades e espaços³³.

²⁹ Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16.

³⁰ Cf. *idem*, p. 17.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 30.

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ Cf. *ibidem*, p. 17.

Nesse sentido, a partilha do sensível, pensada sob o recorte da arte, ocupa-se da política como promessa de se fazer pensar “os atos estéticos como configurações da experiência, que ensejam novos modos do sentir e induzem novas formas da subjetividade política”³⁴. Para que a formação dos “sem-voz” seja instituída, conclui o autor, é preciso primeiro mostrar aos sujeitos políticos “sem-voz” que são capazes de conhecimento, e, por fim, que esta capacidade resultaria no alcance e consolidação da igualdade mediante a reconfiguração dessa divisão na *aisthesis*.

Propomos, portanto, nesse primeiro capítulo apresentar o que Rancière destaca em *O descentendimento* como “a identificação da racionalidade política”, uma vez que a partilha do sensível somente é política quando faz ver o sentido mesmo de dominação, ao definir categorias que ora excluem, ora incluem o sujeito da comunidade política. Trata-se, conforme veremos, de formas de determinação que definem quem deve tomar parte, mesmo que mediado por formas de dominação próprias do sensível. Neste sentido, o conceito de partilha do sensível identifica no comum dois modos de divisão da comunidade: Política (*Politique*) e Polícia (*Police*), sempre em um exercício constante e universalizante, ora de dominação, ora de disputas políticas.

Para aprofundar o tratamento conceitual da noção de racionalidade política, nesse primeiro momento, a Dissertação aborda a pressuposição da igualdade como constatação do sujeito político. Para tanto, esta identificação requer o acesso a formas conflituais que instituem a comunidade política com base no enfrentamento, enfrentamento aqui entendido como caminho para a superação do ordenamento estipulado pela ordem policial. Ambas essas formas de manifestação, a política (*Politique*) e a polícia (*Police*), são identificadas por Rancière como a partilha do sensível ao atuarem como duas formas de partilha que, opostas em teoria, estão, por princípio, continuamente envolvidas em seu momento de atuação. No âmbito da atuação dessas formas de manifestação da partilha, mostra-se em operação um exercício de contradição, quando se faz perceber o mundo da hierarquia, com o Rancière remontando seu encetamento à obra de Platão. Esse passo organiza as demais partes do primeiro capítulo da Dissertação, a fim de pensar o cenário democrático e a divisão dos corpos sociais como problema posto

³⁴ *Ibidem*, p. 11.

da Antiguidade à contemporaneidade. Nesse percurso, retoma-se a análise por Rancière dos modos de manifestação do sujeito silenciado em companhia das teses de Joseph Jacotot, a fim de explicitar o que faltaria ao sujeito político: falta-lhe menos o conhecimento dos mecanismos de exploração e mais a capacidade de viver algo diferente do contexto de exploração e dominação.

A identificação da racionalidade política no sensível é a identificação de que há política porque a igualdade é um princípio universal fundado no *logos*, na própria capacidade de o sujeito de ter uma racionalidade e de argumentar, dizer e interpretar a própria história. Assim, quando partimos do pressuposto de que há um projeto desigualitário, seu arranjo deve-se à natureza de dominação pressuposta na estruturação da sociedade, pressuposto que se configura, sobretudo, como a condição mesmo da política.

A fim de aprofundar essas formas de estruturação desigualitária da comunidade, que também fundam a partilha do sensível e dão alicerce a teorias que se manifestam apenas como práticas de poder dos corpos na comunidade, nosso argumento trata também da distinção entre a noção de subjetividade política rancièrea e a noção de biopolítica foucaultiana, bem como de distinções entre as noções de consenso e dissenso que dão forma ao ordenamento policial do sensível, assim como identifica práticas da racionalidade política.

1.1. O conflito no interior da polícia: o dano

Quando Rancière se desvencilha do pensamento althusseriano, ele se desvencilha de uma ideia, também presente em Foucault, a de que os sujeitos estão presos às estruturas de poder, e, ao mesmo tempo, incapazes de internalizar formas de superação do controle ao qual estão submetidos³⁵. Esse é o mote da questão que propomos aqui: Como é possível pensar a partilha do sensível, enquanto comunidade, quando ela é estruturada por sujeitos silenciados que instauram o dano através da política? O que nos leva ao que Rancière chama de dano, não uma instância meramente danosa, que causa estragos, antes, trata-se de identificar na comunidade a existência de parcelas, dentre as quais sujeitos não identificados,

³⁵ Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018.

não contáveis como parte constituinte dessa comunidade. Por serem destituídos de fala, de *logos*, “não falam porque são seres sem nome, privados de *logos*, quer dizer de inscrição simbólica na *pólis*”³⁶, vivem pela e para a faculdade reprodutiva. O dano, distante de ser a garantia de preservação de um sistema que instaura o silenciamento e rejeita os sujeitos como dotados de voz, é a superação que ocorre por meio de atos de palavra ou cenas de conflito. Por isso, o dano que instaura a política é, especialmente, a inserção não consentida de um incomensurável na distribuição dos corpos em comunidade³⁷, e não a conformidade com a imposição policial aos corpos dotados de voz meramente articulada pelos quem tenham *logos* e voz na *pólis*, da voz a ser imposta e imitada pelos “sem voz”.

*No âmago da política, há um duplo dano, um conflito fundamental e nunca considerado como tal em torno da relação entre a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade política. (...) “Povo” é o nome, a forma de subjetivação, desse dano imemorial e sempre atual pelo qual a ordem social se simboliza rejeitando a maioria dos seres falantes para a noite do silêncio ou o barulho animal das vozes que exprimem satisfação ou sofrimento. Isso porque, (...) há a distribuição simbólica dos corpos, que as divide em duas categorias: aqueles a quem se vê e a quem não se vê, os de quem há um logos – uma palavra memorial, uma contagem a manter – e aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada.*³⁸

Se a comunidade política é constituída por conflitos³⁹, visto fazer parte dessa constituição aqueles feitos para ordenar e aqueles dispostos a superar toda e qualquer forma de imposição manifesta pelo ordenamento policial (sem-partes), então o conflito é o dano, “descobrem-se, ao modo da transgressão, como seres falantes, dotados de uma palavra que não exprime simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifesta a inteligência”⁴⁰. Essa forma de irrupção⁴¹ se

³⁶ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 37.

³⁷ *Idem*, p. 35.

³⁸ *Ibidem*, p. 36.

³⁹ Cenas de conflito ou o litígio como Rancière define em suas obras, refere-se “à existência das partes como partes, a existência de uma relação que as constitui como tais. E o duplo sentido do logos, como palavra e como contagem, é o lugar onde se trava o conflito” (*ibidem*, p. 39). Ou seja, o uso da palavra, as cenas de irrupção capazes de reconfigurar as divisões que constitui o sensível é a própria dinâmica do conflito.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁴¹ Rancière nas primeiras páginas d’*O desentendimento*, faz uso da metáfora do gordo animal para fazer definir ‘sem-partes’ e ‘anônimos’ a fim de demonstrar a dualidade que existe na comunidade política em que constitui aqueles dotados de voz e aqueles dotados de nenhuma, esta “serve rigorosamente para prostrar na animalidade esses seres falantes sem qualidade que introduzem a perturbação no logos e em sua realização política como analogia das partes da comunidade” (*ibidem*, p. 35). Assim como a contagem desses corpos em comunidade é inexistente. Ballanche,

deve ao não reconhecimento da igualdade, pressuposto primeiro da política⁴², enquanto superação do ordenamento estipulado pela ordem policial.

Ambas as formas de manifestação, a política (*Politique*) e a polícia (*Police*)⁴³, são identificadas por Rancière como a partilha do sensível ao atuar como duas formas de partilha que, opostas em teoria, por princípio estão continuamente envolvidas em seu momento de atuação⁴⁴. A política, como conflito, faz do sujeito um sujeito atuante na comunidade sensível, ao fazer desse sujeito o operador de um exercício de contradição, como quando se faz perceber o mundo da hierarquia, cuja encetadura vigora desde Platão, e o mundo da igualdade⁴⁵. Em sua resenha intitulada *Partilha do sensível*, Pedro Gomes reforça que, distante do escopo de igualdade, o que temos são formas de partilha opostas à atuação política, que Rancière chama de polícia (*Police*), e, afirma o comentador, “enquanto a polícia está definindo a *polis* como uma comunidade unificada, a política quer contestar essa definição de comunidade”⁴⁶.

Importante ressaltar que a polícia, nesse contexto, sob essa definição, não é identificada como “aparelho de Estado”, uma vez que, para Rancière, essa identificação carrega a pressuposição de que Estado e sociedade se opõem, “sendo o primeiro figurado como a máquina, o ‘monstro frio’ que impõe a rigidez de sua ordem à vida da segunda”⁴⁷. Atentemos ainda ao que Rancière diz acerca da

em 1829, relata o feito de Tito Lívio na secessão dos plebeus romanos de Aventino, e, o que fica desse relato é a posição dos plebeus enquanto dotados de voz e de existência na comunidade, visto que “*saber se os plebeus falam é saber se existe algo ‘entre’ as partes. Para os patrícios, não há cena política já que não há partes. Não há partes já que os plebeus, não tendo logos, não são. ‘A desgraça de vocês é não serem’, diz um patrício aos plebeus, ‘e essa desgraça é inelutável’. É esse o ponto decisivo*”. (*ibidem*, p. 39).

⁴² “A política é primeiramente o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidade daqueles que estão ali presentes”, e a sua existência se deve, exclusivamente, porque há ali na comunidade aqueles incontáveis que passam a ser contados. Portanto, “*instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ entre eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada*” (*ibidem*, p. 40).

⁴³ Polícia para Rancière é “*o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição*”, diferenciando do que comumente vemos como “baixa polícia” que é “*uma forma particular de uma ordem mais geral de que dispõe o sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade*” (*ibidem*, p. 41).

⁴⁴ Marques, A. *Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência*, 2013, p. 128.

⁴⁵ Gomes, P. *A Partilha do Sensível*. Revista Brasileira de Bioética, Universidade de Brasília, v. 10, p. 106-109, 2014.

⁴⁶ *Idem, idem*.

⁴⁷ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 42.

atuação da polícia e como é a relação da política com a polícia: diante do abuso em exercício, a polícia tende a silenciar a política, porém a política, enquanto subjetivação, quando se sobressai ante o ordenamento policial, não tem por fim último o esfacelamento da polícia, mas a irrupção conflitual. O resultado é a não identificação de uma política qualificada como “pura”, pois que “não há lugar fora da polícia, mas há modos conflitantes de fazer coisas com os lugares que esses modos alocam: reordenando-os, reformando-os ou desdobrando-os”⁴⁸. Posta a identificação da polícia (enquanto determinação do Estado) e da política (enquanto manifestação do dissenso), é pela partilha do sensível que irrompe a instância do conflito.

A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho. (...) Espetacular ou não, a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial (...). O segundo é o processo da igualdade⁴⁹.

Repare-se que, dadas as formas de dominação, a política “advém como um acidente sempre provisório na história das formas de dominação”⁵⁰. A função da política é romper com a ordenação policial que não inscreve uma determinada parcela de sujeitos (sem-parte) na comunidade a partir de espaços, funções e competências, uma vez que tudo o que a política “faz é dar-lhe uma atualidade sob a forma de caso, inscrever sob a forma de litígio, a averiguação da igualdade no seio da ordem policial”⁵¹. O sem-parte ou *demos*, silenciados da comunidade política, como define Rancière, deflagra o dano e instaura o conflito ou dissenso, contra o ordenamento dominante. Rancière constata a manifestação do que vem a ser os “sem-parte” desde a Grécia Antiga, quando mulheres e escravos, que não

⁴⁸ *Idem, ibidem*. Apud Rancière, J. *The thinking of dissensus: politics and aesthetics*. In: Bowman, Paul; Stamp, Richard. Reading Rancière. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p. 6.

⁴⁹ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 43.

⁵⁰ Rancière, J. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004, p. 238 (tradução nossa).

⁵¹ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 44.

participavam e encontravam-se silenciados das decisões públicas, constituíam-se como “aqueles que não tem nome, que permanecem invisíveis e inaudíveis”⁵². Também os encontra entre os plebeus de Aventino, uma vez que estão privados de *logos*, quer dizer, barrados de inscrição simbólica na *pólis*⁵³. E também nas demandas proletárias silenciadas que compõem as obras *La parole ouvrière* e *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*, em que “uma parcela ou parte de pobres, aqueles que não tem direito a serem contados como seres falantes”⁵⁴, segundo Marques (2013), estão presos a um processo de não identificação.

*Sob esse aspecto, a parte dos sem-parte não designa a objetividade de um grupo empírico excluído do domínio político. Não se trata de outra maneira de se referir à política da identidade pelo posicionamento de um outro marginalizado (Rancière, 2011). Eles são sujeitos não-identitários, pois não são objeto de uma política da identidade, mas sim de “identificações impossíveis”. Os “sem-parte” portam nomes que não pertencem a sujeitos ou grupos específicos: as subjetividades formadas através do dissenso não podem ser habitadas pelas pessoas ou grupos que encenam o dano. Contudo, elas proporcionam os meios para escapar às identidades policiais que limitam os indivíduos. Assim, as identificações geradas por essas subjetividades criam sujeitos que estão juntos pelo fato de estarem entre identidades*⁵⁵.

Portanto, esses não identificados, os ditos sem-parte por Jacques Rancière, são os únicos capazes de fazer irromper cenas de conflito dentro da partilha policial dos corpos. De fazer irromper uma manifestação em que o dissenso se sobressai em relação à ascensão do consenso, que pode vir a ser polícia, assim como pode não ser, uma vez que “uma greve é política quando reconfigura as relações que determinam o local de trabalho em sua relação com a comunidade”⁵⁶.

Tais cenas dissensuais nada têm a ver com a proposta habermasiana de igualdade dos sujeitos posta pela sua teoria da ação comunicativa⁵⁷, mas visa,

⁵² Rancière, J. *La Mésentente – politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995, p. 28 (tradução nossa).

⁵³ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 37.

⁵⁴ *Idem*, p. 31 e 49.

⁵⁵ Marques, A. *Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência*, 2013, p. 130.

⁵⁶ Rancière, J. *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996, p. 45.

⁵⁷ No cenário político dissensual, contrário ao consenso, de que fala Rancière, autores elaboraram uma teoria da filosofia política em que a ordem busca legitimar formas consensuais de governo (cf. Habermas ou Arendt), nem mesmo formas institucionais de poder (cf. Foucault). Fazer uso da cadeia argumentativa para exemplificar as formas de comunidade política elaboradas por esses autores ilustrariam bem sua tese de constituição da comunidade política que lhes é contrária, pois baseadas na aparição de sujeitos abertos ao pressuposto igualitário que os constitui. Ante

sobretudo, “retirar os corpos de seus lugares assinalados, libertando-os de qualquer redução à sua funcionalidade”⁵⁸ através da reconfiguração do comum, cuja proposta “não é o conflito entre interesses, mas sobre o que é um interesse, sobre quem é visto como capaz de lidar com interesses sociais e aqueles que deveriam supostamente ser capazes de reproduzir sua vida”⁵⁹.

Desse modo, a igualdade, que é um pressuposto da subjetivação política, desde a fundamentação da teoria que dá margem ao ordenamento hierárquico das classes, manifesta-se mediante a irrupção dos que não se instalam na partilha hierárquica dos corpos. Para tanto, há em Rancière uma recusa quanto à ordenação hierárquica fundante das classes na teoria platônica, uma recusa da ordem de manter privilégios distintos que não se justifica, e o caminho argumentativo da sua recusa, n’*O Mestre ignorante e*, em continuação, n’*O espectador emancipado*, apoia-se na teoria da igualdade das inteligências, apoiando-se no exemplo de Joseph Jacotot, como caminho para a instauração da possibilidade de emancipação intelectual. Veja-se como Davies trata essa recusa:

Notei que ‘Plato’s lie’ era a estenografia de Rancière pela sua rejeição da justificação fundadora da divisão da cidade na República em uma hierarquia de classes diferentes, cada uma com responsabilidades e privilégios diferentes. Incapaz de apresentar uma razão mais persuasiva para explicar às pessoas por que deveriam permanecer no lugar em que nasceram, Platão sugeriu aos governantes que recorressem ao mito dos três metais. A república de Platão, portanto, coloca um prêmio sobre a permanência das pessoas, mas sua elaborada hierarquia não pode ser justificada em termos racionais; sua rígida e autocrática ordem social repousa sobre pouco mais do que a

Habermas, por exemplo, diríamos que Rancière faz uso do conceito de “desentendimento” em contraposição à teoria da ação comunicativa habermasiana que sustentaria o discurso consensual. Sua proposta é de que a política não se sustenta somente de “troca argumentativa”; Rancière explicita melhor sua posição, quando afirma que: “*I made the point, against Habermas, that no telos of agreement is involved in the uttering and understanding of statements, because political dissensus is not the accomplishment of linguistic capacity. It is, first of all, the framing of the stage on which the argument may be heard as an argument, the objects of the argument as visible common objects, the speaker himself or herself as a visible speaking being, and so on. And so, what was political was not so much the sequence of proposition and exegesis of argument as the conflation of two worlds – the world where some subjects and objects were invisible and the world where they were visible. Clearly, my way of stating political disagreement was aimed at addressing both a certain idea of consensus and a certain idea of dissensus*”. Rancière, J. *Comment and responses*. Theory & Event, v. 6, n. 4, 2003.

⁵⁸ Rancière, *The thinking of dissensus: politics and aesthetics*. In: Bowman, P; Stamp, R. (Orgs.). Reading Rancière. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p 2. *apud* Marques, A. *Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência*, 2013, p. 136.

⁵⁹ *Idem, idem*.

*preferência de seu arquiteto e a credulidade de seus habitantes. A sua ordem social hierárquica é contingente ou arbitrária*⁶⁰.

A novidade trazida pelo caso Jacotot, ante o cenário hierárquico de ordenamento do sensível, é a paradoxal relação que instaura entre igualdade, escola e sociedade, posto que, nos termos de Rancière, “a distância que a Escola e a sociedade pedagogizada (institucionalizada) pretendem reduzir é aquela de que vivem e que não cessam de reproduzir.”⁶¹

O ponto a ser destacado em Rancière e Jacotot, entretanto, não é a educação do povo para se aproximarem ou se sentirem parte em um sentimento de igualdade, mas a emancipação do povo para que possam, sozinhos, verificarem essa “igualdade de inteligências” presente nas sociedades predeterminadas por uma ordem existente.

A exigência de igualdade, evidentemente, distingue-se da teoria de Platão e de sua organização dos corpos da comunidade, mas não só: teria ainda em Platão a ausência de tempo e de envolvimento do povo, responsável pela constituição da *práxis*, comum a parte da tradição antiga, uma vez que

O fator de exclusão é a ausência de tempo, ou ausência de lazer, a ascolia. A noção não é peculiar a Platão; é um lugar comum nas discussões sobre a relação da ordem do trabalho com a ordem política. Mas se o lugar é comum, os caminhos que levam a ele são tudo menos: de Platão a Xenofonte, ou de Xenofonte a Aristóteles, a ausência de lazer se presta às mais contraditórias e desconcertantes linhas de argumentação. Para Xenofonte, é impossível que os artesãos participem da vida política da cidade. Eles estão sempre trabalhando nas sombras, sentados por um canto do fogo. A vida deles é uma vida interior, uma vida efeminada que não lhes deixa lazer para se preocuparem com nada além do trabalho e da família. Os agricultores, por outro lado, ao ar livre e ao sol brilhante, são os melhores

⁶⁰ Davies, no artigo intitulado *Rancière now: current perspectives on Jacques Rancière*, elabora uma análise valendo-se do exemplo da divisão platônica na República, em que cada qual detém privilégios distintos, o que naturalmente separa o sapateiro do homem da pólis: “I noted there that ‘Plato’s lie’ was Rancière’s shorthand for his rejection of the founding justification for the division of the city in Republic into a hierarchy of different classes, each with different responsibilities and privileges. Unable to come up with a more persuasive reason to explain to people why they should stay in the place into which they were born, Plato suggests that the rulers have recourse to the myth of the three metals. Plato’s republic thus places a premium on people staying put, yet its elaborate hierarchy cannot ultimately be justified in rational terms; its rigid and autocratic social order rests on little more than the preference of its architect and the credulity of its inhabitants. Its hierarchical social order is contingent or arbitrary” (Davies, O. *Rancière now: current perspectives on Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 75, nossa tradução).

⁶¹ Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 11.

*defensores da cidade porque têm uma estranha forma de a pôr – não o maior lazer, mas a menor ausência de lazer*⁶².

Suas ocupações restringem o envolvimento dos sujeitos com a comunidade política, que qualifica quem tem aptidão para tanto e desqualifica quem não tem. A questão fundamental é pensar que tipo de ocupações são plausíveis de justificar a participação na comunidade, e esse é o princípio da partilha do sensível: a quem pertence a voz na comunidade política e a quem não pertence.

Eis que chegamos ao núcleo do argumento acerca do tempo: o tempo do artesão ou do proletário é da construção de um novo imaginário em que, no espaço de tempo pós-momento de *labor*, é o momento em que se concebe narrativas para a constituição de novas formas de pensar.

Em *A noite dos proletários*, Rancière faz uso de textos em verso e em prosa de operários do séc. XIX como meio de fazer pensar a autonomia proletária em meio as formas de exploração. Ou melhor, a questão não é pensar a igualdade mediante relações de comunicação que dão aos jogos de verdade autonomia para circular, a questão é como formar o poder (potência) do povo para conseguir questionar se o ato de receber a palavra do outro mantém-se em relação de igualdade ao ser questionada, afinal o ato de questionar é indício de emancipação. O que se deve destacar aqui é que, “quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade (...) deve sempre ser colocada antes”⁶³.

Para tanto, a proposta de Rancière com o conceito de dano, política e dissenso não é a extinção da polícia, mas a irrupção da subjetividade política na reconfiguração da partilha do sensível. Não se trata, portanto, de resumir a teoria rancièreana a um cenário de supressão, embate e inclusão, antes, sobretudo, de

⁶² “The factor of exclusion is the absence of time, or absence of leisure, *ascholia*. The notion is not peculiar to Plato; it is a commonplace in discussions about the relationship of the order of labor to the political order. But if the place is common, the paths leading up to it are anything but: from Plato to Xenophon, or from Xenophon to Aristotle, the absence of leisure lends itself to the most contradictory and disconcerting lines of argument. For Xenophon, it is impossible for artisans to participate in the political life of the city. They are always working in shadows, seated by a corner of the fire. Theirs is an indoor life, an effeminate life that leaves them no leisure to concern themselves with anything but work and family. Farmers, on the other hand, out in the open air and bright sunshine, are the best defenders of the city because they have—a strange way of putting it—not the most leisure but the least absence of leisure” (Rancière, J. *The Philosopher and his Poor*. Duke University Press: Durham & London, 2003, p. 6-7, nossa tradução).

⁶³ *Idem, ibidem*.

reconfiguração da ordem existente com base na pressuposição de igualdade das inteligências. Com isso, seu objetivo é a verificação da igualdade diante do cenário de ordenamento policial, uma vez que o silenciamento dos sujeitos implica a indeterminação de sua existência.

1.2. A aparição do sujeito político e a pressuposição da igualdade

Ao pensar o porquê da prática política tornar-se via para a emancipação política, temos duas dimensões em Rancière: tanto a formativa, quanto a emancipatória. Para o autor, a formação tem caráter pedagógico, e começa já nas formas de se educar os sujeitos, enquanto a dimensão emancipatória seria sua capacidade de um dia conseguir perguntar-se o porquê das coisas já postas, reconhecer a relação de igualdade entre os sujeitos valendo-se de uma manifestação que é interrogatória, e, com isso, narrar e traduzir a própria história, sem depender de um terceiro para lhes dizer o que está posto como verdade.

Nesse sentido, se os proletários, excluídos da sociedade e da representação política, tornam-se homens e são identificados como tais, é somente por se reconhecerem como iguais, reconhecimento de onde emerge a urgência de lutarem com superiores, pois somente mediante o reconhecimento de igualdade é que se veem capazes de refutar toda e qualquer dissemelhança⁶⁴.

Para pensar o cenário democrático e a divisão dos corpos sociais de um problema posto desde a Antiguidade, na divisão do comum com Platão, até a contemporaneidade, Rancière analisa os modos de manifestação do sujeito silenciado, tendo como ponto de partida o seguinte problema: como comporta-se o sujeito político visando sua emancipação, como tornarem-se “donos” de sua própria racionalidade política? Para respondê-lo, o autor parte sempre do pressuposto de que há política porque a igualdade é um princípio universal que se funda com base no *logos*, que nada tem a ver com a mera capacidade de compreender um outro, mas na própria capacidade do sujeito de ter uma racionalidade e de argumentar, dizer e interpretar a própria história.

⁶⁴ Cf. Rancière, J. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 188.

David Schreiber, no texto intitulado *L'avenir de l'égalité (remarques sur La Mésentente)*, aponta esse momento como marcado por uma “era democrática”, ou “a era das revoluções democráticas”, era que “inscreveu essa igualdade na constituição do povo soberano, de que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão proclamada pela Revolução Francesa é o mais acabado exemplo”⁶⁵. Nos termos dessa leitura, há política porque a igualdade pressuposta na comunidade faz ver o sujeito, outrora destituído de lugar nas divisões do sensível, faz ver o sujeito no mesmo momento em que “Não há mais política’ quando essa subjetivação desaparece e volta a dar lugar a uma ordem desigual”⁶⁶. Isto posto, só a pressuposição igualitária estabelece o dano e identifica o sujeito não-identificado com o todo da comunidade.

Seguindo essa pista, a identificação da igualdade começaria no momento de reconhecimento de que ‘é preciso começar a falar’ e isso, em *O mestre ignorante*, toma forma quando Rancière esclarece ser a igualdade das inteligências o momento de romper a crença da inteligência inferior e o discurso da impotência que é a arma comum daqueles que ambicionam reinar sobre a ignorância dos demais – há na própria dominação uma satisfação em dominá-los, e o discurso consolidado pela dominação é o da impossibilidade da emancipação intelectual de quem não tem aptidão para a compreensão.

No entanto, é preciso ter por horizonte que o embrutecimento do povo não se deve à ilusão da falta de instrução, mas à crença da inferioridade que determina a desigualdade. Em virtude disso, é nesse simples exercício de descoberta da dominação que homens, outrora vistos como incapazes e mediados pelas relações entre coisas, veem-se capazes de combinar letras, palavras, ideias, uma vez que “não há hierarquia de *capacidade intelectual*. É a tomada de consciência dessa igualdade de natureza que se chama emancipação”⁶⁷.

⁶⁵ “*A inscrit cette égalité dans la constitution du peuple souverain dont la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen proclamée par la Révolution française est l’exemple le plus achevé.*” (Schreiber, D. “*L’avenir de l’égalité (remarques sur La Mésentente)*”. Labyrinthe, 17, 2004, 13-19).

⁶⁶ “*Il n’y a plus de politique’ lorsque cette subjectivation disparaît et laisse à nouveau la place à un ordre inégalitaire*” (*idem, idem*, nossa tradução).

⁶⁷ Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 49.

Assim, o pensamento continua sendo um atributo da humanidade, valendo-se do homem que *examina o que vê* no ato de pensar. O homem que adquire a consciência de sua emancipação carrega competências que outrora lhe fizeram homem, pois este conhece sua língua, sabe usá-la em nome de protestos contra seu estado, escuta opiniões divergentes, interroga acerca do que lhe é dito, conhece seu ofício, manuseia com acuidade seus instrumentos de trabalho, e tem capacidade intelectual pra refletir sobre as próprias capacidades e o modo como as adquiriu. Logo, diante da atenção menos constante⁶⁸, as pessoas habituem-se a aprender pelos olhos de outra pessoa, as circunstâncias da vida se destoam e o progresso das capacidades intelectuais ficam à mercê de quem solicita.

Assim se dá o processo de formação para Rancière – mesmo diante de limitações do homem do povo, o pensar nos porquês dessa limitação é inútil: não se trata de uma imprecisão da natureza ou de equívoco da sociedade, mas resultado de uma inteligência exigida pelas circunstâncias que vivem. Então, “ali onde a necessidade cessa, a inteligência repousa, a menos que uma vontade mais forte se faça ouvir e diga: continua”⁶⁹.

Nesse sentido, *O mestre ignorante* é importante porta de entrada para se compreender a igualdade das inteligências, uma vez que a tese formulada é de um homem como vontade servida por uma inteligência⁷⁰. Essa fórmula é resultado de um longo processo histórico e começa na tradição do séc. XVIII com a tese apresentada por Saint Lambert, “o homem é uma organização viva, servida por uma inteligência”⁷¹, logo contestada por Visconde Bonald, um apóstolo da contrarrevolução que, em um movimento de inversão, reformula e apresenta a fórmula como “o homem (...) é uma inteligência servida por órgãos”⁷², cuja finalidade era reforçar uma tese de época, em que fosse possível prevalecer a boa e velha ordem hierárquica: um rei comanda, súditos obedecem. Para Rancière, no entanto, a inteligência que deveria prevalecer não era a da criança ou do operário

⁶⁸ Em Rancière, há no exercício do trabalho ou do esforço intelectual uma menor atenção e não uma incapacidade. A atenção é “um fato imaterial em seu princípio e material em seus efeitos: temos mil e um meios de verificar sua presença, sua ausência ou sua maior ou menor intensidade” (Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 78).

⁶⁹ *Idem*, p. 79.

⁷⁰ *Ibidem, idem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 80.

⁷² *Ibidem, idem*.

em formação, mas a inteligência divina inscrita nos códigos e no âmbito das instituições sociais. Como para todo dito há sempre a possibilidade de um desdito, a fórmula apresentada por Bonald é refutada, o herói dessa sequência, conhecido como Cavaleiro Maine de Biran, derruba o edifício de Bonald fazendo uso da tese: “O homem só aprende a falar ligando ideias às palavras que recebe de sua ama”⁷³, reforçando o que temos discutido até aqui: “a anterioridade dos signos da linguagem nada muda à preeminência do ato intelectual que, para cada filho de homem, lhes fornece sentido”⁷⁴. Contra as teses republicanas e teocráticas que prevaleciam no séc. XVIII, prossegue nosso autor, que sustentam, para além de tudo, uma tradição analítica e ideológica, firma-se a *vontade* que “reencontra sua racionalidade no seio do esforço de cada um sobre si mesmo, da autodeterminação do espírito como atividade”⁷⁵.

Por ser o homem uma vontade servida pela inteligência, o tema da vontade em Rancière precisa se ver e romper com a querela dos *deístas* e *coisistas*. Para tanto, a tese cartesiana do cogito serve-lhe de mote para demonstração do valor de igualdade que busca tecer. Valendo-se do princípio do Ensino Universal de Joseph Jacotot, Rancière retoma o conhecido argumento cartesiano do pedaço de cera:

*Eu quero olhar e vejo. Quero escutar e ouço. Quero tatear e meu braço se estende, passeia pela superfície dos objetos ou penetra em seu interior; minha mão se abre, se desenvolve, se estende, se fecha, meus dedos se afastam ou se aproximam para obedecer à minha vontade. Nesse ato de tateio, só conheço minha vontade de tatear. Essa vontade não é nem meu braço, nem minha mão, nem meu cérebro, nem o tateio. Essa vontade sou eu, é minha alma, é minha potência, é minha faculdade. Sinto essa vontade, ela está presente em mim, ela sou eu; quanto à maneira como sou obedecido, não a sinto, não a conheço senão por seus atos (...). Tenho ideias quando quero: ordeno a minha inteligência buscá-las, tatear. A mão e a inteligência são escravas, cada uma com suas atribuições. O homem é uma vontade servida por uma inteligência*⁷⁶.

Assim, ante o ‘*tenho ideias quando quero*’, Descartes apresentaria o poder da vontade sobre o entendimento. Enfatizaria o poder da vontade, cuja ausência é

⁷³ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁴ *Ibidem*, *idem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁶ Jacotot, J. *Journal de l’émancipation intellectuelle*, t. III, 1835-1836, p. 430-431 *apud* Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 84.

distração, contrário à tese do “*quem quer, pode*”, mantida por ambiciosos que congregam círculos intelectuais.

Pode-se dizer que, em Rancière como em Jacotot, homens são naturalmente distantes, o que os une é a não agregação. Essa não agregação, diferente do que muitos dizem, não é resolvida por meio da linguagem. A produção de uma boa agregação de homens depende da força da arbitrariedade que, obrigando-os a traduzirem-se pela linguagem, os colocam juntos e firmam movimentos de luta que se comunicam. Essa interlocução entre os homens, também nos diz Jacotot, faz surgir comunidades de inteligência, consequência da racionalidade que é constituída ao conceder a cada homem a capacidade de deduzir se o que um outro diz é passível de veracidade ou não. Nesse caso, quando falamos de verdade, não estamos dizendo que ela é capaz de uma agregação completa dos homens, afinal sua existência se dá independente dos homens. Dizemos que podemos vê-la e mostrá-la: “ensinei o que ignoro”, pois há uma verdade⁷⁷, o fato existiu e é possível de reprodução. Consequentemente, “a verdade não se diz”⁷⁸, todas as línguas carregam sua arbitrariedade, não há como apontar o dedo e dizer ser o que é a língua da inteligência ou buscar uma língua mais universal que todas as demais.

Tudo somado, a liberdade não é conquistada por harmonias estabelecidas, ela é tomada, conquistada e se perde por depender do esforço de cada um, portanto

*as leis da língua nada tem a ver com a razão e as leis da cidade tem tudo a ver com a desrazão. Se há lei divina, é o pensamento em si mesmo, em sua veracidade sustentada, que se faz a única testemunha. O homem não pensa porque fala – isso seria, precisamente, submeter o pensamento à ordem material existente – o homem pensa porque existe*⁷⁹.

Desse modo, para Rancière, não se trata de perguntar ao povo quem construiu Tebas, mas fazer com que o povo reconheça que não há duas inteligências. O percurso traçado pelo autor a fim de descortinar a igualdade das inteligências segue duas dimensões:

⁷⁷ *Idem*, p. 88.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 93.

- 1) O homem tem capacidade de fazer coisas que outros animais não podem fazer, chamemos a esse fato de espírito, ou inteligência, mediada pela linguagem articulada da qual se serve para fazer figuras, comparações e se comunicar.
- 2) Ao comparar dois homens, temos duas inteligências descobrindo as mesmas coisas, formulando os mesmos objetivos.

Sendo assim, todos os homens têm em comum a capacidade de aprender, e somente ao experimentar o ato de comunicar serão capazes de transmitirem ideias e sentimentos que se contradizem. Por isso, em Rancière, é preciso buscar nos livros, não daqueles que submetem as vontades do leitor, forçando a ação, mas os dos poetas, que trabalham “o abismo entre o sentimento e a expressão, entre a linguagem muda da emoção e o arbitrário da língua”⁸⁰, buscar com os poetas o aprender, repetir, imitar, traduzir, decompor e recompor ao esboçar uma vontade que é a de “relatar e de fazer experimentar aos outros aquilo pelo que se é semelhante a eles”⁸¹.

Em suma, com base na tese da igualdade das inteligências ou da igualdade como princípio universal do *logos*, podemos desmistificar uma sociedade de emancipados em que a divisão de saberes não seria a desculpa para o uso descomedido da submissão. Para prevalecer a igualdade, nada mais forte que a inteligência idêntica em todos, encontrada pela igualdade, mas não na igualdade decretada por lei ou mediante pactuação argumentativa das regras que a construirá, nem imposta por meio da força: a inteligência idêntica em todos é uma igualdade em ato, “verificada a cada passo por esses caminantes, que, em sua constante atenção a si próprios e em sua infinita revolução em torno da verdade, encontram as frases próprias para se fazerem compreender pelos outros”, pois somente o igual compreende o igual.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 101.

⁸¹ *Ibidem*, p. 104.

1.2.1. A teoria da igualdade das inteligências

Para o aprofundamento de toda a teoria rancièreana nos termos do recorte que trabalhamos, o conceito de igualdade⁸² é núcleo chave, pois mostra-se como a mediação entre as dimensões do estético e com a política no autor. Para tanto, pensar o operário como capaz⁸³ faz com que a discussão sobre o privilégio pedagógico tome rumos que serão centrais para toda a teoria rancièreana, haja vista que o que falta aos sujeitos é menos o conhecimento dos mecanismos de exploração e mais a capacidade de viver algo diferente do contexto de exploração e dominação, resultado de um movimento que, antes de social, é, sobretudo, intelectual⁸⁴. Portanto, a tese da igualdade das inteligências que parte de Jacotot e é aprofundada por Rancière tem por finalidade a defesa de uma educação cujo horizonte seja a formação crítica de todos⁸⁵, isto é, para além, de sua capacitação para uma ocupação particular, perfil da educação atualmente vigente, de objetivos distantes

⁸² N’*O desentendimento*, a igualdade é o pressuposto de toda e qualquer prática que se queira atingir um fim, cf. Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 45.

⁸³ A passagem da identidade operária até seu processo de subjetivação constitui o trabalho de Rancière que vai do *A noite do proletários: Arquivos do sonho operário* até seu projeto de constituição do sujeito político que se finaliza em *O mestre ignorante*. Para tanto, Rancière afirma em entrevista que “*Ce travail m’a conduit à une autre pensée de la subjectivation où un sujet se constitue en prenant les phrases d’un autre, les phrases par lesquelles cet autre constitue son rapport à soi, pour défaire le rapport identitaire à soi dans lequel cet autre l’enfermait : l’ouvrier – au sens d’identité définie par son activité nécessaire – devenait ouvrier – au sens de sujet politique – en cessant de parler ouvrier. Par là la scène du même et de l’autre se dédoublait. La subjectivation se jouait non dans le rapport d’un devenir soi à une altérité fondamentale mais dans l’opposition de deux topographies, de deux distributions du même et de l’autre. Ce qui fondait l’émancipation était non la liberté à conquérir ou retrouver d’un autre mais l’égalité, un pur rapport nécessaire à présupposer pour toute inégalité passant par une symbolisation. Mais cette égalité en droit première est toujours en fait seconde*” (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 18.mai.2020).

⁸⁴ Monferran, J. *Jacques Rancière: La politique n'est-elle que de la police?* L’Humanité, 1999. Disponível em: <https://www.humanite.fr/node/208383>. Acesso em 2.mai.2020.

⁸⁵ O problema que move a teoria da subjetivação de Jacques Rancière segue um deslocamento que é de identidade para o reconhecimento do sujeito político e de seu papel na história: “*comment des sujets peuvent-ils faire l’histoire tout en étant faits par elle? Cette question s’est trouvée pour moi déplacée par le travail que j’ai mené entre l’archive ouvrière et la théorie de l’émancipation intellectuelle de Jacotot. Ce travail m’a conduit à une autre pensée de la subjectivation où un sujet se constitue en prenant les phrases d’un autre, les phrases par lesquelles cet autre constitue son rapport à soi, pour défaire le rapport identitaire à soi dans lequel cet autre l’enfermait : l’ouvrier – au sens d’identité définie par son activité nécessaire – devenait ouvrier – au sens de sujet politique – en cessant de parler ouvrier*”. (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020).

do formativo, quando muito, meramente institucionalizada para essa capacitação em um ofício.

Ante seu perfil institucionalizado posto, mesmo com a boa vontade de governantes que busquem a homogeneização da educação,⁸⁶ Jacotot manifesta ser paradoxal a relação entre igualdade, escola e sociedade, na medida em que “a distância que a Escola e a sociedade pedagogizada pretendem reduzir é aquela de que vivem e que não cessam de reproduzir. Quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade (...) deve sempre ser colocada antes”⁸⁷.

Tal dimensão paradoxal torna a desigualdade um elemento constituinte da ordem vigente. Nesses termos, o ato de instruir apresenta duas situações opostas: ou satisfaz-se em “confirmar uma incapacidade pelo próprio ato que pretende reduzi-la”⁸⁸, como nos aponta Rancière, ou busca forçar o que é denegado a se reconhecer e a desenvolver consequências do reconhecimento. Na primeira configuração de instrução prevalece o embrutecimento, e na segunda, a emancipação.

Contrários ao embrutecimento, herdeiros da sociologia como Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron também construíram uma teoria da igualdade, “que caracteriza a instituição escolar como um lugar para o exercício da violência simbólica mascarada sob o aparato de uma retórica da igualdade formal”⁸⁹, cujas formas não perpassam pelo pressuposto da igualdade definida por Rancière, pressuposto que leva a uma teoria de emancipação intelectual que se distancia da presente na sociologia crítica de ambos os autores⁹⁰. “A chave é saber o que significa inspiração igualitária e que posição do problema é envolvida por essa ou

⁸⁶ Nesse momento Rancière apresenta os limites do discurso modelo da Escola Republicana.

⁸⁷ Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 11.

⁸⁸ *Idem, idem*.

⁸⁹ “*Qui caractérise l’institution scolaire comme lieu d’exercice d’une violence symbolique masquée sous les appareils d’une rhétorique de l’égalité formelle*” (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020, nossa tradução).

⁹⁰ cf. Les Héritiers et La Reproduction.

aquela ideia de igualdade. Bourdieu e Passeron queriam igualdade, assim como os “republicanos” e os educadores ministeriais”⁹¹.

Nesse ponto, quando a educação é parte do projeto desigualitário de emancipação intelectual, uma dupla lógica é pensada por Rancière:

*Partir da desigualdade e interpretá-la em termos de ignorância manipulada, envolve uma dupla lógica: por um lado, propomos soluções para resolvê-la (Les Héritiers), por outro, arrastamos mecanismo de ignorância das razões da desigualdade, portanto, a própria máquina desigual (Reprodução). Desse ponto de vista, não há nada que afaste as críticas realizadas em nome da emancipação intelectual contra a lógica da “redução das desigualdades”. Mas aqui surge um segundo problema: se a lógica da escola pode ser reduzida à da emancipação intelectual. A escola sempre faz duas coisas. Ela aprende e eventualmente emancipa sob a condição de igualdade intelectual – colocando assim a diferença e o handicap fora de jogo. Mas, por um lado, ensinamos apenas aqueles que querem aprender, por outro, a Escola é uma instituição social e, como tal, a emancipação não é seu problema, está sempre fazendo algo diferente de aprender*⁹².

Assim, quando se parte do pressuposto de que há um projeto desigualitário de aprendizagem da escola republicana, assim como entre os citados herdeiros da sociologia, é depreendido que não há redução dos problemas intrínsecos ao ordenamento desigualitário. Esse ordenamento desigualitário, para Rancière, traz problemas misturados (sistema de igualdade intelectual e formatos de socialização, o que inclui formas de educação jurídica e social que unem escola e polícia), por mais que exista certa demanda de mantê-los como parte a ser superada pelo projeto escolar. Logo,

⁹¹ “Le tout est de savoir ce qu’inspiration égalitaire veut dire et quelle position du problème se trouve engagée par telle ou telle idée de l’égalité. Bourdieu et Passeron voulaient l’égalité, les ‘républicains’ et les pédagogues ministériels la veulent aussi” (Poirier, N. Entretien avec Jacques Rancière. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020).

⁹² “Partir de l’inégalité, et l’interpréter en termes de méconnaissance manipulée, c’est s’engager dans une double logique: d’un côté on propose des solutions pour la résorber (Les Héritiers), de l’autre on éternise le mécanisme de la méconnaissance des raisons de l’inégalité, donc la machine inégalitaire elle-même (La Reproduction). De ce point de vue là il n’y a rien à retrancher de la critique menée au nom de l’émancipation intellectuelle contre la logique de la “réduction des inégalités”. Mais ici un second problème se pose qui est de savoir si la logique de l’Ecole peut se ramener à celle de l’émancipation intellectuelle. Or l’Ecole fait toujours deux choses. Elle apprend et éventuellement émancipe sous la condition de l’égalité intellectuelle – donc en mettant hors-jeu la différence et le handicap. Mais, d’une part, on n’apprend qu’à ceux qui veulent apprendre, de l’autre, l’Ecole est une institution sociale et, en tant que telle, l’émancipation n’est pas son problème, et elle fait toujours autre chose qu’apprendre” (Poirier, N. Entretien avec Jacques Rancière. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020, nossa tradução).

Em vez de anunciar a separação entre “instrução” e “educação” ou a oposição entre o universal do conhecimento republicano e o particularismo sociocultural, é uma questão de ver que a Escola sempre fez as duas coisas: sempre pressupôs e implementou um tipo de pacto social que não coincide com o pacto intelectual do pressuposto da igualdade.⁹³

Se a igualdade tem por pressuposto a igualdade intelectual ou emancipação intelectual, seu tema surge de maneira radical em Rancière, quando este se propõe, em *A noite dos proletários*, a pensar o operário do séc. XIX como capaz de compreensão, de fala e de narrativa em seus momentos de descanso.

É por conta desse projeto teórico que se retoma o experimento pedagógico de Joseph Jacotot, em 1789. Jacotot teria se apresentado no momento em que o discurso das desordens revolucionárias irrompe e faz prevalecer a defesa da reconciliação entre ordem e progresso. A nova constituição que se estabelece cria formas de instituição, inclusive a instituição pedagógica, cujo fim último seria a progressão dos sujeitos, ou melhor, para os melhores sujeitos. Para tanto, a educação igualitária ou a pedagogia tradicional da transmissão neutra do saber estariam alicerçadas no paradoxo que estamos destacando: ambas fazem da igualdade seu objetivo, mas a desigualdade é o ponto de partida⁹⁴. Estão presas à lógica da sociedade pedagogizada, em sua ilusão de reduzir a “fratura social” que constitui a sociedade sem conceber nos pobres a possibilidade de melhora de sua condição de pertencimento à comunidade.

Na passagem da estética à política, é a igualdade que dá forma ao processo de emancipação e é a mediação para a formação não dependente. Seu fim último é a democracia⁹⁵. Quando Rancière apresenta a teoria da igualdade das inteligências,

⁹³ “*Au lieu d’anonner la séparation entre “instruction” et “éducation” ou l’opposition entre l’universel du savoir républicain et le particularisme socio-culturel, il s’agit de voir que l’Ecole a toujours fait les deux, qu’elle a toujours présupposé et mis en œuvre un type de pacte social qui ne coïncide pas avec le pacte intellectuel de la présupposition d’égalité*” (idem, nossa tradução).

⁹⁴ Idem, p. 14.

⁹⁵ Rancière, na entrevista “*A atualidade de O mestre ignorante*”, define a democracia não como uma forma de governo, mas como a própria prática da política. Portanto, “*a democracia não é uma forma institucional, ela é, antes de tudo, a própria política, isso é, o fato de que ajam como governantes aqueles que não têm diploma de governo, nem competência para fazê-lo. De uma certa maneira, a democracia é o poder dos incompetentes, isto é, ela é a ruptura das lógicas que fundam um modo de governo sobre uma suposta competência: a democracia é, pois, a interrupção das lógicas da desigualdade. (...) A emancipação intelectual, como a política, é situação de exceção, em relação às lógicas sociais.*” (Rancière, J. *Atualidade de O mestre ignorante*. Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003, disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>, p. 201).

seu objetivo não é a elaboração do método que dá a cada grupo social a forma de uma igualdade institucionalizada, nem apenas se busca sua emancipação social.

Bem antes de Paulo Freire, Jacotot no séc. XIX pensou um projeto de emancipação intelectual que é, sobretudo, individual. Se houver alguma relação entre o projeto emancipatório de Freire e Jacotot, é somente “no processo de emancipação intelectual, como vetor de movimentos de emancipação política que rompem com uma lógica social, uma lógica de instituição”⁹⁶. Porém, os meios utilizados por Jacotot não passam pelo crivo de uma instrução que ensina o pobre, mas o mantém preso sob a forma institucionalizada de um sistema que é educador, mas não formador.

*O pensamento de Jacotot não é um pensamento de “conscientização”, que busca organizar os pobres em coletividade. O pensamento de Jacotot se dirige a indivíduos. [...] (Seu pensamento) consistia em dizer que a igualdade não se institucionaliza, que ela é uma decisão puramente individual e uma relação individual. Isso, sem dúvida, separa Jacotot das perspectivas de emancipação social que estão implicadas em métodos como o de P. Freire. Na medida em que a educação de Paulo Freire supõe algo como um método, como um conjunto de meios para instruir os pobres como pobres, há uma grande distância com o “método” Jacotot, que não é um método, que é como a reprodução de uma relação ou dispositivo fundamental, mas que recusa qualquer institucionalização de um “método”, qualquer ideia de um sistema que seja específico à educação do povo*⁹⁷.

A igualdade das inteligências apresentada Rancière em *O mestre ignorante* reverte a lógica pedagogizante pela qual explicar a outrem é, antes de tudo, conceber que o outro não tem capacidade de entender por si só. O ato de explicar pressupõe um mundo dividido em que há mentes conhecedoras que se sobrepõem aos ignorantes, e isso mesmo no cenário posto por uma ordem discursiva que defenda vivermos em sociedades igualitárias⁹⁸, uma ordem oposta à ideia contemporânea de desigualdade em que há os mais atrasados, “melhores da turma” etc. O problema dessa ordem discursiva, no caso, é organizar o mundo entre

⁹⁶ Rancière, J. *Atualidade de O mestre ignorante*. Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003, disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ Pensar a igualdade social, sob a lógica do ordenamento policial do sensível, é pensá-la “sob uma espécie de mediação: a lógica social dita “normal” é, efetivamente, uma lógica de desigualdade pela qual, aspirando-se à igualdade, criam-se instituições para transformar a desigualdade em igualdade – e que, de fato, transformam a igualdade em desigualdade”. Rancière, J. *Atualidade de O mestre ignorante*. Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003, disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>, p. 202.

capazes e incapazes, e a escola, como analogia social dessa organização, torna evidente

em toda parte, a todo momento, (...) o mesmo enredo imaginário: governantes esclarecidos que, “infelizmente”, devem enfrentar massas ignorantes, gente que não consegue responder ao “desafio da modernidade” ou que se fecham em seus privilégios “arcaicos”⁹⁹.

Em Jacotot, sua abordagem da pedagogia tradicional identifica nela um critério regido pela formação hierárquica. À sua leitura, pode-se acrescentar a de Rancière: uma pedagogia regida pela “*mesma lógica da injunção platônica arbitrária que proíbe o fabricante de sapatos de pensar, o princípio da especialização*”¹⁰⁰, uma vez que, sob a hierarquia platônica, na *pólis* poucos nasceram para pensar, no momento em que outros compõem o todo que responde pelas necessidades materiais. A importância de sua abordagem, por conseguinte, não é pensar o resultado da igualdade como parte do processo pedagógico tradicional, antes, é pressupor que a igualdade é o princípio de toda e qualquer forma de aprendizado. Nesses termos, é possível, com Olivier, afirmar:

Pode ser útil descrever a concepção de Rancière como uma “igualdade ativa”, uma forma de igualdade que os oprimidos presumem, declaram e verificam por si próprios e que deve ser distinguida da igualdade tal como é convencionalmente entendida, a “igualdade passiva” que é dada (ou, mais frequentemente, não é dada) pelos que estão no poder. Embora haja muito sobre os detalhes do (anti)-método de Jacotot que permanece obscuro no relato altamente sedutor e encantador de Rancière, é importante lembrar que Rancière não está tentando elaborar um novo currículo ou mesmo um programa pedagógico: a questão não é que todos os estudantes franceses devam recitar Telêmaco, mas sim que é possível colher da experiência pedagógica de Jacotot a potência política de uma nova compreensão da natureza da igualdade¹⁰¹.

⁹⁹ *Idem*, p. 200.

¹⁰⁰ “Part to the same logic as that of the arbitrary Platonic injunction which forbids the shoemaker from thinking, the principle of specialization” (Olivier, D. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 26, nossa tradução).

¹⁰¹ “May usefully describes Rancière’s conception as one of ‘active equality’, a form of equality which the oppressed presume, declare and verify for themselves and which is to be distinguished from equality as conventionally understood, the ‘passive equality’ which is given (or, more often, not given) by those in power. While there is much about the detail of Jacotot’s (anti-)method which remains obscure in Rancière’s highly seductive, enchanting, account of it, it is important to remember that Rancière is not trying to devise a new curriculum or even a pedagogical programme: the point is not that all French schoolchildren should be reciting *Telemaque* but rather that it is possible to glean from Jacotot’s pedagogical experiment the political potency of a new understanding of the nature of equality.” (*idem*, p. 27-28, nossa tradução).

Passo seguinte, é necessário também demarcar o pensamento de Rancière sobre a igualdade também como distante da teoria pedagógica de Althusser, a qual estaria firmada na tese da igualdade das inteligências como caminho que pertence a poucos. O objetivo não é somente fazer de Telêmaco¹⁰² um compromisso com o fazer uso do intelecto, como em Jacotot, antes, em Rancière, é fazer com que o operário, ao aprender em um movimento de apreensão, saia dos pressupostos hierárquicos platônicos que organizaria a prática pedagógica. Como mostra Davis (2010), “Nenhuma pessoa é especialmente adequada ou destinada a escrever livros, mais do que qualquer outra é para fazer sapatos”¹⁰³. Não obstante, Jacotot, persuadido a institucionalizar o “método” da educação igualitária, assegura que sua pedagogia é anti-institucional por se derivar de uma prática que é, antes de tudo, baseada na experiência: “Ela não pode ser propagada em e pelas instituições sociais”¹⁰⁴, visto que as instituições necessariamente funcionam mediante sistema hierárquico e desigualitário. Logo,

*O profundo ceticismo de Rancière sobre o interesse das instituições pela igualdade real reflete o teor anti-institucional da experiência de esquerda de maio de 68: “Toda instituição é uma explicação do ato social, uma dramatização da desigualdade”. É importante sublinhar até que ponto isto implica uma pedagogia centrada no indivíduo e impulsionada pela sua autoconfiança e determinação: é o desejo do indivíduo de aprender que é decisivo, o compromisso do indivíduo, ou falta dele, com o princípio de que todos são intelectualmente iguais e, portanto, igualmente capazes de qualquer atividade*¹⁰⁵.

Dado que o princípio de igualdade não é educar o povo para que se sintam parte da partilha, Rancière aponta ser preciso emancipá-los para, sozinhos,

¹⁰² Quando em 1818 sai uma nova edição de Telêmaco, Jacotot se vê diante da coisa comum que o aproximará de seus estudantes. O exercício apresentado aos estudantes era o de ler Telêmaco seguido de uma tradução, em seguida, escrever em francês o que pensavam de tudo o que haviam lido. A surpresa foi observar o esplêndido resultado de seus alunos; conclusão, pois, de que todos os homens são capazes de compreender.

¹⁰³ “No one person is especially suited or destined for writing books any more than any other is for making shoes” (idem, p. 28, nossa tradução).

¹⁰⁴ “It cannot be propagated in and by social institutions” (Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, 32. On the concept of aesthetic education see Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (2nd edn, Manchester: Manchester University Press, 2003), 36. *Apud* Oliver, D. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 29, nossa tradução).

¹⁰⁵ “Rancière profound scepticism about the interest of institutions in real equality reflects the anti-institutional tenor of the gauchiste experience of May '68: 'Every institution is an explication in social act, a dramatization of inequality. It is important to stress the extent to which this implies a pedagogy centred on the individual and driven by his or her self-belief and determination: it is the individual's desire to learn which is decisive, the individual's commitment, or lack of it, to the principle that all are intellectually equal and therefore equally capable of any activity.’” (idem, p. 30, nossa tradução).

verificarem essa “igualdade de inteligências”. Ou melhor, trata-se de dar poder (potência) ao povo de questionar se o ato de receber a palavra do outro mantém-se em relação de igualdade ou pode ser questionada (o ato de questionar é indício de emancipação), já que, ao cabo e ao resto, “nossa sofisticada ‘ciência’ sempre se resumiu à ideia de que cabe ao intelectual ou ao cientista fornecer aos infelizes dominados verdadeiras explicações sobre as razões do seu domínio”¹⁰⁶. Daí Rancière reforçar que o ato de dar ao povo “instrução igualitária” nada tem a ver com seguir o ritmo da modernidade, o ritmo que separa socialmente como atrasados os que não souberem se adequar ao movimento acelerado do mundo, movimento que, aos instados a seguir diretrizes na educação sob a lógica da ilusão institucional igualitária, acabariam por serem capturados por uma visão oligárquica da sociedade-escola que seleciona os mais habilitados e melhor classificados para administrar os interesses da comunidade.

1.3. O conflito dos “com *logos*, mas sem voz”: a política

Em Rancière, o fundamento da *pólis* grega deve-se ao caráter político do homem. Para ele, desde Aristóteles a *pólis* é construída pela palavra, enquanto tradução do bem e do mal e, mediada por ela, sua constituição política configura o justo e o injusto. Rancière o reforça ao dizer, n’*O desentendimento*, que “a destinação supremamente política do homem se atesta por um *indício*: a posse do *logos*, ou seja, da palavra, que *manifesta*, enquanto a voz apenas *indica*”¹⁰⁷. Uma separação que leva a um corpo social que, dotado de voz (*phôné*), apenas manifesta o bem e o mal, o útil e o inútil, e sua outra parte, que diz ser o justo e o injusto (*logos*). A diferença que constitui essa separação está no “logos” que exprime um gemido diante de uma injustiça sofrida, distinto da expressão sentida e comunicável¹⁰⁸.

¹⁰⁶ -“(Finalement,) notre “science” sophistiquée revenait toujours à poser qu’il appartient à l’intellectuel ou au savant d’apporter aux malheureux dominés les explications véritables sur les raisons de leur domination.” (Monferran, J. Jacques Rancière: *La politique n’est-elle que de la police?* L’Humanité, 1999. Disponível em: <https://www.humanite.fr/node/208383>. Acesso em 2.mai.2020, nossa tradução).

¹⁰⁷ *Idem*, p. 17.

¹⁰⁸ Aristóteles definia o homem como dotado de politicidade, portanto há no homem a capacidade de agir político. Rancière destaca essa dimensão na entrevista à revista *Multitude*, no mesmo momento em que faz retomar a distinção do sujeito biopolítico de Foucault: “*L’animal politique*

Surge-nos uma questão: como pensar a passagem que vai do útil ao “nocivo”, definição que Rancière usa para definir a injustiça sofrida por aqueles que estão fora da comunidade política? Ou mesmo, como pensar esse projeto político de sociedade em que há pessoas que apenas escutam e outras que escutam e atuam? Em entrevista à revista *Multitudes*, Rancière aponta ser necessário fazer um estudo antropológico para pensar a composição da comunidade política desde os antigos, para que se possa entender o que constitui hoje o desentendimento entre política e polícia enquanto compartilhamento do sensível¹⁰⁹.

Aqui, o desafio é compreender que, entre a injustiça sofrida e a ação provocada por essa injustiça, existe o dano¹¹⁰, uma vez que a injustiça, nos diz Rancière, parte do princípio de que existiria uma “oposição tão incisiva que separa os homens dotados de logos dos animais limitados unicamente ao instrumento da voz (*phoné*)”¹¹¹.

Para formular a porta de saída da injustiça sofrida, é a justiça que, desde *Republica* platônica, faz-se presente enquanto “princípio de comunidade”, justiça que, além de impedir que os indivíduos causem danos entre si e busque equilibrar

aristotélécien est un animal doué de politicité, c'est-à-dire capable d'agir comme sujet participant à l'agir politique, dans les termes aristotéliens, un être participant à la puissance de l'arkhè comme sujet en même temps que comme objet”. Entretanto, a biopolítica foucaultiana muito pouco se iguala à definição de política em Rancière enquanto reconfiguração do sensível, visto que “*Le corps concerné par la “biopolitique” de Foucault est, lui, un corps objet de pouvoir, un corps localisé dans le partage policier des corps et des agrégations de corps. La biopolitique est introduite par Foucault comme différence spécifique dans les pratiques du pouvoir et les effets de pouvoir comment le pouvoir opère des effets d'individualisation des corps et de socialisation des populations.*” (Rancière, J. *Biopolitique ou politique?* *Multitudes*: Eric Alliez, mar. 2000. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique>. Acesso em 17.jun.2020).

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ N’O *desentendimento*, Rancière define o dano como “o agravo objetivamente determinável feito por um indivíduo a outro” (Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 19).

¹¹¹ Para o autor, na ordem social existe a rejeição da maioria dos seres falantes, e sua rejeição resulta na limitação da voz que faz com que esses seres falantes sejam arremetidos ao silêncio e sua voz seja ouvida apenas como urros de satisfação ou sofrimento. Para o autor, é bom destacar que o dano é “o modo de subjetivação no qual a verificação da igualdade assume figura política”. Disto, somente mediante o dano, vinculado a essa verificação de igualdade, que o conflito se apresentaria como reconfiguração social. Cabe destacar também que, para o autor, “o dano fundador da política é portanto de uma natureza muito particular, que convém distinguir das figuras às quais se costuma assimilá-lo, fazendo assim desaparecer a política no direito, na religião ou na guerra. Distingue-se antes de mais nada do litígio jurídico passível de se objetivar como relação entre partes determinadas, regulável por procedimentos jurídicos apropriados. Isso se deve simplesmente ao fato de que as partes não existem anteriormente à declaração do dano.” (Rancière, J. *O dano: política e polícia*, abril de 2015. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/04/30/o-dano-politica-e-policia-jacques-ranciere>. Acesso em 3.dez.2020).

lucros e perdas, também trata do que há em *comum* e da maneira como é dividido as formas desse poder comum. Assim, “a justiça enquanto virtude (...) é a escolha da própria medida segundo a qual cada parte só pega a parcela que lhe cabe. De outro lado, a justiça política (...) é a ordem que determina a divisão do comum”¹¹².

No intuito de formular a passagem da ordem do útil à do justo por meio do dano é que a política se faz presente, de tal forma que começa “justamente onde se para de equilibrar lucros e perdas, onde se tenta repartir as parcelas do *comum*, harmonizar segundo a proporção geométrica as parcelas da comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axiai* que dão direito à comunidade”¹¹³.

Isso permite afirmar que, para além de um contrato, desde os clássicos da filosofia política, a comunidade política é contagem das “partes” da comunidade em que todas as parcelas da comunidade estão proporcionalmente de acordo com seu título, e, nisso se resume, sua parcela de poder comum. Esses títulos, desde Aristóteles ¹¹⁴, determinam o equilíbrio da comunidade e constituem o bem comum. O seu desequilíbrio, entretanto, se manifesta no momento em que uma nova forma de liberdade é evidenciada pelo povo na comunidade política. É nesse momento que se faz presente o conflito entre os sem *logos*, mas dotados de voz, e

*é aqui que se revela o erro fundamental na contagem. Primeiro, a liberdade do demos não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura: por trás da “autoctonia”, mito de origem reivindicado pelo demos ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal pólis, e especialmente na pólis ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não tem mais valor do que os escravos, (...) qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da pólis que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os oligoi, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade*¹¹⁵.

Vejamos um pouco mais de perto esse sentido de “contagem” cujo erro fundamental se trata aqui. Sendo o pressuposto da política a liberdade e a

¹¹² Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 20.

¹¹³ *Idem*, p. 21.

¹¹⁴ Em Aristóteles os títulos da comunidade seriam: a oligarquia dos ricos, a aristocracia das pessoas de bem e a democracia do povo.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 22-23.

igualdade, desde os clássicos até a compreensão liberal, temos o fenômeno da liberdade vazia, em que a ordem de dominação parte do princípio de que “a liberdade vem, em suma, separar a oligarquia dela mesma, impedi-la de governar pelo simples jogo aritmético dos lucros e das dívidas”¹¹⁶, para, com isso, reconduzir os pobres à dominação dos nobres, enquanto detentores da propriedade comum e do direito absoluto¹¹⁷. De tal forma que o erro da contagem parte do pressuposto de que o povo nada possui, mas tem assegurado a mesma liberdade dos demais. Ou seja,

O demos atribui-se, como sua parcela própria, a igualdade que pertence a todos os cidadãos. E, com isso, essa parte que não é parte identifica sua propriedade imprópria com o princípio exclusivo da comunidade, e identifica seu nome – o nome da massa indistinta dos homens sem qualidade – com o nome da própria comunidade. Isso porque a liberdade – que é simplesmente a qualidade daqueles que não tem nenhuma outra (nem mérito, nem riqueza) – é ao mesmo tempo contada como virtude comum. Ela permite ao demos – ou seja, o ajuntamento factual dos homens sem qualidade, desses homens que, como nos diz Aristóteles, “não tomavam parte em nada” – identificar-se por homonímia com o todo da comunidade¹¹⁸.

O cenário construído por Rancière vai da Grécia Antiga à contemporaneidade, e recompõe o sentido paradoxal da liberdade e da igualdade, sentido que é a mediação para se pensar o conflito político. Isto não significa dizer que é mantido um consenso sob o figurino da sabedoria liberal, antes, quer dizer que, se o povo é conflito, então o povo se constitui como o dano que lhes conferem. É mediante o cenário daqueles que tomam parte em tudo e daqueles que “tomam parte em nada” que a comunidade política resgata sua especificidade, enquanto “comunidade política dos atenienses livres, a que fala, conta a si mesma e decide na Assembleia, depois do quê os logógrafos escrevem: (...) aprovou ao povo, o povo decidiu. (...) Há política – e não simplesmente dominação – porque há uma conta malfeita nas partes do todo”¹¹⁹.

O que podemos concluir quando pensamos a partilha do sensível, com Rancière, é que a política se constitui da parcela de sujeitos ausentes de parcela na comunidade, na instituição governamental e em qualquer outra forma de

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁷ *Ibidem*, *idem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

deliberação social. Conceituados pelo autor como “sem-parcelas”, ou mesmo “sem voz”, quando ele pensa essa disputa, entretanto, não a pensa totalmente sob a chave da disputa ideológica entre classes, como o faz a tradição marxista, mas voltando aos antigos. O caminho da argumentação é pensar o seu arranjo como ligado à natureza de dominação¹²⁰ pressuposta na estruturação da sociedade. E esse pressuposto é, sobretudo, a condição da política. Para tanto,

a pretensão exorbitante do demos a ser o todo da comunidade não faz mais que realizar à sua maneira – a de um partido – a condição da política. A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela¹²¹.

Disto parte o relato de Heródoto sobre a revolta dos escravos dos citas, que, ao se sentirem iguais em natureza aos homens que os dominam, indagam a razão da escravidão. Portanto a razão da revolta é política, e a natureza da dominação coloca o que Rancière nos indica como tarefa, “transformar a igualdade guerreira em liberdade política”. Por isso,

essa igualdade, literalmente marcada no território e defendida pelas armas, não cria uma comunidade dividida. Não se transforma na propriedade imprópria dessa liberdade que institui o demos ao mesmo tempo como parte e como todo da comunidade. Ora, só há política mediante a interrupção, mediante a torção primária que institui a política como o desdobramento de um dano ou de um litígio fundamental¹²².

Rancière prossegue seu argumento reafirmando que, “antes do *logos* que discute sobre o útil e o nocivo, há o *logos* que ordena e confere o direito de ordenar”¹²³, e discorre que a perfeita composição da ordem de dominação é inviabilizada pelo dano, uma vez que a origem da interrupção da dominação

¹²⁰ Rancière afirma que, antes de minimizarmos o caráter da dominação para a luta incessante entre pobres e ricos, devemos considerar que seu mal é ainda mais profundo. O povo, além de elencado como pobres, é também “o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade”, e o ordenamento que impera parte do subterfúgio da inexistência dos sem-parcela: “da Atenas do século V antes de Jesus Cristo até os governos de hoje em dia, o partido dos ricos sempre terá dito uma única coisa – que é muito exatamente a negação da política: *não há parcela dos sem parcela*”. Portanto, “na franqueza antiga que ainda subsiste nos ‘liberais’ do século XIX, ela se exprime assim: há apenas chefes e subordinados, pessoas de bem e pessoas de nada, elites e multidões, peritos e ignorantes”, na contemporaneidade, entretanto, a diferença parte da lógica de que há apenas partes: “maiorias e minorias sociais, categorias sócio-profissionais, grupos de interesses, comunidades etc.”. O que no fim resume a ausência de política (*ibidem*, p. 29).

¹²¹ *Ibidem*, p. 26.

¹²² *Ibidem*, p. 28.

¹²³ *Ibidem*, p. 31.

provoca a divisão da sociedade em partes que não deveriam existir e são a causa do desordenamento na estrutura que antes era ordenada. Por isso, a política que parte do dano é o próprio litígio entre classes e de suas partes e funções: “Ora, vale para o *demos* ateniense, que se identifica à comunidade inteira, o mesmo que vale para o proletariado marxista, que confessa ser exceção radical à comunidade”¹²⁴.

1.4. Subjetivação política *versus* biopolítica

Para aprofundar o conceito de política de Rancière e definir a distinção que há de sua noção com a de biopolítica foucaultiana, vejamos como se constitui a política, em Rancière, como enfrentamento, e porque ela se distingue da teoria de Foucault enquanto objeto das formas de poder. Para pensar a distinção que há entre ambos os conceitos, é preciso tratar do sentido de subjetivação política de que fala Rancière, a fim de evitarmos o entendimento de que as formas de reconfiguração do sensível recaiam na prática consensual ou mesmo no ordenamento policial de verificação do sensível.

Rancière afirma que o modo de vida que reconhece o *demos* como título da comunidade é a democracia. Ela é quem anuncia “a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade política”¹²⁵ por meio do dano. O cenário é o de um corpo social, o povo, pertencente à categoria dos sem *logos*, sem voz, destituído de qualquer contagem na comunidade política, reduzidos à vida privada, ou, como nos diz Rancière, à instancia da mera faculdade reprodutiva. Nisto se resume a passagem desses que, privado de contagem, instituem novas formas da divisão no sensível, a fim de se constituírem na configuração daqueles que os dominam, a fim de se comportarem como seres que tem nomes, por manifestarem semelhante inteligência que os demais. Uma vez que estão aptos a compreender o que dizem aqueles que os dominam, são, portanto, inevitavelmente, iguais. Mesmo que, para provar a efetividade da igualdade, tenham de criar cenas de dissenso para conceder legitimidade a igualdade. Dessa síntese, Rancière institui a querela da subjetividade política pelo litígio, pelo conflito:

¹²⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 36

*somente esse dispositivo mede a distância do logos a si mesmo e faz efeito dessa medida, organizando um outro espaço sensível em que se verifica que os plebeus falam como os patrícios e que a dominação destes não tem outro fundamento que a pura contingência de toda ordem social. (...) Antes de qualquer medida dos interesses e dos títulos de tal ou qual parte, o litígio refere-se à existência das partes como partes, à existência de uma relação que as constitui como tais. E o duplo sentido do logos, como palavra e como contagem, é o lugar onde se trava o conflito.*¹²⁶

A divisão que é a própria partilha do sensível, divisão sintetizada por Rancière como “comunidade e separação”, inaugura a dimensão da separação no momento em que o povo faz uso da voz, e determina sua existência enquanto parte da comunidade. É quando Rancière retoma o relato de Ballanche, ao fazer uso da narrativa de Tito Lívio sobre a “secessão dos plebeus romanos no Aventino”, para mostrar o desdobrar-se das relações conflituais entre a plebe e os patrícios. Toda a discussão detém-se na máxima:

*Saber se os plebeus falam é saber se existe algo ‘entre’ as partes. Para os patrícios, não há cena política já que não há partes. Não há partes já que os plebeus, não tendo logos, não são. “A desgraça de vocês é não serem”, diz um patrício aos plebeus, “e essa desgraça é inelutável”*¹²⁷.

Dessa descrição, surge o ponto determinante da política enquanto conflito que resulta em “dois tipos de divisão do sensível”, capaz de fundar nova forma de comunidade por meio do dano, do enfrentamento. Para Rancière, esse enfrentamento tem o caráter de atravessar a racionalidade que, desde os antigos, define a comunidade como pertencente àqueles aptos a fazerem parte e àqueles à margem socialmente, visto que a lógica que estrutura essa racionalidade baseia-se na “contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada”¹²⁸.

Dado que a polícia e a política são duas formas de partilhar o sensível, a primeira sendo a dos corpos e de sua agregação na comunidade, a segunda sendo a exteriorização da igualdade dos seres falantes, ambas existem para além do *biós*

¹²⁶ *Ibidem*, p. 38-39.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 39.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 40.

politikós de que trata Foucault. Para tanto, ambas configuram a oposição entre estruturas de mundo. Eis como Rancière as aborda:

O que se opõe são duas estruturas do mundo comum: uma que conhece apenas biós (da transmissão do sangue à regularização dos fluxos populacionais) e outra que conhece os artificios da igualdade, suas formas do “mundo dado” do comum feito por sujeitos políticos. Elas não afirmam uma vida diferente, mas configuram um mundo comum diferente¹²⁹.

Com efeito, por se tratar de modos de vida, a política não se assemelha ao que Foucault analisa como corpos e objetos de poder¹³⁰, visto que, desde Aristóteles, a política configura a ação como toda e qualquer forma de envolvimento na *arkhé*. A política de que fala Rancière parte do princípio aristotélico, enquanto sujeito dotado de politicidade, visando ao silenciamento do sujeito na própria comunidade e ressurgem como novas formas de exibição no sensível, a fim de descortinar “os fundamentos antropológicos da política: a fundação da política na essência de um modo de vida, na ideia de *biós politikós*”¹³¹. Embora em Foucault a dimensão da biopolítica¹³² tenha sido introduzida para destrinchar os efeitos de poder, “na maneira como o poder opera nos efeitos de individualização dos corpos e na socialização das populações”, foi pela definição de biopoder que Foucault se ocupa do poder como meio de operação dos efeitos de individualização dos corpos e na socialização das populações¹³³. Nesse momento Rancière aponta ser a teoria foucaultiana distanciada de qualquer forma de

¹²⁹ “*Ce qui s’oppose, ce sont deux structurations du monde commun: celle qui ne connaît que du bios (depuis la transmission du sang jusqu’à la régularisation des flux de populations) et celle qui connaît les artifices de l’égalité, ses formes de refiguration du “ monde donné “ du commun effectuées par des sujets politiques. Ceux-ci n’affirment pas une vie autre mais configurent un monde commun différent*” (Rancière, J. *Biopolitique ou politique?* Multitudes: Eric Alliez, mar. 2000. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique> Acesso em 17.jun.2020, nossa tradução).

¹³⁰ Lembrando que a teoria do poder de Foucault não se resume a aparatos repressivos e disciplinarização dos corpos. Mesmo que a polícia, na obra *Omnes et singulatim*, seja também um dispositivo institucional responsável pelo controle sobre a vida. Diferente de Rancière, que não reduz a polícia a dispositivo institucional, mas é o próprio sensível enquanto mediação das técnicas de poder.

¹³¹ Rancière, *Biopolítica ou política?* Revista Urdimento, 2010.

¹³² Para Rancière, a dimensão do social em Foucault é poder no momento em que transforma “*l’investissement positif du pouvoir dans la gestion de la vie et la production de formes optimales d’individuation*” (Rancière, J. *Biopolitique ou politique?* Multitudes: Eric Alliez, mar. 2000. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique>. Acesso em 17.jun.2020). Distante, portanto, do que é definido em sua dimensão do social, uma vez que essa teoria de Foucault é a própria relação de produção do poder.

¹³³ Rancière, *Biopolítica ou política?* Revista Urdimento, 2010.

subjetivação política, uma vez que a teoria se manifesta apenas como práticas de poder dos corpos na comunidade. Portanto, a definição dos corpos de que fala Foucault, para Rancière, não teria qualquer relação com a teoria de subjetivação política, uma vez que a tese da biopolítica circunscreve a definição policial da comunidade de que fala Rancière.

O corpo envolvido pela “biopolítica” de Foucault é um corpo objeto de poder, um corpo localizado no compartilhamento policial de corpos e agregações corporais. A biopolítica é introduzida por Foucault como uma diferença específica nas práticas de poder e nos efeitos do poder como o poder opera efeitos da individualização dos corpos e da socialização das populações. Esta não é uma questão de política. A questão da política começa onde está em risco o status do sujeito capaz de cuidar da comunidade¹³⁴.

Mesmo em textos como *Lettres de cachet* (1981), ou mesmo *A vida dos homens infames* (2003), Foucault revela uma narrativa que tem por pressuposto uma subjetivação do indivíduo e das práticas das instituições, mas lhe escapa a submissão ao poder em que os indivíduos ainda estão submetidos.

Marques e Prado, em *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*, argumentam que, se a preocupação de Foucault era evidenciar uma rede complexa de poder, não seria possível ignorar que “as insurgências permeiam o gesto da escritura política de Foucault, assim como sua abordagem de resistências cotidianas”. Entretanto, na *Vida dos homens infames* e em *O sujeito e o poder*, mesmo que os sujeitos sejam apresentados em cenário de enfrentamento com o poder, seu enfrentamento é reduzido ao modo de ser (apropriação de si)¹³⁵, ainda que distanciando-se, na concepção de Rancière, do enfrentamento enquanto reconfiguração do sensível.

Por isso podemos afirmar que a teoria foucaultiana de biopolítica se distanciaria da teoria rancièreana. Mesmo que haja entre os autores alguma proximidade na configuração da partilha do sensível, como na definição

¹³⁴ *Le corps concerné par la “biopolitique” de Foucault est, lui, un corps objet de pouvoir, un corps localisé dans le partage policier des corps et des agrégations de corps. La biopolitique est introduite par Foucault comme différence spécifique dans les pratiques du pouvoir et les effets de pouvoir comment le pouvoir opère des effets d’individualisation des corps et de socialisation des populations. Or cette question n’est pas celle de la politique. La question de la politique commence là où est en cause le statut du sujet qui est apte à s’occuper de la communauté (idem, *ibidem*, nossa tradução).*

¹³⁵ Cf. Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018, p. 120.

institucional da polícia, a teoria rancièreana de política, ou de subjetividade política, em muito pouco se assemelha à de Foucault. Mesmo os discursos que constituem a prática social e que, em Foucault, “está ligado ao exercício do poder, da dominação e da exclusão”¹³⁶, instituem sujeitos que tencionam as relações de força e seu status de assujeitamento, e criam novas formas de subjetivação. O que permite aos autores de *Diálogos e dissidências* apontarem em Foucault a identificação de duas técnicas de relações de poder,

*a objetivação (produção de corpos dóceis e facilmente localizáveis em registros discursivos, temporais e espaciais e pré-definidos e a subjetivação, que produz sujeitos a partir de relações de força que engendram tanto a sujeição quanto a resistência. Ao afirmar que o poder existe em feixes de relações de força, ele destaca menos sua função proibitiva e inibidora e mais seu papel de incitar, incentivar, fazer falar. Tais relações produzem discursos que ora contribuem para a ação criativa e autônoma dos sujeitos, ora os subjugam de maneira disciplinar e coercitiva. (...) É importante ressaltar que a noção de autonomia em Foucault é articulada à sua reflexão acerca da liberdade, enquanto Rancière prefere investir no par emancipação e igualdade*¹³⁷.

Tendo em vista, portanto, que o sujeito em Foucault é uma produção de relações de poder, e que a “apropriação de si” se deve à construção de si como questionador das práticas de regulação e controle estatais, então, sua subjetivação se deve ao modo de “efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas, de modo a produzir neles, uma transformação”¹³⁸. Em Rancière, entretanto, a subjetivação política constitui um sujeito que, definido como “sem parte”, irrompe enquanto força mobilizadora (política) mediante o dano, que, no processo de desidentificação que lhe é imposto pelas instituições de poder, é capaz de reconfigurar o ordenamento consensual e policial da comunidade.

¹³⁶ Foucault, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 17.

¹³⁷ Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018, p. 123.

¹³⁸ Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018, p. 126. *Apud* Foucault, M. *Les techniques de soi*. Paris: Gallimard, 1984, p. 785.

1.5. O desentendimento: a identificação da racionalidade política

Rancière propõe o conceito de desentendimento visando identificar uma racionalidade política no interior da comunidade. Esse conceito, conforme Ballanche, é a manifestação concreta daqueles que mantêm, por meio da linguagem, o mesmo entendimento dos superiores. Entretanto, o propósito de qualificá-los como animais barulhentos implica, para Rancière, um não-direito que é somente o dever estendido a esses seres sem voz, o dever de apenas assimilar ordens que lhes são apresentadas. Portanto, se, para Rancière, a partilha do sensível tem por objetivo fazer ver quem toma parte na comunidade em função do que faz e das atividades que exerce, então, “ter esta ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum”¹³⁹. Disto o desentendimento vem a ser “a ruptura nas formas sensíveis da comunidade”, ou seja, diante de uma comunidade configurada para fazer falar quem tem competência, o desentendimento faz cessar ou suspender a lógica de dominação vivida e naturalizada, como “configuração do mundo sensível na qual podem aparecer atores e objetos desses conflitos”¹⁴⁰, pela política e pelo princípio de igualdade. Dada a divisão entre política e polícia, somente o desentendimento desencadeia a política enquanto conflito, fórmula que caminha em oposição ao conceito moderno consensual de eliminação do sujeito excedente e de perturbações que nada acrescentam ao desenvolvimento econômico que constitui as democracias liberais.

Ademais, a ruptura nas formas sensíveis da comunidade, que é a passagem do desentendimento para o entendimento, tem antes, por princípio, o deslocar-se do não-direito para o direito à voz que é o momento de assimilação da voz falada, da palavra contada. Portanto a estrutura política do desentendimento tem por objetivo a passagem do desentender-se ao compreender-se. Logo, o sentido real do existir, para o autor, implicaria haver antes uma recusa de existência desses seres sem voz.

¹³⁹ Rancière, J. *Da partilha do sensível e das relações que estabelece entre política e estética*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 16 out. 2015. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/10/16/da-partilha-do-sensivel-e-das-relacoes-que-estabelece-entre-politica-e-estetica-jacques-ranciere>.

¹⁴⁰ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere>.

Mas essa cena de comunidade só existe na relação de um “nós” com um “eles”. E essa relação é também de fato uma não-relação. Ela inclui por duas vezes na situação de argumentação aquele que lhe recusa a existência – e que é justificado, pela ordem existente das coisas, em recusar sua existência. Ela o inclui uma primeira vez, sob a suposição de que está de fato compreendido na situação, de que é capaz de entender o argumento (e que aliás o entende, já que não encontra nada para lhe responder). Ela o inclui ali como a segunda pessoa implícita de um diálogo. E ela o inclui uma segunda vez na demonstração do fato de que ele se subtrai a essa situação, de que não quer entender o argumento, operar as nomeações e as descrições adequadas a uma cena de discussão entre seres falantes¹⁴¹.

Considerar o existir do mundo comum implica confrontos de interesses, já que a possibilidade de existência de qualquer forma de igualdade entre todos os seres é o próprio litígio. Afinal, o *modus operandi* da estrutura social moderna é incompatível com as formas legítimas de política da igualdade. E nisso Rancière concentra toda a sua teoria, em legitimar as formas de igualdade que, diante das formas de ordenamento que desconsideram as formas de desigualdade em que se estrutura a comunidade, conservam-se no momento da desidentificação com o ordenamento. Portanto, “a afirmação de um mundo comum efetua-se assim numa encenação paradoxal que coloca juntas a comunidade e a não-comunidade”¹⁴². Esse paradoxo é a síntese da reconfiguração do sensível, já que, ao apropriar-se de sua posição na comunidade enquanto igual aos demais, os falantes remetem-se ao

escândalo que perturba as situações legítimas de comunicação, as divisões legítimas dos mundos e das linguagens, e redistribui a maneira como os corpos falantes estão distribuídos numa articulação entre a ordem do dizer, a ordem do fazer e a ordem do ser¹⁴³.

É na *demonstração* do direito e na *manifestação* do justo que Rancière questiona a posição de Habermas trabalhada n’*O discurso filosófico da modernidade*, uma vez que a tensão entre os dois tipos de atos de linguagem – “linguagens ‘poéticas’ de abertura para o mundo e formas intramundanas de argumentação e validação”¹⁴⁴ – se afastariam completamente das formas de *demonstração* próprias à política, pois ela é, a um só tempo, “argumentação e

¹⁴¹ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 65.

¹⁴² *Idem*, p. 66.

¹⁴³ *Ibidem, idem*.

¹⁴⁴ Habermas, J. *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 241 Apud Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 66.

abertura do mundo no qual a argumentação pode ser recebida e fazer efeito, argumentação sobre a própria existência desse mundo”¹⁴⁵.

Da mesma forma, fazer uso da linguagem, enquanto ação comunicativa, para a obtenção do entendimento muito pouco influencia, para Rancière, na obtenção da igualdade entre os sujeitos. A análise habermasiana, entretanto, sustenta de que há um *telos* da concordância que legitima a realização de uma capacidade linguística, e conseqüentemente reduz a política a troca argumentativa entre dois mundos. Assim, Rancière, para justificar o dissenso ou mesmo o desentendimento enquanto *manifestação*, e para deslegitimar a ação comunicativa, enquanto validação do consenso, afirma:

Argumentei, contra Habermas, que nenhum telos da concordância está envolvido no proferimento e no entendimento das declarações, porque o dissenso político não é a realização da capacidade linguística. É, antes de tudo, o enquadramento de uma cena na qual o argumento pode ser ouvido como argumento, os objetos do argumento como objetos comuns visíveis, o próprio falante como um ser falante visível, e assim por diante. E assim, o que era político não era tanto a sequência de proposição e exegese do argumento, mas a fusão de dois mundos – o mundo em que alguns sujeitos e objetos eram invisíveis e o mundo em que eram visíveis. Claramente, minha maneira de declarar o desentendimento político visava abordar tanto certa ideia de consenso quanto certa ideia de dissenso. Por um lado, tratava da ideia de ação comunicativa e racionalidade que sustenta a prática do consenso. Por outro lado, abordava certa ideia de dissenso: dissenso como difference, como a heterogeneidade inescapável dos jogos de linguagem e regimes de sentenças¹⁴⁶.

Não distante disso, a crítica que Rancière faz a Habermas n’O *desentendimento* põe a legitimidade de práticas de linguagens estéticas de abertura para o mundo em relação de contraposição à passagem habermasiana ao universal

¹⁴⁵ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 66.

¹⁴⁶ “I made the point, against Habermas, that no telos of agreement is involved in the uttering and understanding of statements, because political dissensus is not the accomplishment of linguistic capacity. It is, first of all, the framing of the stage on which the argument may be heard as an argument, the objects of the argument as visible common objects, the speaker himself or herself as a visible speaking being, and so on. And so, what was political was not so much the sequence of proposition and exegesis of argument as the conflation of two worlds – the world where some subjects and objects were invisible and the world where they were visible. Clearly, my way of stating political disagreement was aimed at addressing both a certain idea of consensus and a certain idea of dissensus. On the one hand, it was addressing the idea of communicative action and rationality sustaining the practice of consensus. On the other hand, it addressed a certain idea of dissensus: dissensus as difference, as the inescapable heterogeneity of language games and regimes of sentences” (Rancière, J. *Comment and responses*. *Theory & event*, v. 6. n. 4, 2003, nossa tradução).

que exigia a pertença dos seres falantes à comunidade. Essa passagem é litigiosa, em Rancière, que propõe:

as formas de interlocução social que fazem efeito são, a um só tempo, argumentações numa situação e metáforas dessa situação. O fato de a argumentação ter comunidade com a metáfora e a metáfora com a argumentação, isso em si não acarreta nenhuma das consequências catastróficas por vezes descritas¹⁴⁷.

Dentre esses campos da linguagem de que fala Rancière, detenhamo-nos nas comunidades da linguagem em que o entendimento é litigioso por produzir argumentação e mediação com o objeto discutido. Afinal, seu campo é a política, e, como nossa Dissertação busca explicitar, “sua lógica da *demonstração* é indissolúvelmente uma estética da *manifestação*”, o que nos reporta a Rancière quando afirma:

A configuração estética na qual se inscreve a palavra do ser falante sempre constituiu o próprio cerne do litígio que a política vem inscrever na ordem policial. Isso mostra o quanto é falso identificar a “estética” ao campo da “auto-referencialidade” que desconcertaria a lógica da interlocução. A “estética” é, ao contrário, o que coloca em comunicação regimes separados de expressão. O que é verdade, em contrapartida, é que a história moderna das formas da política está ligada às mutações que fizeram a estética aparecer como divisão do sensível e discurso sobre o sensível. (...) A estética assim autonomizada é em primeiro lugar a emancipação das normas da representação, em segundo lugar a constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo da presunção, do como se que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um modo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas¹⁴⁸.

Consequentemente, entre o desentendimento e o decurso da subjetivação política, existe a estética que é também aberturas de mundos comuns. Isso não implica, portanto, que de seu processo argumentativo se oporia ao poético, como para Habermas. Em Rancière, o poético não seria somente métodos de reformulação para lidar com problemas de linguagens existentes, nem implicaria qualquer relação com a forma consensual de comunidade quando as possibilidades se expandem para a formulação de mundos comuns. Ao contrário, e estamos no âmbito do que Rancière nomeia “sujeito excedente”, é por demonstrações de operações que manifestam “sua estrutura de afastamento, sua relação entre o

¹⁴⁷ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 67.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 68.

comum e o não-comum”¹⁴⁹: é somente por essa estética de fazer multiplicar-se novas formas de subjetivação que a política moderna existe enquanto “mundos comuns/litigiosos”. É na sua composição que sujeitos existem enquanto comunidade política, ou melhor, como “modos de subjetivação políticos, no conjunto de relações que o *nós* e seu *nome* mantêm com o conjunto das “pessoas”, o jogo completo das identidades e das alteridades implicadas na demonstração, e dos mundos, comuns ou separados, em que se definem”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁵⁰ *Ibidem*, *idem*.

2. Da política à crise da representação

Vimos que uma das questões a permear a teoria rancièreana é a predominância de democracia¹⁵¹ como forma de poder, em que sujeitos destituídos de títulos na comunidade atuam em oposição às formas de poder fundamentado na superioridade. Distante do caráter identificado por governantes e ideólogos, a democracia não é, para Rancière, pertencente àqueles que tem títulos específicos, às “elites naturais que se colocam como as únicas apropriadas para representar os interesses comuns da sociedade” e que se autorreproduzem como detentores do poder, a cada nova eleição, alicerçada ao poder financeiro¹⁵².

Para pensar a democracia, é preciso reconstituir que, dos gregos à modernidade, o sentido da sua constituição mudou, enquanto legitimação das formas de poder, seu sentido mudou totalmente entre os modernos, incluindo, sobretudo sua oposição com a noção de totalitarismo, aportando-se à democracia o sentido de regime meramente formado sob o discurso da liberdade, seja o de eleições formais que garantam representatividade parlamentar, seja o da liberdade de mercado. Disto decorre a exposição do capítulo, já que a democracia de que fala Rancière é pertencente, segundo nosso autor, ao conflito de temporalidades, que ora é política, sob a forma de irrupções populares, ora é policial, em que “o governo é a gestão do curso do mundo e deve ser confiada a pessoas com qualidades para a mesma”¹⁵³, sem que haja limites para o exercício de poder.

É da Antiguidade que Rancière explicita a natureza política do homem e a necessidade da teoria do bem comum. Essa natureza, tão central na constituição do homem enquanto dotado de voz, caminha por dois sentidos: o da voz dotada de *logos* e que *ordena* e da voz que obedece e apenas *indica*. Dessa divisão, podemos assinalar que a voz é o motor de separação entre as maneiras de envolvimento no sensível, já que

¹⁵¹ É bom reforçar que, em entrevista, o autor afirma que “a atividade democrática (...) constrói outra forma de mundo comum baseado na capacidade de qualquer pessoa. Isso não quer dizer que a democracia seja a revolução permanente. É uma potência, uma força heterogênea em relação ao sistema oligárquico que confere a si mesmo o nome de democracia.” (Centro de Promoção de Agentes de Transformação (CEPAT). “*Há muito pouca democracia*”. *Entrevista com Jacques Rancière*. Instituto Unisinos Humanitas, 11 mar.2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596961-ha-muito-pouca-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>).

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ *Ibidem*.

*a destinação supremamente política do homem se atesta por um indício: a posse do logos, ou seja, da palavra que manifesta, enquanto a voz apenas indica. O que a palavra manifesta, o que ela torna evidente para uma comunidade de sujeitos que a ouvem, é o útil e o nocivo e, conseqüentemente, o justo e o injusto*¹⁵⁴,

ou seja, a divisão do sensível é a própria dicotomia entre os dotados de voz e os não dotados de voz, entre o útil e o justo¹⁵⁵. Para dar conta da heterogeneidade presente entre os dois termos, Rancière recompõe os termos gregos: *sympheron* e *blaberon*, em que as acepções são distintas entre si, mas prepara o terreno para se pensar a constituição de duas formas da comunidade. Assim, *blaberon* é “a parte de desagrado que cabe a um indivíduo por qualquer razão que seja” e as conseqüências negativas recebido de um ato, ao passo que *sympheron* “designa essencialmente uma relação a si mesmo, a vantagem que um indivíduo ou uma coletividade obtém ou conta obter de uma ação”¹⁵⁶. Distante de qualquer relação, ambos os termos, seja de dano sofrido, seja de ganho conquistado, não são falsos opostos, visto que, desde Platão, “do *sympheron*, da vantagem que um indivíduo recebe, não se infere, de forma alguma, o dano que o outro sofre”¹⁵⁷. Essa importante passagem é a mediação para se pensar o que está posto desde Trasímaco, em que a vantagem de um não causa o dano de outro, visto que a ordem é pensar o lucro de um destituído de qualquer relação com o dano causado a outro.

Volte-se a Trasímaco, quando, no livro I da *Republica*, traduz em termos de lucros e perdas sua enigmática e polissêmica fórmula: a justiça é a vantagem do superior (*to sympheron tou kreittonos*). Digamo-lo de passagem: traduzir, como é costume, por “interesse do mais forte” é encerrar-se de cara na posição em que Platão encerra Trasímaco, e colocar em curto circuito toda a demonstração platônica, a qual joga com a polissemia da fórmula para operar dupla disjunção: não apenas o “lucro” de um não é o “dano” de outro, como, além disso, a superioridade exatamente entendida tem sempre um só perdedor: o “inferior” sobre o qual ela se exerce. Nessa demonstração, um termo desaparece, o do dano. O que

¹⁵⁴ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 17.

¹⁵⁵ No jogo dos contrários reside o princípio do problema político, nos diz Rancière. Ou seja, “na relação obscura do “nocivo” e do injusto, que reside o âmago do problema político, do problema que a política formula ao pensamento filosófico da comunidade. Entre o útil e o justo, a conseqüência é com efeito contrariada por duas heterogeneidades” (*idem*, p. 19).

¹⁵⁶ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 19.

¹⁵⁷ *Idem, idem*.

a refutação de Trasímaco antecipa é a *pólis* sem dano, a *pólis* onde a superioridade exercida de acordo com a ordem natural produz a reciprocidade dos serviços entre os guardas protetores e os artesãos provedores¹⁵⁸.

Disto, podemos retirar a fórmula de que a distribuição das vantagens é a própria supressão do dano, para Rancière. Essa fórmula é outro termo importante para se pensar a *pólis* grega. Do não equilíbrio entre lucros e perdas, a justiça não se constitui como reparação dos danos, diz-nos o autor, ela é a própria divisão do comum, por se tratar daquilo que “os cidadãos possuem *em comum*”¹⁵⁹ e suas repartições do poder comum. Ou melhor, a justiça grega – como princípio da partilha do sensível, cujas raízes o autor encontra nas entrelinhas de Aristóteles, mais precisamente, na *Ética a Nicômaco*, Livro V – define que cada indivíduo é responsável pela parcela que lhe cabe. Sua determinação, portanto, é o princípio da divisão do comum¹⁶⁰. No entanto, Rancière se depara com o primeiro e talvez único problema dessa ordem existente que é “justa” por equivaler o lucro dos ganhos e perdas, mas a fissura que há nessa boa repartição das parcelas tende a causar o desequilíbrio que compunha a ordem.

O problema é a própria constituição política em que a passagem desequilibrada da ordem desarmoniza o equilíbrio entre as parcelas da comunidade. Essa fissura, chamada de ordem política por Rancière, tem como princípio a igualdade. Ela sugere que a comunidade política e democrática existe como comunidade insurgente, de enfrentamento, em que os destituídos de títulos tornam-se o único agente capaz de decompor as formas de parcelas da comunidade. Esse raciocínio aparece sintetizado, por exemplo, quando Rancière afirma: “para que a comunidade política seja mais do que um contrato entre quem troca bens ou serviços, é preciso que a igualdade que nela reina seja radicalmente diferente daquela segundo a qual as mercadorias se trocam e os danos se reparam”¹⁶¹. Se, na Grécia Antiga, o equilíbrio entre as partes da comunidade, o poder comum, dava-se pela contagem das partes e sua proporção com os títulos (*axiai*)¹⁶², então o erro

¹⁵⁸ *Ibidem, ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶⁰ *Ibidem idem.*

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶² Em Aristóteles, os títulos da comunidade dividem-se em três: “a riqueza dos poucos (os *oligoí*); a virtude ou a excelência (*areté*) que dá seu nome aos melhores (aos *aristoi*); e a liberdade (a

de sua contagem estava no dano, no *blaberon* desencadeado ao *demos* que é a massa indistinta de pessoas sem título, sem *axiai* da própria comunidade em que é parte.

Disto decorre que a democracia, surgida desse liame entre igualdade e liberdade, apresenta uma brecha em que a igualdade do povo é, sob a ordem de titulação, destituída de qualquer forma de participação na comunidade, e a liberdade, distante de participação na comunidade, é meramente troca e mercado. Dos limites impostos à democracia, da ateniense à democracia moderna e contemporânea, sua definição é própria do descomunal. O problema maior da democracia na contemporaneidade, e aqui encontra-se o núcleo de nossa questão, é a sua identificação com o conceito de consenso.

Com a finalidade de melhor elaborar os passos para a passagem consensual de representação governamental nomeada como “democracia” pela maioria dos filósofos, Rancière, em *O dissenso*, apresenta a democracia alicerçada em três paradoxos:

- 1) A deflagração pós-Revolução Russa, em que o regime soviético de controle das forças produtivas destitui o corpo social e verte todas as formas de manifestação política sob o primado e exercício da exigência econômica;
- 2) Um reverter da discussão filosófico-político, em que a ordem é a ética discursiva, da supremacia das leis e da identificação da autonomia do sujeito ao substituir a luta social pela razão comunicativa;
- 3) O irromper das formas consensuais governamentais e a aparição da irracionalidade da lei do sangue, que deriva em guerra étnica, manifestações de racismo e xenofobia. Partindo desses alicerces, o autor nos permite dizer que o consenso, ao substituir as formas políticas, é o próprio retorno do irracional¹⁶³.

Podemos pensar, com Rancière, que a racionalidade política, distante do consenso e da razão comunicativa, é, sobretudo, dissensual. Dada a forma manifesta de política definida por Aristóteles, “na qual a política é uma reunião de

eleutéria) que pertence ao povo (*demos*)”. Cada título desses é dependente do outro, sob risco de sedição. Quando bem equilibrados: a oligarquia, a aristocracia e a democracia, formam as bases do bem comum (*ibidem*, p. 22).

¹⁶³ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere>. Acesso em 11.jul.2020.

indivíduos ligados entre si, seja por sociabilidade natural”, dada a ordem manifesta por Hobbes, em que os indivíduos se constituem com o propósito “de superar sua insociabilidade natural a fim de assegurar sua conservação”, a racionalidade política rancièreana mostra-se distante desses dois modelos, ela é antes “um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível”¹⁶⁴.

Tendo por ponto de partida a formulação presente no livro III da *Política* de Aristóteles, adentremos no princípio da racionalidade política como exercício constante dos contrários, e veja-se como Rancièr extrai de tal racionalidade a capacidade de ser agente e objeto do ato de governar, para, em seguida, problematizar a distribuição desses papéis:

*da definição do cidadão formulada por Aristóteles no livro III da Política: “Um cidadão em geral é aquele que participa do ato de governar e do de ser governado”. Essa definição pode nos parecer anódina porque a entendemos através dos temas banalizados da reciprocidade dos direitos e dos deveres de cada um e de todos. Mas cumpre ver que, em sua enunciação primeira, ela afirma algo propriamente inusitado: uma capacidade dos contrários, uma igual capacidade de ser o agente de uma ação e a matéria na qual ele se exerce*¹⁶⁵.

Se, para Platão, a democracia é um exercício do acaso, descomedido, destituída do método de oposição presente no livro III das *Leis*¹⁶⁶, em Aristóteles, no entanto, ela consiste nas “lógicas naturais da ação de governar” defrontadas por uma negação radical. Rancièr, ao fazer uso da supracitada máxima aristotélica, pensa ser a democracia, sob viés da negação radical a formas de comando, a própria ruptura da lógica de comando, “de todo princípio da distribuição natural dos papéis

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ No *O dissenso*, Rancièr descreve sucintamente a repartição de titularidade presente na obra platônica: “Platão, estabelece no livro III das *Leis* uma lista dos títulos requeridos para governar à qual corresponde simetricamente uma lista dos títulos requeridos para ser governado. Sua enumeração compreende, em resumo, três grandes categorias. Há primeiro os títulos tradicionais de autoridade que se referem a uma diferença de natureza, uma diferença de nascimento: autoridade dos pais sobre os filhos, dos mais velhos sobre os jovens, dos nobres sobre a plebe, dos senhores sobre os escravos. Há a seguir o par de opostos que, para Platão, é o único pertinente para determinar as posições de governante e de governado, o da ciência e da ignorância” (Rancièr, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere>. Acesso em 11.jul.2020).

em função das qualidades de cada parte”¹⁶⁷. Em sua forma, a democracia não é um regime político: em Rancière, ela reassume seu caráter de “desvio singular no curso normal dos assuntos humanos”, como poder do povo que, desde a Grécia Antiga, assinala ser o *demos* “uma ruptura inédita, a instituição de um mundo às avessas para todos os que pretendem fazer valer um título para governar”¹⁶⁸. Dessa fórmula emerge a democracia como dissenso, e, como conflito, democracia dissensual é a racionalidade política dos que não tem título para governar.

Para tanto, de sua alvorada na Antiguidade ao que a leitura do autor propõe como limites impostos ao sentido de democracia entre modernos, o conceito de democracia contém o sentido de luta política pela reivindicação de espaço como luta cotidiana da individualidade consumidora, reduzida a corrente de instâncias privadas da comunidade.

No capítulo anterior vimos que a representação política institui-se assentada em formas oligárquicas de poder. Agora, num primeiro momento, a meta aqui será destacar o duplo movimento de dominação que Rancière declara ser o movimento de passagem do domínio público ao privado, como quando explicita que o sentido mesmo de dominação vem carregado de dependência da esfera jurídico-política ao preparar terreno para o ideal de liberdade, seja na esfera pública, seja na esfera privada, dominação que se encontra, todo o tempo, vinculada a formas oligárquicas de poder. Por conseguinte, em virtude do ordenamento jurídico, e nisto vamos nos deter, a subversão do nome de política, capturada pela dimensão jurídica, faz ver a perpétua privatização da vida pública, que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social.

Vimos antes que a partilha do sensível é a constituição da cena policial e político dos corpos. Agora, num segundo momento, torna-se imprescindível à Dissertação identificar os limites impostos à democracia contemporânea situada na dimensão consensual, cuja ordem é o apagamento dos modos de subjetivação político e a aparição da democracia como instituição. Dito de outro modo, a identificação do cenário consensual faz ver o que Rancière nomeia pós-

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibidem.*

democracia, quando o autor, ao pensar os limites de um completo apagamento do conflito, também destaca o apagamento das formas do agir democrático.

Nesse momento, na companhia do autor, será possível pensar a constituição do político liberal, que, abarcado pelo ordenamento jurídico, enquanto defensor do Estado, evita sua supressão ao reduzir o litígio e garantir, pela lei, a constituição do poder estatal. Nesse sentido, a política, outrora movida pelo conflito, torna-se mera administração da crise que, sob a dinâmica do consenso, prepara o caminho para o fim da potência do comum ao esfacelar qualquer forma de vínculo comunitário em que se constitui a comunidade.

Passo seguinte, chegamos a um terceiro momento, no qual Rancière faz pensar que, mesmo ante cenário cuja ordem é o fim da política e de suas instâncias conflituais, só o dissenso é o passo seguinte para superar as dinâmicas da crise. O problema, portanto, que temos pela frente é entender como a mediação igualitária dos corpos encontra passagem do consenso ao dissenso. Nossa proposta, no entanto, não é esgotar o problema ao deflagrar o consenso como fim da política, mas entender como, em Rancière, a igualdade é a determinação da reconfiguração do sensível pelo ser falante – uma vez que, para que a igualdade seja pensada como um pressuposto, ela precisa antes não ser vista como um objetivo ofertado pelo Estado ou por qualquer forma de discurso que prometa uma passagem até a igualdade, mas fazer pensar novas formas de desidentificação que promova formas dissensuais.

2.1. Indivíduos sob poder oligárquico: limites e implicações

O cenário de limites e suas implicações pelos quais a democracia contemporânea se consolida fez da representação política e do livre mercado “benfeitor” uma nova forma de racionalidade, que é a própria estrutura da razão comunicativa. Se, atualmente, o termo ‘democracia’ pode ser avaliado com bons olhos pelo liberalismo econômico, o é porque o próprio sentido de democracia perdeu a racionalidade política intrínseca de governo do *demos* para tornar-se governo dos melhores.

Veja-se, a seguir, algumas das teses de *O ódio à democracia*, a fim de demonstrarmos a passagem da democracia política – como vimos entre os gregos – à democracia contemporânea e pós-moderna. A passagem, que se consolida de vez no pós-guerra, de dissenso a consenso significa, para o autor, “uma ruptura inédita, a instituição de um mundo às avessas para todos os que pretendem fazer valer um título para governar”¹⁶⁹. Podemos tomar essa frase como máxima que fundamenta a política rancièreana, que, sob o alicerce do conflito, faz reaparecer entre a partilha dos contados, também os incontados.

*A política poderia se resumir num único axioma: ninguém possui título para governar. Não há título para governar. O poder não pertence ao nascimento ou à sabedoria, à riqueza ou à antiguidade. Não pertence a ninguém. Nenhuma propriedade específica distingue os que têm vocação para governar dos que têm vocação para ser governados. Autoridade política possui, em última instância, outro fundamento senão a pura contingência. (...) Mas o próprio da racionalidade política é que as deduções jamais serão em linha reta, elas são sempre tortuosas. A política, em última instância, repousa sobre um único princípio, a igualdade. Só que esse princípio só tem efeito por um desvio ou uma torção específica: o dissenso, ou seja, a ruptura nas formas sensíveis da comunidade. Ele tem efeito ao interromper uma lógica da dominação suposta natural, vivida como natural. Essa distorção é que é testemunhada pelas palavras aparentemente muito simples: demos e democracia*¹⁷⁰.

Entretanto, se a democracia é política e se a política é ruptura com as formas de dominação, como pensar o cenário oligárquico contemporâneo, definido sob o nome de democracia? O que vem a ser a passagem de um povo que, destituído de fala, ao falar, prefere dar o direito à voz a formas representativas de poder? Em *O ódio à democracia*, Rancièrè dá forma aos entraves do sentido do termo e afirma que o sentido único de democracia sofreu uma espécie de mutação para se tornar parte do discurso manifesto de livre mercado. O autor apresenta ser a máxima da democracia liberal sua tendenciosa particularidade em fazer predominar o “regime democrático” pela força das armas. Seu discurso de propagação parafraseia o que outrora foi a Conferência Trilateral, composta por chefes de Estado, quando definiu recentemente as bases da “nova ordem mundial”¹⁷¹. Ademais, se o discurso democrático contemporâneo teria por ideal o fomento da paz, Rancièrè afirma ser

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Rancièrè, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 15.

essa posição seu próprio paradoxo, pois estaria alicerçada no discurso de relatores que afirmam, sobre a democracia, suas exigências, o aumento de demandas aportadas, e a própria autoridade democrática atravessa franco declínio no pós-guerra, relegando-se sua finalidade, enquanto boa democracia, ao controle sumário de toda e qualquer forma político-democrática.

Sem dúvida, essa mutação trouxe ao cenário contemporâneo, afirma Rancière, algo que, desde *A constituição de Atenas*, de Aristóteles, estaria a acontecer: a desfragmentação das formas políticas, outrora concentradas em um inimigo comum, passando entre os modernos a ocupar a comunidade ao centralizar toda a sua energia na satisfação privada e busca de bens materiais, no favorecimento das formas individuais e privadas de relação com essa busca, sem qualquer chance de aspiração ao bem público poder controlar ou dar sentido a essa busca. Em síntese, sua forma é a composição de um duplo vínculo: “ou a vida democrática significava uma ampla participação popular na discussão dos negócios públicos, e isso era ruim, ou significava uma forma de vida social que direcionava as energias para as satisfações individuais, e isso também era ruim. A boa democracia deveria ser então uma forma de governo e de vida social capaz de controlar o duplo excesso de atividade coletiva ou de retração individual inerente à vida democrática”¹⁷².

A democracia entendida como conflito, para os especialistas, seria o reino do excesso. E não é possível conviver com o excesso, como o pode ilustrar o extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial ou as guerras em curso no Oriente Médio. Daí a democracia moderna declarar o seu limite às formas de excesso, uma vez que, conforme o autor, o excesso “significa a destruição do limite político pela lei de ilimitação própria da sociedade moderna”¹⁷³, destruição de limite que culmina no genocídio e com a invenção da técnica. Portanto, se o que outrora era uma preocupação social acerca dos limites impostos pelo regime totalitário, atualmente as formas manifestas de regime fechado são normatizadas sob a insígnia da democracia. Afinal,

Se Hitler, cuja preocupação principal não era a expansão da democracia, pode ser visto como agente providencial dessa expansão,

¹⁷² *Idem*, p. 17.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 19.

*é porque os antidemocratas de hoje chamam de democracia a mesma coisa que os partidários da “democracia liberal” do passado chamavam de totalitarismo: a mesma coisa às avessas. O que era denunciado antigamente como princípio estatal de totalidade fechada é denominado hoje como princípio da ilimitação*¹⁷⁴.

Esse discurso parte das teses apresentadas por François Furet, que alega, em *Penser la Révolution Française*, uma relação de equivalência entre o “Terror revolucionário”¹⁷⁵ e a revolução democrática, discussão levada a cabo também pela ciência sociológica. Para ele, “a Revolução Francesa foi terrorista não por ter ignorado os direitos dos indivíduos, mas, ao contrário, por tê-los consagrado”¹⁷⁶, leitura justificada pela afirmação de que “a revolução é a consequência do pensamento das Luzes e de seu princípio primeiro, a doutrina ‘protestante’, que eleva o julgamento dos indivíduos isolados, em vez das estruturas e das crenças coletivas”¹⁷⁷.

O problema em Furet seria ignorar as demais formas revolucionárias – das instituições e costumes – para legitimar “a ilusão de começar do nada, no registro da vontade consciente, uma revolução já feita”¹⁷⁸. Esse percurso é o proposto por Rancière para compreender o que foi a passagem da forma democrática revolucionária à chegada das formas democráticas liberais e a própria fundação do antidemocratismo contemporâneo sobre teses da *intelligentsia* francesa nos anos 1980. Para exemplificar essa guinada, veja-se como a crítica marxista sobre a igualdade foi silenciada em nome da defesa dos direitos humanos, com a luta igualitária silenciada pelo discurso acerca das liberdades individuais. Veja-se que, nos dias de hoje, seria um discurso subscrito pela democracia contemporânea, enunciado em ressonância com teses de Hannah Arendt quando de sua defesa dos

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 21-22.

¹⁷⁵ Rancière apresenta a tese de Furet que afirma ser “o totalitarismo e a democracia” enquanto duas verdades não opostas, já que “o terror revolucionário não foi uma escorregadela da revolução, era consubstancial a seu projeto, uma necessidade inerente à própria essência da revolução democrática” (*ibidem*, p. 24).

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁷⁷ *Ibidem*, *idem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, *ibidem*.

apátridas, e mesmo as de Giorgio Agamben quando reduz as formas originárias do conceito de democracia ao conceito de “estado de exceção”¹⁷⁹.

Ademais, se em Marx o sentido de igualdade consistia na igualdade de todos, independente de sua classe, atualmente, prossegue Rancière, a igualdade que outrora consistia em democracia tornou-se igualdade democrática acoplada ao reino da exploração e da exploração mercantil. No autor, a prática democrática liberal, centralizada no discurso mercantil, consiste na equação que começa a se constituir em uma tripla operação:

¹⁷⁹ O cenário pós-histórico que exhibe de forma atada a democracia global e a economia liberal revela o estágio histórico das novas formas conflituosas ao abranger massacres étnicos, fundamentalismos religiosos, diversos movimentos raciais e xenófobos. Assim, o discurso outrora de pacificidade, constituído no pós-guerra, como “Direitos do homem”, provou ter seu lugar no “direito dos sem direitos”, que, sintetizando, é o direito “das populações expulsas de suas casas e países e ameaçadas pelos massacres étnicos” (p. 421). Para aprofundar o exemplo feito das teses de Arendt e Agamben, no texto intitulado “Quem é o sujeito dos direitos do homem”, Rancière desponta questões bem contemporâneas para aprofundar ambas as teses. Assim, ao falar dos apátridas, ele reforça, de Hannah Arendt, ser os “direitos das vítimas, os direitos daqueles que não conseguiram legitimar quaisquer direitos ou mesmo qualquer reivindicação em seu nome, de modo que, eventualmente, seus direitos tiveram que ser mantidos pelas outras pessoas” (idem). Exemplo disto, portanto, está em *As Origens do Totalitarismo*, em que, ao exteriorizar a situação vivida pelos refugiados do pós-guerra, identifica estas populações como privadas de direitos, por serem “homens” sem comunidade nacional, que lhes garantissem o domínio do direito devido. Por isso, para Rancière, a visão de Hannah Arendt, confirma a equação “a respeito da esfera política como uma esfera específica, separada do domínio da necessidade”. E é separada por basear-se na tese “de que a democracia moderna havia sido desperdiçada desde o início pela ‘piedade’ dos revolucionários pelos pobres, através da confusão de duas liberdades: liberdade política, oposta à dominação, e liberdade social, oposta à necessidade” (p. 422), o que prova ser, para Arendt, os Direitos do Homem, os direitos do indivíduo privado, pobre e despolitizado. Não distante disto, Agamben, no entanto, ao fazer uso do argumento presente em Hannah Arendt, das duas vidas, em que a distinção entre *zoe* (vida fisiológica nua), *bios* (forma da vida), e, conseqüentemente, *biospolitikos* (a vida das grandes ações e palavras nobres), assentam-se na própria concepção de Direitos do homem, que, reduzidas contemporaneamente, resultam na redução da *bios* à *zoe*. É assim que, para Rancière, “através da conceitualização de biopolítica, que, em Arendt, era um defeito da democracia moderna, se tornou em Agamben a positividade de uma forma de poder”, aqui ela é constitutiva da própria democracia, na sociedade individualista, munida de suas tecnologias de poder ao promover intervenções na vida biológica. Posto isto, para Rancière, o desarranjo entre uma tese e outra e sua compatibilização resulta na afirmação de que “a visão agambeniana do campo como o ‘nomos da modernidade’ pode parecer muito distante da visão de ação política de Hannah Arendt. Todavia, eu assumiria que a suspensão radical da política na exceção da vida nua é a última consequência da posição arqui-política arendtiana, da tentativa de preservar o político da contaminação da vida privada, social e apolítica. Esta tentativa despopula o palco político ao remover seus atores, sempre ambíguos. Como resultado, a exceção política é finalmente incorporada ao poder estatal, diante da vida nua – uma oposição que o próximo passo em frente se transforma em complementaridade. A vontade de preservar o domínio da política pura, em última análise, faz desaparecer a relação pura do poder estatal e da vida individual. A política, assim, é equiparada ao poder, um poder que é cada vez mais assumido como um destino histórico-ontológico irresistível, do qual apenas um Deus provavelmente nos salvará”. (Rancière, J. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 50, maio.-ago. 2019. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6033749/mod_resource/content/1/E9%20-%20Texto%201.pdf. Acesso em 15.mar.2022).

Em primeiro lugar, reduzir a democracia a uma forma de sociedade; em segundo lugar, identificar essa forma de sociedade com o reino do indivíduo igualitário, subsumindo nesse conceito, todo tipo de propriedades distintas, desde o grande consumo até as reivindicações dos direitos das minorias, passando pelas lutas sindicais; e, em terceiro lugar, atribuir à “sociedade individualista de massa”, assim identificada com a democracia, a busca de um crescimento indefinido, inerente à lógica da economia capitalista¹⁸⁰.

Portanto, se o que outrora definia a política na Atenas democrática consistia na partilha do bem comum, regido, sobretudo, pelas formas conflituosas de democracia do *demos*, atualmente, com as formas de discurso elaboradas desde os anos 1960-1980¹⁸¹, tornou-se o que se poderia nomear como democracia pós-moderna, aquela em que a luta política pela reivindicação de espaço consiste na luta cotidiana da individualidade consumidora.

Disto se segue podemos sintetizar: na passagem da política enquanto voz da comunidade até a representação policial dos corpos, mediada pelo mercado, a política e as formas de luta por igualdade de voz sucumbiram sob o individualismo corrente das instâncias privadas da comunidade. Portanto, se a representação política está estipulada por formas oligárquicas de poder, seu movimento se deve às formas de dominação.

Isso posto, passo seguinte, propomos pensar o que vem a ser a liberdade do homem – discurso enunciado desde a Antiguidade sob a justificativa de contagem na *pólis* mediante a livre participação nos negócios comuns –, e qual a sua relação com as dinâmicas de dominação e a perpétua privatização da vida pública.

2.1.1. O fim da democracia e a adesão a formas oligárquicas de poder

Para Rancière, a representação política se institui assentada por formas oligárquicas de poder, formas que, desde a Antiguidade, possuíam os títulos para a reconfiguração do papel social das minorias. Atualmente, esses títulos alicerçam-se nos estados, “seja porque se considera seu título para exercer o poder, seja

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹⁸¹ Rancière faz referência Gilles Lipovetsky, a autores da Comissão trilateral, a sociólogos como Christopher Lasch e Daniel Bell, e também a Frank Galbraith e David Riesman (Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 34).

porque um poder soberano lhes dá voz consultiva”¹⁸². Nesse caso, a prerrogativa é democrática porque visa à escolha de consentimento eleitoral¹⁸³. Confundida, é certo, com escolha democrática, a eleição é um intenso ponto para se discutir o que a democracia não é: “A democracia é, em sua origem, o exato oposto da democracia”¹⁸⁴.

Rancière reitera, que, enquanto outrora democracia e representação serviriam para justificar um oxímoro, hoje são identificadas como a raiz de um mesmo significante.

Em *O dissenso*, o autor afirma ser a democracia a ruptura com as formas ilegítimas de partilhar o sensível, mesmo de uma “perturbação no sensível” em que “o que se passa é uma contestação das propriedades e do uso de um lugar: uma contestação daquilo que é uma rua” ou mesmo a identificação de um conflito que “antes de ser um conflito de classes ou de partidos, a política é um conflito sobre a configuração do mundo sensível na qual podem aparecer atores e objetos desses conflitos”¹⁸⁵, segue-se que a democracia não é o consentimento com o ordenamento oligárquico.

Deste sentido particular, podemos afirmar que, em Rancière, a relação entre democracia¹⁸⁶ e democracia representativa em nada compartilham do mesmo horizonte de intervenção, uma vez que a representação é “uma forma mista: uma forma de funcionamento do Estado, fundamentada inicialmente no privilégio das elites ‘naturais’”¹⁸⁷.

¹⁸² *Idem*, p. 69.

¹⁸³ Em *O ódio à democracia*, Rancière afirma ser o sufrágio universal uma demanda oligárquica, conquistada pelo enfrentamento democrático, mas recuperada novamente pelas formas oligárquicas pra submeter a todos às suas decisões (*ibidem*, p. 71).

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸⁵ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 18.jul.2020.

¹⁸⁶ As diferenças entre uma e outra também se justificam pelo fato de a democracia se encontrar distante das formas jurídico-política: “Isso não quer dizer que lhe seja indiferente. Isso quer dizer que o poder do povo está sempre aquém e além dessas formas. Aquém, porque elas não podem funcionar sem se referir, em última instância, a esse poder dos competentes, a essa igualdade que é necessária ao próprio funcionamento da máquina não igualitária. Além, porque as próprias formas que inscrevem esse poder são constantemente readequadas, pelo próprio jogo da máquina governamental, à lógica “natural” dos títulos para governar, que é uma lógica da indistinação do público e do privado” (Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 72).

¹⁸⁷ *Idem*, p. 71.

A passagem da democracia à democracia representativa vem sempre sob o alicerce de um duplo movimento de dominação que Rancière declara ser o movimento de passagem do domínio público ao privado:

Pois, uma vez que sai da indistinção primitiva, a dominação se exerce mediante uma lógica da distribuição das esferas que é ela própria de dupla competência. De um lado, pretende separar o domínio da coisa pública dos interesses privados da sociedade. Nesse sentido, declara que, mesmo onde é reconhecida, a igualdade dos “homens” e dos “cidadãos” concerne apenas à relação destes com a esfera jurídico-política constituída e que, mesmo onde o povo é soberano, somente o é na ação de seus representantes e de seus governantes. Ela faz a distinção do público que pertence a todos e do privado em que reina a liberdade de cada um. Mas essa liberdade de cada um é a liberdade – isto é, a dominação – dos que detêm os poderes imanentes à sociedade. É o império da lei de crescimento da riqueza. Quanto à esfera pública assim pretensamente purificada dos interesses privados, ela é também uma esfera pública limitada, privatizada, reservada ao jogo das instituições e ao monopólio dos que as fazem funcionar. Essas duas esferas são separadas em princípio apenas para ser mais bem unidas sob a lei oligárquica.

Sempre dependente da esfera jurídico-política, a liberdade do homem, desde a Grécia Antiga, é concedida pela “liberdade natural de empreender e de trocar”, visando aos comerciantes a contagem na *pólis* mediante a livre participação nos negócios comuns¹⁸⁸. Essa liberdade concedida aos pobres de Atenas e ainda concedida aos homens é, a um só tempo, tão dependente hoje de seus governantes quanto o era dos nobres da Antiguidade, uma vez que “precisamente a liberdade do povo de Atenas reconduz a dominação natural dos nobres, fundada no caráter ilustre e antigo de sua linhagem, à sua simples dominação como ricos proprietários e açambarcadores da propriedade comum”¹⁸⁹. De tal forma que ambas as esferas de poder, seja pública, seja privada, mesmo com o discurso paradoxal de liberdade do homem, encontra-se, todo o tempo, vinculada a formas oligárquicas de poder¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 23.

¹⁸⁹ *Idem, idem*.

¹⁹⁰ No artigo intitulado *Democracia, política e a potência crítica de Jacques Rancière*, os autores, Vera Karam de Chueiri e Augusto Jubei Hoshino Rizzo, aprofundam os conceitos de público e privado em Jacques Rancière. Ante as muitas teses apor eles trabalhadas, destaque-se que “o que se pode perceber é que a polícia rancièrea tem estreita ligação com a divisão das esferas pública e privada na sociedade, pois, na medida em que partilha o sensível, ela organiza e delimita o que é considerado público (compartilhado, político) ou privado (particular, doméstico). E essa divisão historicamente garante uma dupla dominação no Estado e na sociedade, pois ocasiona o não reconhecimento de igualdade e de capacidade política daqueles relegados a uma vida exclusivamente privada (escravos, mulheres, imigrantes, por exemplo), bem como impede o

Em Rancière, entretanto, ambas as terminologias – como homem e cidadão, apesar de reduzido a categorias que, ora estão presentes no discurso arendtiano do homem nu, sem direitos, ora são definidos como cidadãos mediante atribuição da cidadania por discurso jurídico – continuam, malgrado sua identificação, entre os quadros de composição litigiosa. Nas palavras do autor:

Concorda-se de bom grado com Hannah Arendt que o homem nu não tem direito que lhe pertença, que não é um sujeito político. Mas o cidadão dos textos constitucionais não é mais sujeito político do que ele. Os sujeitos políticos não se identificam nem com “homens” ou agrupamentos de populações nem com identidades definidas por textos constitucionais. Eles se definem sempre por um intervalo entre identidades, sejam essas identidades determinadas pelas relações sociais ou pelas categorias jurídicas. O “cidadão” dos clubes revolucionários é aquele que não reconhece a oposição constitucional dos cidadãos ativos (isto é, capazes de pagar o censo) e dos cidadãos passivos. O operário ou o trabalhador como sujeito político é o que se separa da atribuição ao mundo privado, não político, que esses termos implicam. Existem sujeitos políticos no intervalo entre diferentes nomes de sujeitos. Homem e cidadão são alguns desses nomes, nomes do comum, cujas extensão e compreensão são igualmente litigiosas e, por esse motivo, prestam-se a uma suplementação política, a um exercício que verifica a quais sujeitos esses nomes se aplicam e a força que contém¹⁹¹.

Como se nota em Rancière, homem e cidadão constituem o mesmo cenário de dissenso, e isto tem pouca relação com a separação arendtiana do homem possuidor de direitos e do homem destituído de direitos. O que não desqualifica ambas as terminologias, homem e cidadão, pois, apesar de servirem à identificação de sujeitos políticos, a dominação segue sendo pressuposto de suas determinações.

O problema consiste na separação policial dos corpos da comunidade, já que pautado pelo ordenamento jurídico, a separação entre vida e cidadania confunde o problema da distribuição e separação dos corpos até o momento de “subverter a distribuição dos termos e dos lugares, jogando o homem contra o

reconhecimento do caráter público de espaços e relações, que são deixados à mercê dos poderes que imperam na esfera privada (como o poder patriarcal no lar ou o poder da riqueza na fábrica)”. Nesses termos, para Rancière, as diversas formas institucionais que compõem o quadro “político” da democracia contemporânea condizem com as práticas do ordenamento policial, uma vez que o exercício de dividir as atribuições e competências em âmbito público e privado sintetiza as práticas corriqueiras de ordenação e hierarquização no corpo social (cf. Chueiri, V. K.; Rizzo, A.J.H. *Democracia, política e a potência crítica de Jacques Rancière*. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 12, N. 3, 2021, p. 1711-1740. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/49914/34917>. Acesso em 1. Mar.2022).

¹⁹¹ Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 76-77.

cidadão e o cidadão contra o homem”¹⁹². Com a subversão do nome de política, capturada pela dimensão jurídica, a ideia de cidadão não está mais alicerçada na própria igualdade; a um só tempo:

*como nome político, o cidadão opõe a regra da igualdade fixada pela lei e por seu princípio às desigualdades que caracterizam os “homens”, isto é, os indivíduos privados, submetidos aos poderes do nascimento e da riqueza. E, ao contrário, a referência ao “homem” opõe a igual capacidade de todos a todas as privatizações da cidadania: as que excluem da cidadania tal ou tal parte da população ou as que excluem tal ou tal domínio da vida coletiva do reino da igualdade cidadã. Cada um desses termos cumpre então, polemicamente, o papel do universal que se opõe ao particular*¹⁹³.

Em suma, Rancière reitera que essa captura da democracia por cláusulas reduz a sociedade a fracionamentos sociais que anulam o horizonte de igualdade do sujeito político, igualdade que, distante da igualdade consensual jurídica, reduz os sujeitos a microesferas particulares, centralizados na vida privada. Isto não anula, de forma alguma, o envolvimento, vez ou outra, de pequenas formas fracionadas de população demandarem novas formas de reconfiguração do sensível. Mesmo assim, somente nesse momento é que o processo democrático retoma sua particularidade de reconfigurar as “distribuições do privado e do público, do universal e do particular”.

Dessa alternância, entre os destinados ao poder e os não destinados à vida pública, somente a democracia, como “invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública (...) que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social”¹⁹⁴, superam o que Rancière nomeia como costumes republicanos¹⁹⁵, indiferente a todas as diferenças sociais da comunidade sensível. Como o foi, por exemplo, assim nos diz o autor, a constituição da escola republicana e laica de 1980 que propagou o saber como máxima ao desconsiderar todas as formas variáveis e sociais que “estabeleceu como dogma republicano a separação entre a

¹⁹² *Idem*, p. 77.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 77-78.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁹⁵ O termo república remontaria não a Rousseau ou a Maquiavel, mas, para Rancière, ela encontra-se já na *politeia* de Platão, na qual o que se configura não é a igualdade pela lei, antes, baseia-se no “reino da igualdade geométrica, que coloca os que valem mais acima dos que valem menos. Seu princípio não é a lei escrita e semelhante para todos, mas a educação que dota cada pessoa e cada classe da virtude própria a seu lugar e a sua função” (*ibidem*, p. 83).

instrução, isto é, a transmissão dos saberes, que é assunto público, e a educação que é privado”¹⁹⁶.

O papel do republicanismo foi atribuir a culpa da “crise da escola” à “invasão da instituição escolar pela sociedade e acusou os sociólogos de terem se transformado nos instrumentos dessa invasão, propondo reformas que consagravam a confusão entre a educação e a instrução”¹⁹⁷. Dessa confusão, portanto, instituída pela própria gestão republicana, constitui-se a sociedade, “o reino da igualdade encarnado na neutralidade da instituição estatal, indiferente às diferenças sociais”¹⁹⁸, em um corpo social partilhado entre capacitados e incapacitados que nada tem a ver com a igualdade imposta pelo discurso jurídico¹⁹⁹. Dessa disposição, podemos concluir que a distribuição republicana do saber, por exemplo, “tem eficácia social somente na medida em que é também uma (re)distribuição das posições”²⁰⁰.

Sendo a ruptura a essência da democracia, sua essência não é o consentimento com o ordenamento oligárquico. Mesmo assim, diante do enriquecimento da dominação com discurso do público e do privado de que a liberdade de cada um pertence ao império da lei de crescimento do mercado, ela só o é mediante uma liberdade que, dependente da esfera jurídico-política, é concedida pela “liberdade natural de empreender e de trocar”.

Com Rancière, vimos que a redução da política à prática jurídica faz com que o sujeito perca o princípio de igualdade que outrora fora parte da identificação do sujeito político e torna-se, meramente, parte constitutiva de um sistema de privatizações da cidadania que reduz a igualdade a mera igualdade cidadã. Uma igualdade definida, e isto explica a nossa passagem ao 2.2, por microesferas

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p 81-82.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹⁹ A fim de especificar melhor a crítica de Rancière ao espaço atribuído a escolas de aprendizagem da Terceira República, Rancière aponta ser parte do posto pelo regime republicano que se estabeleceu na França nos sécs. XIX e XX. No artigo intitulado *Escola, produção, igualdade*, ele reforça muitas das teses presentes aqui, assim como aprofunda essa dimensão da escola republicana, enquanto meio para o prolongamento da educação desigualitária (cf. Rancière, J. (2018). *Escola, produção, igualdade*. Revista Pro.posições, Vol. 29, N. 3 p. 680-681, 2018. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/pp/a/vyZ6MYJvQVMKSZY3J5Vrn5f/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20.fev.2022).

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 89.

particulares na vida privada, sua constituição consensual é indiferente a todas as diferenças sociais da comunidade sensível.

2.2. A representação consensual: a polícia

A teoria da prática representativa de Jacques Rancière, conceituada como polícia (*police*), constitui-se valendo-se de vários elementos. N’*O desentendimento*, é possível acompanhar o desenvolvimento do conceito tendo por ponto de partida particularidades que retomam teses sobre a democracia da Grécia Antiga²⁰¹ que resultam em discussões contemporâneas. Já em *O ódio à democracia*, Rancière ilustra o exercício policial fantasiado de democracia, a fim de explicitar que governos representativos liberais cumprem a ordem travestida como políticas públicas, visando incluir e excluir sujeitos da cena política. A síntese que melhor definiria tais práticas são as formas de governo que selecionam os melhores para a prática representativa (com voz) e anula os demais (sem voz). Essa “seleção” seria como que “uma espécie de distribuição daquilo que é dado à nossa experiência, daquilo que podemos fazer”²⁰², em que a forma e resultado também reforça o consumismo que faz com que os que estejam à margem sejam automaticamente arremessados ao cenário de silenciados, capazes de viver sob o *modus operandi* do estritamente privado. Uma seleção e distribuição de tal forma que são,

*Por um lado, a do governo ou da polícia, entendida não apenas no sentido de repressão ou controle social, mas também como uma atividade que organiza a reunião de seres humanos em comunidade e que ordena a sociedade em termos de funções, lugares e títulos a ocupar*²⁰³.

²⁰¹ Referindo-se a democracia grega, Rancière, n’*O desentendimento*, afirma ser o *demos* a constituição de parte da comunidade, intitulados povo/pobres, por serem, principalmente, não contados, sem voz, destituídos da fala e sem papel no cenário público.

²⁰² Rancière, J. *Nossa ordem policial: o que pode ser dito, visto e feito*. Urdimento, v. 02, ed. 15, out. 2010. DOI <https://doi.org/10.5965/1414573102152010081>. Disponível em: <http://200.19.105.203/index.php/urdimento/article/view/1414573102152010081>. Acesso em 21.mai. 2020.

²⁰³ “*D’une part celui du gouvernement ou de la police, entendu pas seulement au sens de la répression ou du contrôle social, mais aussi comme activité qui organise le rassemblement des êtres humains en communauté et qui ordonne la société en termes de fonctions, de places et de titres à occuper*” (Maissin, G. *La philosophie de l’émancipation chez Jacques Rancière*. [S. l.], 1 jun. 2004. Disponível em: <https://www.revuepolitique.be/la-philosophie-de-lemancipation-chez-jacques-ranciere/>. Acesso em 18.maio.2020, nossa tradução).

Trata-se de um tema bastante discutido pelo autor, como quando pensa no que se constitui a boa polícia: uma prática que ou anula a irrupção popular e nesse momento mesmo mantém a estrutura de organização dos corpos na partilha que silencia, ou é a brecha aberta para a reaparição dos silenciados, reconfigurando, com isso, o exercício de subjetivação que lhes é primordial.

Assumindo esse recorte, o argumento segue dois caminhos: 1) uma polícia estritamente ordenadora; 2) uma polícia que dá margem à aparição dos sujeitos silenciados e que recai no próprio paradoxo, uma vez que seu objetivo enquanto ordenamento do sensível é a prática da boa seletividade dos aptos a ter voz e dos não aptos a exercer o uso de sua voz/poder²⁰⁴.

Quando se detém sobre as particularidades do poder e de suas condições de existência, Rancière reforça o que há de paradoxal no que é posto por de toda uma tradição. O autor segue percurso distinto daqueles que compõem a opinião comum, que se limita a pensar as estruturas de poder vinculadas à necessidade de subjetivação política²⁰⁵. É necessário, diante do cenário proposto pelo autor, pensar a partilha do sensível constituída da cena policial dos corpos e de sua condição necessária de existência: a política.

²⁰⁴ Nesse momento podemos destacar a tese de Rancière acerca do complexo exercício policial: “*L’agir politique se trouve en effet pris en tenaille entre les polices étatiques de la gestion et la police mondiale de l’humanitaire*” (Més., 184). Ou fazer uso do seguinte exemplo, acerca de um humanitarismo forjado pelas formas governamentais que tentam implantar formas democráticas de governo com base na força das armas: “*Et ce qu’ on appelle action humanitaire est en fait un mixte, plus ou moins conflictuel, de police internationale des grands Etats et de militantisme anti-impérialiste*”, o que nos mostra o autor não contrapondo, mas com uma justaposição que aproxima duas práticas políticas bem distintas, as missões humanitárias de ONGs e a ação humanitária pela força por militâncias anti-imperialistas (cf. Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020).

²⁰⁵ Para Jacques Rancière, a política tem sido confundida como prerrogativas estatais de governo, o que resulta no fim das formas de subjetivação: “*Il y a là effectivement une dissolution de la politique dans l’ubiquité des relations de pouvoir. Mais il y a aussi, également dangereuse pour la politique, l’attitude inverse qui consiste, face à cette dissémination, à identifier la politique avec la défense des prérogatives des Etats. On voit bien comment cette bi-polarisation répond elle-même à la double stratégie des Etats qui, d’un côté, s’effacent derrière la nécessité économique mondiale, de l’autre, renforcent leur pouvoir interne en se posant en remparts contre les conséquences de cette nécessité. La politique consiste en formes de subjectivation, en constitution de scènes singulières d’ énonciation et de manifestation. Elle n’ est coextensive ni à la vie ni à l’Etat.*” (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020).

A prática política²⁰⁶ (*politique*) é a contraposição da polícia (*police*) enquanto completa irrupção dos sujeitos (subjetivação), capazes de reordenar a configuração dos sujeitos, estruturada sob o ordenamento policial dos corpos. O horizonte dessa tese é a democracia sob o recorte da igualdade, uma vez que os incontados do cenário policial passam a ser contados no cenário político pela reordenação da ordem natural policial (relações de violência e de domínio entre o burguês e o proletário ou entre o encarregado e seu subalterno).

A distinção entre um e outro é o núcleo do pensamento rancièreano, para o qual o pensamento filosófico clássico confunde o exercício do poder como prática de irrupção popular, e Rancière perturba essa organização teórica, abrindo espaço para os “sem parte”, responsáveis por irrupções políticas que reconfiguram a máquina estruturante da partilha do sensível.

Contudo, a teoria do Estado policial ou Estado consensual é a constituição, não somente de formas de poder repressivas, mas do funcionalismo enquanto formas de investimento na própria conservação de sua estrutura e no objetivo último de conservação de sua população. Para Rancière, a constituição do Estado filia-se a uma passagem que tem por objetivo a promoção da vida e, por fim último, sob a chave da biopolítica, a própria condução à morte. Por isso poder afirmar que a teoria foucaultiana de Estado seria um exemplo de teoria policial²⁰⁷ em que se

²⁰⁶ Para se compreender a distinção entre política e polícia é preciso ter como horizonte os processos de subjetivação política, o que, para Rancière, é “*un mode de subjectivation politique est pour moi une forme de redécoupage du sensible commun, des objets qu’il contient et de la manière dont des sujets peuvent les désigner et argumenter à leur sujet. En effet l’enjeu du rapport politique/police porte toujours sur la constitution des “données” de la communauté. Une subjectivation politique est un dispositif d’énonciation et de manifestation d’ “un” collectif – étant entendu que ce collectif est lui-même une construction, le rapport d’un sujet d’énonciation à un sujet manifesté par l’énonciation*” (*idem*).

²⁰⁷ Em outro momento, Rancière reforça que, em Foucault, a teoria da subjetivação política não seria um horizonte a ser pensado, uma vez que sua preocupação se restringe ao “*Celui-ci s’est intéressé aux rapports entre les techniques de pouvoir et les techniques du soi. Il l’a fait en un premier temps en analysant les grandes machines productrices des conditions dans lesquelles des individus peuvent s’identifier et se rapporter à “eux-mêmes”. Il a ensuite étudié les techniques de soi sur un plan éthique. Il promettait à la fin de sa vie trop brève une analyse de la manière dont ces techniques de soi pouvaient définir des formes de résistance. Mais je ne pense pas qu’il lui ait simplement manqué le temps pour le faire ni qu’il aurait ainsi défini une sphère de l’action politique. Nulle part, il ne considère une sphère spécifique d’actes que l’on pourrait nommer actes de subjectivation politique. Je ne pense pas qu’il se soit jamais intéressé à définir une théorie de la subjectivation politique au sens où je l’entends, celui d’une reconfiguration polémique des données communes. Ce qui l’intéresse, ce n’est pas le commun polémique, c’est le gouvernement de soi et des autres. C’est le pouvoir au sens de ce qu’un sujet peut faire ou croire à un autre. Il parle des points de résistance qui se nouent dans les relations de pouvoir. Mais il n’y a pas dans sa théorisation de lieu où pourraient se rencontrer des rationalités antagoniques.*”

contempla a estrutura dos poderes do Estado, confundido muitas vezes sob o nome de política, enquanto aparelho de poder que se alia a formas de tecnologias de controle.

E o que Foucault fez foi, no forte sentido do termo, a teoria do Estado policial: não o Estado repressivo, mas o Estado como uma realidade em si, não se referindo ao ato de alguma subjetividade política original, o Estado funcionalista, inteiramente investido na relação entre sua própria conservação e a conservação – ou não conservação – de um determinado estado da sua população. É o Estado que promove a vida e envia para a morte. Foucault ficou, penso eu, mais marcado do que se poderia dizer pela ideia marxista do aparelho. O que ele chama de política, em teoria, é sempre um sistema de tecnologias de poder²⁰⁸.

Ao retomar a definição de polícia, temos na estrutura da comunidade, duas divisões, compostas por seres falantes e seres silenciados ou instâncias conflituais e consensuais. Isso é muito bem delimitado n’*O desentendimento*, quando Rancière afirma ser possível pensarmos as “duas lógicas do estar-junto humano”²⁰⁹. Porém, confundida sob o nome de política (*Politique*), a polícia (*Police*) é o próprio “conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição”²¹⁰, que, próximo dos mecanismos de controle, como ilustrado pelo uso da força e violência da baixa política, é parte da constituição da estrutura policial. Sob a lógica da polícia, a finalidade da política quando legisla é a configuração do sensível²¹¹, e se mostrar capaz de definir o lugar

[...] *Ce qui l’a intéressé en théorie sous le nom de politique, c’est proprement le rapport du pouvoir d’Etat aux modes de gestion des populations et de production des individus. Cela concerne pour moi la sphère de la police*” (Poirier, N. Entretien avec Jacques Rancière. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020).

²⁰⁸ *“Et ce que Foucault a fait c’est, au sens fort du terme, la théorie de l’Etat policier : non pas l’Etat répressif, mais l’Etat comme réalité en soi, non référée à l’acte de quelque subjectivité politique originale, l’Etat fonctionnaliste, entièrement investi dans le rapport entre sa propre conservation et la conservation – ou la non-conservation – d’un certain état de sa population. C’est l’Etat qui favorise la vie et envoie à la mort. Foucault est resté, je crois, plus marqué qu’on ne le dit par l’idée marxiste d’appareil. Ce qu’il appelle politique, en théorie, c’est toujours un système de technologies de pouvoir*” (Poirier, N. Entretien avec Jacques Rancière. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm/>. Acesso em 14.mai.2020, nossa tradução).

²⁰⁹ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 41.

²¹⁰ *Idem, idem*.

²¹¹ O que Rancière chama de sensível na comunidade policial é o ordenamento dos corpos que designa a cada um seu nome, tarefa e lugar: “é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. É, por exemplo, uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho

das partes na comunidade, lugar que, pensado em contraponto à lógica da *police*, somente a subjetivação política daria acesso ao vasto movimento que a constituição policial anula. O exemplo trazido pelo autor destaca a aparição de sujeitos que, pelo litígio, desordena a estrutura policial e “arranca-os dessa evidência, colocando a questão da relação entre um *quem* e um *qual* na aparente redundância de uma proposição de existência”²¹² – esse recorte no campo da experiência sensível faz com que cada sujeito, munido de identidade, seja enquadrado em sua parcela²¹³.

Quanto ao recorte do enquadramento dos sem-partes, nota-se operar até sob o regime consensual que institui a democracia pós-queda de regimes totalitários. O discurso que o sustenta defende garantir “num mesmo movimento as formas políticas da justiça e as formas econômicas de produção da riqueza, de composição dos juros e de otimização dos ganhos para todos”²¹⁴. Essa afirmação sintetiza o modo como Rancière definiria o que constitui a democracia ocidental. O que a mantém é a renúncia às formas de poder popular, uma vez que anula a figura do povo constituída desde a Era das Revoluções modernas, seja como sujeito soberano de recorte rousseauiano, seja até sob figura social empírica socialista-marxista²¹⁵. Distante de seu modo de subjetivação política, a democracia torna-se meramente instituição, um emaranhado de regimes parlamentares quando se estabelece como Estado de direito. Logo, o que hoje definimos como democracia é “o nome de uma interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia”²¹⁶.

A constituição da política sob a lógica policial da distribuição dos lugares, mediante a ação dos agentes do dispositivo estatal, pela qual se divide em partes a sociedade e se criam suas redes de identificações, dado o princípio dessa divisão estruturante da comunidade entre política e polícia, Rancière, n’*O desentendimento*, define o *logos* próprio da política, que, desde Aristóteles, é a

um espaço privado não regido pelos modos do ver e dizer próprios do que se chama espaço público, onde o *ter parcela* do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho” (*ibidem*, p. 42).

²¹² *Ibidem*, p. 48.

²¹³ *Ibidem*, p. 52.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 99.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 100.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 102.

determinação do animal lógico-político²¹⁷, para responder a seguinte questão: “O que há de específico a ser pensado sob o nome de política?”²¹⁸. Pensar a política nos obriga a separá-la do conceito tradicional e, primeiro, definir o que é dado por política, separá-la do que atualmente é “polícia”, para, em seguida, apresentar a lógica que diferencia o desentendimento da racionalidade política.

Essa operação conceitual obriga a pensar as consequências da “filosofia política” na prática. Por essa operação, o conceito de desentendimento é o alicerce em que se sustenta a democracia. Para se pensar os limites da democracia que deu margem à aparição da polícia como política, o percurso argumentativo volta à Antiguidade, quando os silenciados passam a não ter lugar na comunidade, uma vez que são detentores da ausência de títulos. Esse, reforçemos, é o momento da constituição da partilha do sensível.

Proponho-me a opor duas noções. A da “polícia”, entendida não apenas no sentido da repressão e do controle social, mas da atividade que organiza a reunião de seres humanos numa comunidade e que ordena a sociedade em termos de funções, lugares e títulos a ocupar. E depois há outro processo, o da igualdade. Consiste na interação de práticas guiadas pelo pressuposto da igualdade de todos e pela preocupação de a verificar: o nome mais apropriado para ela é “emancipação”. Aquilo a que chamamos política é, de facto, o confronto constante destes dois processos, uma luta para dizer qual é a “situação” em si. Assim, durante os movimentos sociais de 1995, o governo declarou que estava a fazer a única coisa possível, face a pessoas “atrasadas” que não conseguiam ver a situação. A política de “pagamentos em atraso” pôs em causa precisamente esta prova supostamente sensível. Aristóteles baseou a política na qualidade do ser falante, capaz de discutir o “justo” e o “injusto”, enquanto o animal só pode expressar dor ou prazer. No entanto, o princípio do “policiamento” sempre consistiu em partilhar a humanidade entre aqueles que “sabem” e aqueles que se diz simplesmente manifestarem descontentamento, fúria, histeria, que mais?²¹⁹

²¹⁷ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 14.

²¹⁸ *Idem, idem.*

²¹⁹ “Je propose en fait d'opposer deux notions. Celle de “police”, entendue pas seulement au sens de la répression, du contrôle social, mais de l'activité qui organise le rassemblement des êtres humains en communauté et qui ordonne la société en termes de fonctions, de places et de titres à occuper. Et puis il y a un autre processus, celui de l'égalité. Il consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui et par le souci de le vérifier: le nom le plus propre à le désigner est celui d'“émancipation”. Ce qu'on appelle la politique est en fait l'affrontement constant de ces deux processus, une lutte pour dire ce qu'est la “situation” même. Ainsi, lors des mouvements sociaux de 1995, le gouvernement déclarait faire la seule chose possible, face à des “arriérés” incapables de voir cette situation. La politique des “arriérés” remettait précisément en cause cette prétendue évidence sensible. Aristote fondait la politique

A condição de existência da polícia emerge quando a prática da boa polícia faz irromper cenas imprevisíveis de práticas políticas. Não basta, porém, para Rancière, a irrupção política em microssituações, uma vez que as formas de resistências têm caráter universalizante. A política é a capacidade pura de universalização de situações que abarcam de movimentos populares até mesmo imigrantes não documentados: “não se trata apenas de federações de forças, mas de constituírem sujeitos políticos com vocação para universalizar o conflito. A política é um conflito, desde que assuma uma função universal”²²⁰. Essas diversas cenas de irrupção surgem depois que a capacidade de tomar consciência se faz presente, no momento em que

*O que mais faltava aos proletários era menos conhecimento dos mecanismos de exploração e dominação do que um pensamento, uma visão de si próprios como seres capazes de viver algo diferente deste destino dos explorados e dos dominados. Foi então que tomei consciência de que o movimento social é, acima de tudo, um movimento intelectual. (...) O fenómeno dos poetas trabalhadores, por exemplo, mostra que toda a história da aculturação militante envolveu tanto uma espécie de ajuda mútua como a transgressão de um mundo que era o do outro. Foi esta lógica que tentei pensar mais globalmente como a própria lógica da política. Quer isto dizer que o que se chama movimento dos trabalhadores não era um movimento de consciência dos interesses históricos de uma classe, mas, acima de tudo, o movimento intelectual daqueles que queriam atravessar as barreiras do mundo negro em que se encontravam para cuidar não apenas dos seus próprios assuntos, mas dos assuntos comuns*²²¹.

sur la qualité de l'être parlant, capable de discuter sur le "juste" et "l'injuste", alors que l'animal ne peut exprimer que douleur ou plaisir. Or, le principe de la "police" a toujours consisté à partager l'humanité entre ceux qui "savent" et ceux dont on dit qu'ils manifestent simplement du mécontentement, de la fureur, de l'hystérie, que sais-je encore?" (Monferran, J. Jacques Rancière: La politique n'est-elle que de la police? L'Humanité, 1999. Disponível em: <https://www.humanite.fr/node/208383>. Acesso em 2.mai.2020, nossa tradução).

²²⁰ “Il ne s'agit pas seulement de fédérer des forces, mais de constituer des sujets politiques qui aient vocation à universaliser le conflit. La politique, c'est le conflit, pour autant que celui-ci prenne une fonction universelle” (idem, nossa tradução).

²²¹ “Ce qui avait le plus manqué aux prolétaires était moins la connaissance des mécanismes de l'exploitation et de la domination qu'une pensée, une vision d'eux-mêmes comme êtres capables de vivre autre chose que ce destin d'exploités et de dominés. C'est alors que j'ai pris conscience que le mouvement social est d'abord un mouvement intellectuel. (...) Le phénomène des poètes ouvriers, par exemple, montre que toute l'histoire de l'acculturation militante passait à la fois par une sorte d'entraide et par la transgression d'un monde qui était celui de l'autre... C'est cette logique que j'ai essayé de penser plus globalement comme logique même de la politique. À savoir que ce que l'on appelé le mouvement ouvrier n'était pas un mouvement de prise de conscience des intérêts historiques propres d'une classe, mais d'abord le mouvement intellectuel de ceux qui voulaient en quelque sorte franchir les barrières du monde obscur où ils se trouvaient pour s'occuper non pas simplement de leurs propres affaires, mais des affaires communes.” (idem, nossa tradução).

Mesmo que o sentido democrático-político se afaste do conceito contemporâneo de democracia institucional, Rancière apresenta não a sua superação pelo conflito, mas seu progresso que, aliado às formas consensuais de governo, delimita ainda mais toda e qualquer possibilidade de aparição do povo na cena da pública. Esse cenário permite ao autor definir como pós-democracia o alicerce para se pensar as formas de poderes democráticas institucionais contemporâneas, cuja forma seria “a prática consensual do apagamento das formas do agir democrático”²²². O que, em síntese,

*é a prática governamental e a legitimação conceitual de uma democracia de depois do demos, de uma democracia que liquidou a aparência, o erro na conta e o litígio do povo, redutível portanto ao jogo único dos dispositivos de Estado e das composições de energias e de interesses sociais. A pós-democracia não é uma democracia que encontrou no jogo das energias sociais a verdade das formas institucionais. É um modo de identificação entre os dispositivos institucionais e a disposição das partes e das parcelas da sociedade apta a fazer desaparecer o sujeito e o agir próprio da democracia. É a prática e o pensamento de uma adequação, sem resto, entre as formas do Estado e o estado das relações sociais*²²³.

Para tanto, o que o regime consensual presume, para a abertura do consenso, é a anulação completa da instância do conflito. Quando abre mão do papel do povo enquanto reconfiguração do sensível, a abertura pelo consenso dá margem para um novo regime que é tão parte do sensível quanto o conflito. Entretanto, sua prática é o real oposto, visto que sua finalidade é “a revogação de aparência do povo”²²⁴ ao substituir o conflito pela discussão e concórdia. Sob esse regime, portanto, “o povo nunca mais é ímpar, incontável ou irrepresentável. Ele está sempre, a um só tempo, totalmente presente e totalmente ausente”²²⁵. O resultado é o Estado de direito enquanto característica fundamental do regime, e, conseqüentemente a supressão total do dano, já que se constitui partindo de “modos de gestão policial das relações entre o Estado e os grupos e interesses sociais”²²⁶. Portanto, sua constituição se deve à completa diluição política, uma vez que “antes de ser a virtude razoável dos indivíduos e dos grupos que se põem de acordo para discutir

²²² Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 104.

²²³ *Idem*, p. 105.

²²⁴ *Ibidem*, p. 106.

²²⁵ *Ibidem*, *idem*.

²²⁶ *Ibidem*, p. 110.

seus problemas e compor seus interesses, (o consenso) é um regime determinado do sensível, um modo particular de visibilidade do *direito* como *arkhé* da comunidade”²²⁷.

2.2.1. O fim da política e a gestão do consenso

O fim da subjetivação política se anuncia com o progresso do discurso democrático consensual, no qual “ordem” é basear-se no “direito” com base em disposições jurídicas, a prevalecer os “modos de gestão policial das relações entre o Estado e os grupos de interesses sociais”²²⁸. Sua forma, sob o ordenamento jurídico, faz pensar as “ideias filosóficas da comunidade e do que a funda”, incluindo, sobretudo, as formas de subjetivação política viabilizadas pelo dano. Essa é uma das matrizes do discurso contemporâneo que identifica “a racionalidade política ao consenso e o consenso ao princípio mesmo da democracia”²²⁹. Sua constituição deve-se à inserção do direito na cena pública, objeto essencial do cenário consensual por constituir-se “da harmonia feliz entre a atividade legislativa do poder público” e o direito dos indivíduos. Diante desse cenário, sua configuração é a própria identidade da comunidade, própria a manifestar-se entre dois polos:

*um, onde ele representa a essência estável do dikaion, pelo qual a comunidade é ela mesma; outro, onde essa essência vem identificar-se aos jogos múltiplos do sympheron, que constituem o dinamismo da sociedade. A extensão do jurídico assume, de fato, nos regimes ocidentais, duas formas principais, para cima e para baixo do poder governamental. Para cima, desenvolve-se a submissão da ação legislativa a um poder jurídico especializado, a sábios/peritos que dizem o que está conforme ao espírito da constituição e à essência da comunidade que ela define.*²³⁰

Parte desse pressuposto a refundamentação da partilha democrática do sensível, que se apoia nos princípios liberais para pensar a constituição do

²²⁷ *Ibidem, idem.*

²²⁸ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 110.

²²⁹ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 10.jun.2020.

²³⁰ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 110.

político²³¹. É pelo ordenamento jurídico que se constituem todas as formas de liberdade individual e social, a tornar impossível pensar formas políticas de manifestação desvinculada do Estado e de suas formas de legitimidade. Tendo isso em vista é que se fundamenta a relação entre direito e comunidade: “a identificação entre democracia e Estado de direito serve para produzir um regime de identidade a si da comunidade, para diluir a política sob um conceito do direito que a identifica ao espírito da comunidade”²³².

Os paradoxos que constituem o cenário consensual como prisioneiro da “legitimação econômica” explicitam-se, para Rancière, quando, com a queda do regime soviético, o Ocidente comemorava o fim do totalitarismo e a vitória democrática: o paradoxal do consenso meramente formal-jurídico atravessa as mesmas nações, que a pouco comemoravam o fim do totalitarismo, embora sigam sendo as mesmas que estão alicerçadas no progresso das forças produtivas. Qual é o resultado dessa relação proposta? O apagamento do princípio de igualdade que movimenta as formas litigiosas que comporiam o cenário de partilha do sensível: “sob o termo *consenso* a democracia é concebida como o regime puro da necessidade econômica. Um certo marxismo tornou-se assim a legitimação última da ‘democracia liberal’”²³³.

Na medida em que todas as formas do direito se tornam parte constitutiva da sociedade, a adaptação, por exemplo, do trabalhador ao mercado de trabalho depende dos movimentos da economia, enquanto distribuição do mercado de trabalho. Assim, o direito do trabalhador que o torna cidadão é dependente da “transformação do direito em ideia do direito, (...) e combatentes por seus direitos, em indivíduos proprietários de um direito idêntico ao exercício de sua responsabilidade de cidadão”²³⁴. O qualificado por Rancière como figura do direito

²³¹ Pois, para Rancière, e isso é manifestado todo o tempo no percurso de *O desentendimento*, é que o problema de transformar o litígio político em jurídico reduz o valor do princípio de igualdade, uma vez que “o juiz constitucional pode então responder com uma lição de direito que nada mais é que o primeiro axioma da ‘filosofia política’, o da diferença das igualdades, o qual, desde Platão, assim se enuncia: o princípio de igualdade é dar coisas semelhantes aos seres semelhantes, e coisas dessemelhantes aos seres dessemelhantes” (*idem*, p. 112).

²³² *Ibidem*, *idem*.

²³³ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 10.jun.2020.

²³⁴ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 113.

é o que anula a figura política, uma vez que o direito, enquanto defensor do Estado, evita sua supressão ao reduzir o litígio e garantir, pela lei, a constituição do poder estatal, pois,

de um lado, o direito vem liberar o Estado da política da qual ele libertou o povo; do outro, ele vem colar-se a toda situação, a todo litígio possível, decompô-lo nos elementos de seu problema, e transformar as partes do litígio em atores sociais, refletindo como a lei de seu agir a identidade da comunidade consigo mesma. (...) O poder do direito se identifica cada vez mais com essa espiral de superlegitimação do Estado científico, na equivalência crescente da produção de relações de direito e da gestão dos equilíbrios mercantis, na recorrência permanente do direito e da realidade cujo termo final é a pura e simples identificação da “forma” democrática com a prática administrativa de submissão à necessidade mercantil²³⁵.

Em síntese, o poder estatal depende das necessidades mundiais ao tornar-se o que Rancière nomeia de administração da necessidade mercantil. Ou melhor, “a identificação absoluta da política com a administração do capital”²³⁶ é o fim da potência do comum ao esfacelar qualquer forma de vínculo comunitário em que se constitui a comunidade. O resultado desse esfacelamento são os conflitos no interior da comunidade, atravessada por um consenso não mais elaborado pelo corpo social, mas somente reduzido a mera administração da crise.

Segundo essa interpretação, as perturbações das democracias e as catástrofes totalitárias resultaram do fato de que os problemas reais da sociedade eram recobertos pelo jogo de sujeitos fictícios e por seus combates de fantasmas. Seres abstratos fantasmáticos – classes, povo, proletário, luta de classes – impediam a identificação dos atores reais e dos problemas objetivos de situação. Hoje teríamos finalmente nos desembaraçado desses fantasmas, desses sujeitos excedentes, e poderíamos identificar exatamente o papel desempenhado pelas diferentes partes do corpo social e os problemas a resolver para assegurar sua coesão e sua prosperidade. (...) Em suma, o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. Ao mesmo tempo, pretende transformar todo litígio político num simples problema colocado à comunidade e aos que a conduzem. Pretende objetivar os problemas, determinar a margem de escolha que comportam, os saberes requeridos e os parceiros que devem ser reunidos para sua solução. Disso supõe-se decorrer a composição dos interesses e das opiniões no sentido da solução mais razoável²³⁷.

²³⁵ *Idem*, p. 114.

²³⁶ *Ibidem*, p. 115.

²³⁷ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 10.jun.2020.

O resultado é, sucintamente, a supressão da política pelo Estado consensual. Ao apresentar-se como Estados “modestos”, sua lógica, nos diz Rancière, é se fantasiar de prerrogativas do direito para estabelecer na sociedade uma adaptação única dos atores sociais em comunidade, para a qual, ante os entraves, a única solução possível é a “mais razoável”, a solução ofertada pelo Estado e pelos estadistas²³⁸. A “modéstia” que os constituem tem seu princípio, e isso é parte do discurso dominante, no momento em que a impotência diante das necessidades parte de algo para além do Estado, cuja ordem encontra-se na representação governamental em escala mundial, que, destituída de materialidade, pode ser representada pela gestão da riqueza mundial, gestão que, ao estabelecer seu ordenamento como consenso, cria o sistema de decisão que parte de cima pra baixo, ou seja, parte de um Estado-gestor no qual qualquer representação dos sem-parte é ausente.

Ademais, quando a dimensão consensual estabelece o Estado de direito e institui, como direito dos indivíduos, os limites conflituais entre um e outro, visando assim determinar os limites do que está dentro e do que está fora, a imagem criada pelo consenso de inclusão de todos os indivíduos é divergente das atribuições do próprio direito. É nesse cenário que “o ‘indivíduo’ se vê ali, pedem-lhe que se veja ali como militante de si mesmo, (...) correndo de contrato em contrato ao mesmo tempo que de fruição em fruição. O que, através dele, se reflete é (...) a identidade das redes da energia da sociedade e dos circuitos da legitimação estatal”²³⁹.

Esse seria o ponto de partida do que Rancière pensa como princípio de exclusão. A definição de “luta contra a exclusão” posta “consensualmente” – ao definir unilateralmente o dentro e o fora como a divisão que organiza o que será a exclusão “idêntica à lei consensual” a interditar a “contagem dos incontados” – é algo paradoxal, já que

o pensamento consensual representa de forma cômoda o que ele chama de exclusão na relação simples de um dentro e de um fora. Mas o que está em jogo sob o nome de exclusão não é o estar-fora. É o modo da divisão segundo o qual um dentro e um fora podem estar juntos. E a

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 116.

*“exclusão” de que se fala hoje é uma forma bem determinada dessa divisão. (...) A “exclusão” hoje invocada é, ao contrário, a própria ausência de barreira representável. É estritamente idêntica à lei consensual. O que é o consenso senão a pressuposição de inclusão de todas as partes e de seus problemas, que proíbe a subjetivação política de uma parcela dos sem-parcela, de uma contagem dos incontados?*²⁴⁰

É a democracia consensual que transforma o meio social em destituído de classes, e, para Rancière, a sua composição qualificada de “sem classe” é a razão da comunidade não mais baseada na formação de “identidade”²⁴¹ e de “vínculo social”. Consequentemente, o objetivo do consenso de fragmentar a comunidade faz com que os vazios de identidade e de vínculo social sejam substituídos por outras formas de vínculos, como as novas formas de “contrato social”, ou do desenrolar de novos espíritos de cidadania, haja vista que “a supressão do dano reivindicada pela sociedade consensual é idêntica à sua absolutização”²⁴².

Um exemplo trazido por Rancière para demarcarmos como o que pensa por política e identidade afasta-se do sentido usual de identitarismo são os corpos de imigrantes, que, ao se constituírem como parte do debate contemporâneo, são vítimas constantes de xenofobia e racismo – uma vez que perderam sua identidade, outrora, em tempos remotos, qualificada de operária na comunidade –, para não mais resistirem enquanto forma política, mas somente existirem no campo dos incontados. Na circunstância em que o consenso anula as possibilidades do dano e enaltece as formas últimas de decisões a respeito dos que estão à margem, eis que se manifesta o triunfo dos partidos políticos e suas formas econômico-

²⁴⁰ *Idem*, p. 117.

²⁴¹ No artigo intitulado *Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política*, o autor, Frederico Viana Machado, trabalha de maneira minuciosa as discrepâncias e as similaridades que há entre a constituição do conceito de subjetividade política para Rancière, assim como a própria noção de identidade. Em companhia de Viana Machado, podemos reforçar aqui que, ao trabalhar o conceito de consenso, Rancière não aposta na via policialesca de identidade como ocultação ou naturalização da divisão das partes, muito menos enquanto formas de hierarquizações nas formas partilhadas do sensível. Para Rancière, sua manifestação, distanciando-se das particularidades do identitarismo, e, apegando-se à política, será, portanto, “um operador que une e desune identidades”, e tem como “horizonte regulador a ideia de igualdade”, fazendo com que a política seja “a igualação dos que, desiguais, devem ser iguais” (Machado, F.V. *Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política*. Rev. psicol. polít. vol.13 no.27 São Paulo ago. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2013000200005. Acesso em 1. Mar.2022).

²⁴² *Ibidem*, p. 118.

institucionais. Consequentemente, é enaltecido o fim das formas “ultrapassadas” do conflito político, e com isso retornam

*as formas mais brutas, mais arcaicas, da guerra étnica, da exclusão, do racismo e da xenofobia. (...) Mas o que corresponde a essa suposta vitória da razão modernista é o retorno de um arcaísmo bem mais radical: o retorno da velha irracionalidade da lei do sangue*²⁴³.

Portanto, sob o atributo de incontados, excluídos da cena pública, Rancière ilustra os imigrantes como operários que perderam sua forma política, sua constituição enquanto subjetivação política, ou seja “o que ele perdeu foi sua identidade com um modo de subjetivação do povo, o operário ou o proletário, objeto de um dano declarado e sujeito que formaliza seu litígio”²⁴⁴.

Com o consenso comemora-se o fim da subjetividade política, comemora-se, por conseguinte, “o fim das formas de visibilidade do espaço coletivo, o fim da visibilidade da distância entre o político e o sociológico, entre uma subjetivação e uma identidade”²⁴⁵. Esse apagamento das formas de subjetivação não permite localizar, entre as partilhas, as formas incontadas da comunidade, de tal forma que “o desaparecimento desses modos políticos de aparência e de subjetivação do litígio tem como consequência o brutal reaparecimento no real de uma alteridade que não se simboliza mais”²⁴⁶.

A hipótese tecida por Rancière apresenta um cenário de irracionalidade concebido pela ideia de razão política consensual que resultaria “no esquecimento do modo de racionalidade próprio à política”²⁴⁷. Podemos afirmar aqui uma relação de dependência entre o consenso e a lei, em que o primeiro depende do segundo e, por conseguinte, para a garantia do controle da multiplicidade dos incontados – sintetizando o percurso desse item nas palavras do autor,

a lei realiza a natureza, ao identificar o que esta lhe designava espontaneamente como sua doença essa multidão que não para nunca

²⁴³ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 10.jun.2020.

²⁴⁴ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 119.

²⁴⁵ *Idem, idem*.

²⁴⁶ *Ibidem, ibidem*.

²⁴⁷ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 10.jun.2020.

de reproduzir-se. Para esta, os mais antigos juristas romanos tinham inventado um nome: proletarii, aqueles que não fazem outra coisa senão reproduzir sua própria multiplicidade e que, por essa mesma razão, não merecem ser contados. A democracia moderna destacou essa palavra para transformá-la num sujeito político: um múltiplo singular pelo que são contados os incontados, (...) a pós-democracia consensual, para fechar a comunidade nela mesma, suprime o nome e remete a figura à sua origem: alguém da democracia, alguém da política²⁴⁸.

2.2.2. A validação do consenso

Pensar a supressão da política pela validação do consenso exige esmiuçar as considerações imprescindíveis da gestão consensual contemporânea que anula a dimensão dissensual. Os problemas apresentados aqui não esgotam o conjunto das teses trabalhadas por Rancière acerca do dissenso. Nosso recorte destaca o consenso enquanto entrave de episódios políticos no percurso traçado pelos sujeitos políticos que insistem em sair da bolha conservadora em que repousa a democracia contemporânea: o problema recortado pela Dissertação é entender como o consenso, enquanto supressão da política, anula as possibilidades de dissenso e delimita a prática política ao exercício incessante do princípio identitário.

De saída, importa distinguir que o consenso, conceito recorrente na teoria rancièreana, não pode ser identificado como o oposto do dissenso, salvo em um sentido. Uma vez que a política depende de exigências particulares da política para existir, segue sendo paradoxal, tal como expomos acima retomando seu texto *O desentendimento*, pensar o dissenso como um meio dependente do consenso. Também vimos o autor, em *O ódio à democracia*, trabalhando a tese do entrave democrático ou do entrave a passagem à democracia que não dependeria da conjuntura consensual, mas de seu contrário, é do embate político entre os sujeitos e a política que a democracia existe enquanto política. O consenso só nesse sentido é o oposto de dissenso.

Apesar do conceito “partilha do sensível” abarcar boa parte do conjunto teórico do autor, sendo, portanto, a composição de um quadro de questões

²⁴⁸ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 121-122.

localizadas dentro do mesmo conceito que evocam ora a arte, ora a política²⁴⁹, na entrevista publicada sob mesmo nome *A partilha do sensível: Política e Filosofia*, Rancière ilustra o que vem a ser a partilha dentro da dimensão consensual. Isto ocorre quando elabora a tese das formas de dominação como uma partilha que configura os sujeitos da comunidade em identidades, sejam elas de raça, classe, sexo, de maneira a inscrevê-las e de nomeá-las como paisagem do cotidiano. Seu pressuposto é que

o perigo, a partir daí, é praticar uma simples operação (...) sobre as formas da dominação: camuflar a realidade da dominação sob a representação de um universo de pequenas diferenças no qual cada identidade é provida de seu reconhecimento, seus direitos próprios; fazer reinar, por meio de uma linguagem eufêmica, uma outra forma de consenso²⁵⁰.

A tese rancièreana do discurso dominante da gestão consensual desmistifica o discurso político contemporâneo assentado sobre a racionalidade do consenso como “princípio mesmo da democracia”. É com base nesse discurso que a legitimidade da democracia como regime da necessidade econômica ganha forma: ao romper com a racionalidade própria à política²⁵¹. Para Rancière, o discurso dominante da gestão consensual é o resultado do fim das formas de política, o apagamento do sujeito do dissenso e a aparição da democracia meramente com suas exigências econômicas, graças à imposição dos meios para se lidar com as diversas situações impostas aos indivíduos em comunidade. Na medida em que só a identificação e superação dos conflitos sociais pela mediação consensual asseguraria a prosperidade social,

²⁴⁹ Em Rancière, o conceito de partilha do sensível, apesar de sua densidade teórica, é a própria “reconfiguração das formas de partilha do mundo sensível que definem a esfera da experiência política”, cuja materialização se desdobra “tanto nos discursos teóricos como nos modos de percepção dos indivíduos comuns, tanto nas formas de percepção como nas instituições, tanto nos programas educativos como nas criações comerciais”. É com Schiller e suas *Cartas sobre a educação estética do homem* que Rancière desdobrará de maneira mais profunda sua tese sobre as formas de experiência da arte e a reconfiguração da comunidade política (cf. Rancière, J. *A comunidade estética*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 12 jun. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/12/a-comunidade-estetica-jacques-ranciere/>. Acesso em 19.ago.2020).

²⁵⁰ Natércia, F. *Entrevista: Jacques Rancière*. Revista Cult, São Paulo, v. 57, n. 4, out. 2005. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000400011. Acesso em 11.ago.2020.

²⁵¹ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 19.ago.2020.

*o consenso é a pressuposição de uma objetivação total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo social. (...) Em suma, o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. Ao mesmo tempo, pretende transformar todo litígio político num simples problema colocado à comunidade e aos que a conduzem. Pretende objetivar os problemas, determinar a margem de escolha que comportam, os saberes requeridos e os parceiros que devem ser reunidos para sua solução*²⁵².

Em detrimento da supressão da política pela gestão consensual e pela adaptação das necessidades por meio da legitimação do direito, resta a submissão ao que “se situa acima dos Estados, representantes locais de um governo mundial que define as regras do jogo que se impõe a cada um”²⁵³. Nesse jogo, nos diz Rancière, quem dá as cartas é o governo da riqueza, “governo inencontrável que determina as margens ínfimas de redistribuição local cuja gestão ótima requer o consenso”²⁵⁴. O problema da supressão da política é o paradoxo em que está alicerçada, uma vez que a impossibilidade de uma completa anulação faz ressurgir, com as formas consensuais, novas formas de aparição do povo, de caráter mais arcaico, a consolidarem-se pelo ódio.

Dessa maneira, “quando se quer substituir a condução política dos litígios pelo tratamento gestionário dos problemas, vê-se reaparecer o conflito sob uma forma mais radical, como impossibilidade de coexistir como puro ódio do outro”²⁵⁵. Das formas de coexistência que resultam no ódio, o princípio identitário surge como resultado de percurso que oscila entre a sabedoria consensual e a guerra étnica, não mais percorrido por sujeitos que reconfiguram a partilha do sensível, mas por sujeitos localizados em agrupamentos de identidade. “Lá onde desaparecem as formas de tratamento do litígio, aparecem em seu lugar as figuras irreconciliáveis da identidade e da alteridade”: onde havia operário, surge a figura do imigrado, identificado pela raça e cor, que segue à margem da partilha por ser classificado como produtor de ruído, não mais como sujeito falante.

A proposta de pensar a supressão da política pela validação do consenso permite acompanhar, com Rancière, a finalidade do discurso dominante: emular a

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ *Ibidem.*

aparição da democracia reduzida a exigências econômicas, aparição assentada no esvaziamento do dissenso. Uma vez que o dissenso é o embate político entre os sujeitos e a polícia, sua anulação faz ressurgir, com as formas consensuais, novas formas de aparição do povo, de caráter mais arcaico, a consolidarem-se pelo ódio. Nos termos de nosso recorte, identificamos os limites impostos à democracia contemporânea quando restrita à dimensão consensual, cujo panorama nos fez ver o que Rancière chama de pós-democracia, a que reduz reduz o litígio a formas constitucionais sob o figurino político liberal que, mediado a todo momento por formas de ordenamento jurídico, anula o conflito a fim de garantir, pela lei, a constituição do poder estatal.

Diante do cenário democrático de mera administração da crise e do esfacelamento de formas de vínculo comunitários, nosso próximo passo é verificar que, ante os desafios impostos à democracia contemporânea, o tratamento conceitual da passagem ao dissenso é o passo seguinte do nosso argumento visando desenhar modos de pensar como superar as dinâmicas da crise, e retomaremos o que antes constatamos como determinação da reconfiguração do sensível pelo ser falante mediante a passagem até a igualdade, passagem que exigirá agora pensar novas formas de desidentificação que promovam formas dissensuais comunidade política.

2.3. A comunidade política: do consenso ao dissenso

Vimos na definição rancièreana de política que não é possível fazer qualquer mediação sem estar atrelado à noção de homem apresentada no livro I da *Política* de Aristóteles. Nos termos dessa leitura, no texto aristotélico temos como máxima que, no vasto campo da natureza, o homem é o único ser dotado de *logos*, a palavra pela qual se evitar o comum a todos os seres (a voz, *phone*), a mera expressão de prazer e sofrimento – entre uma e outra, somente a palavra permite a manifestação do útil e do prejudicial. A separação entre *logos* e *phoné* institui a capacidade de reconfiguração do sensível: o justo e o injusto, pois “quando se está diante de um animal que discursa, sabe-se que é um animal humano, portanto

político”²⁵⁶. O problema, para o autor, não é o reconhecimento imediato do ser falante, e sim a recusa desse ser falante como parte da comunidade.

A Dissertação, ao apresentar os pressupostos da democracia e seu fim pela gestão consensual dos corpos e pela retirada da esfera pública da racionalidade política²⁵⁷, mostrou como, em Rancière, essa racionalidade é, sobretudo, conflito, bem como mostrou o que se passou quando a racionalidade política se abriu ao vasto campo da igualdade e liberdade de mercado, algo de âmbito privado. Passo seguinte, o problema que temos a frente agora é entender como a mediação igualitária dos corpos se encontra na passagem do consenso ao dissenso, e como o autor sustenta seu conceito de igualdade como a determinação da reconfiguração do sensível pelo ser falante, distanciando-se da definição normativa ou hierárquica.

A definição de igualdade tem início, em Rancière, retomando o discurso trazido por Ballanche repondo-nos a querela da fala dos plebeus romanos de Aventino²⁵⁸. Sua especificidade está na pergunta formulada por Rancière: É possível os plebeus falarem? Ou mesmo, o que é essa fala dos plebeus? Em *O dissenso*, Rancière descreve que “os plebeus, em seu relato, exigem um acordo com os patrícios”. A palavra dos plebeus não é reconhecida pelos patrícios, “mas, para comprometer sua palavra, é preciso tê-la”, essa assertiva da palavra é a própria originalidade do discurso, afinal, “os plebeus não falam. (...) Sua pretensa fala não é mais que um som fugaz, uma espécie de mugido que é o signo da necessidade e não a manifestação da inteligência”²⁵⁹. A recusa dos patrícios e a insistência de palavra dos plebeus é o conflito constitutivo do desentendimento. Para Rancière,

²⁵⁶ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 25.jul.2020.

²⁵⁷ Em Rancière, o dissenso é a própria racionalidade política, já que é “uma invenção que faz com que [os sem voz] vejam dois mundos num só: o mundo em que os plebeus falam e aquele em que não falam, o mundo em que aquilo que falam não é nenhum objeto visível e o mundo em que o é”. Portanto, a racionalidade política pode ser definida como “a ação que constrói esses mundos litigiosos, esses mundos paradoxais em que se revelam juntos dois recortes do mundo sensível” (*idem*).

²⁵⁸ Ballanche, P. S. *Formule générale de tous les peuples appliquée à l’histoire du peuple romain*. Revue de Paris, setembro de 1830, p. 94 *apud* Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 37.

²⁵⁹ Rancière, J. *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere/>. Acesso em 25.jul.2020.

eis a saída: “é preciso primeiro que a compreendam. E, para que a compreendam, é preciso que sejam seres falantes iguais a todos os seres falantes”²⁶⁰.

Eis que a desigualdade instituída pelos patrícios só é justificada no momento em que pressupõe a existência da igualdade plebeia. Para o pesquisador Oded Zipory, no artigo intitulado *Fore me, this fellow speaks!*: *Rancièrè and plebian equality*, esse seria o momento inicial de se pensar a igualdade radical como pressuposto político em Rancièrè:

*Qual é o valor desse episódio histórico e conto moral para a política contemporânea? Para Jacques Rancièrè, esse evento não é apenas mais do que uma disputa antiga e irrelevante, mas constitui não menos que o 'início de nossa história' e o ponto em que o autoconhecimento e a igualdade radical começam. Para ele, a secessão dos plebeus significa um momento irreduzível e constitutivo de igualdade*²⁶¹.

Para que a igualdade seja pensada como pressuposto, antes ela precisa ser vista não como um objetivo ofertado pelo Estado ou por qualquer forma de discurso que prometa uma passagem até a igualdade, como o foi a promessa republicana que vimos quando tratamos do caso escolar: o tratamento da noção de igualdade exige retomar a predominância da igualdade das inteligências contida ali nas teses de Joseph Jacotot, pela qual deslegitima toda forma de desigualdade social. Zipory afirma ser a sucessão plebeia o passo fundamental para pensarmos a igualdade das inteligências rancièreana, uma vez que o confronto é a manifestação igualitária dos corpos que deslegitima qualquer forma de desigualdade que criasse uma lacuna, uma margem, um espaço entre o som produzido pela plebe e a voz ordenadora dos patrícios. Pode-se afirmar, com o comentador, que

O que Agripa fez era impensável – ele assumiu que a inteligência da plebe corresponde à sua e, falando com os plebeus que exigiam igualdade, verificou esse pressuposto. (...) Desde o momento em que os patrícios entenderam que precisavam conversar com a plebe, já havia,

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ “*What is the value of this historical episode and moral tale for contemporary politics? For Jacques Rancièrè, not only is this event much more than an irrelevant ancient dispute, but it constitutes no less than ‘the beginning of our history’ and the point where self-knowledge and radical equality start. For him, the Secessio Plebis signifies an irreducible and constitutive moment of equality*”. (Zipory, O. “*Fore me, this fellow speaks!*”: *rancièrè and plebian equality*. *Parrhesia: a journal of critical philosophy*, Melbourne School of Continental Philosophy, ed. 33, p. 177-194, 2020. Disponível em: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia33/parrhesia33_zipory.pdf. Acesso em 25.jul.2020, nossa tradução).

*em certa medida, um estado de igualdade entre eles. Nos próprios termos de Rancière, podemos dizer que Agripa se juntou à plebe ao pressupor e verificar a igualdade*²⁶².

Outro momento em que a conformação conceitual da noção de igualdade em Rancière encontra sua materialidade é quando, valendo-se dos arquivos do sonho operário tal como trabalhados em *A noite dos proletários*, visualiza a abertura que os operários, em 1830, criavam para adentrarem na cultura e ao mesmo tempo promoviam a sua desidentificação com a qualidade de operários. A verificação começa na passagem de um processo de identificação para o reconhecimento de uma desidentificação. Segue-se daí, em Rancière, a chegada a um processo revolucionário: este só começa com a identificação e superação da própria condição.

Não se perca de vista, em *A noite dos proletários*, que Rancière busca o princípio de fundamentação da partilha do sensível, como quando ele afirma ser essa busca não meramente a busca de uma saída, mas o reconhecimento do operário de sua condição e de sua distribuição (partilha)²⁶³. Em entrevista concedida a Lawrence Liang em 2009, o autor reforça,

*Mas quando os trabalhadores tentam escrever versos e se tornar escritores, filósofos, isso significa um deslocamento de sua identidade como trabalhadores. O importante é esse deslocamento ou desidentificação. O que eu estava tentando mostrar era que não havia oposição real. Não quero dizer que todos os trabalhadores que estão tentando escrever versos tenham entrado na revolução ou algo assim, mas era um tipo de movimento geral de pessoas saindo de sua condição*²⁶⁴.

O percurso traçado, que vai da plebe de Aventino até os proletários do séc. XIX, confirma a igualdade das inteligências, não como um fim, mas, sobretudo, como princípio. A igualdade das inteligências aqui proposta afasta-se da teoria

²⁶² “What Agrippa did was unthinkable—he assumed that the plebs’ intelligence matches his own, and by speaking with the plebeians who demanded equality, he verified this presupposition. (...) From the moment the patricians understood they had to talk with the plebs, there was already, to a certain extent, a state of equality between them. In Rancière’s own terms, we can say that Agrippa joined the plebs in presupposing and verifying equality”. (*idem*, nossa tradução).

²⁶³ Liang, L. *Interview with Jacques Rancière*. Kafila, [s. l.], 12 fev. 2009. Disponível em: <https://kafila.online/2009/02/12/interview-with-jacques-ranciere/>. Acesso em 27.jul.2020.

²⁶⁴ “But when workers attempt to write verses and try to become writers, philosophers, it means a displacement from their identity as workers. The important thing is this dis-placement or dis-identification. What I was trying to show was that there was no real opposition. I don’t mean that all workers who are attempting to write verses had entered the revolution or anything, but it was a kind of a general movement of people getting out of their condition” (*idem*, nossa tradução).

progressista, que aceita a desigualdade como caminho para a igualdade educacional: tendo como ponto de partida rancièriano as teorias de Joseph Jacotot, o caminho para a igualdade educacional se abre quando se apresenta algo ao aluno em paridade, por exemplo, quando mestre e aluno estão em paridade. O caso Jacotot, mostra-nos *O mestre ignorante*, traz um mestre que não compreendia o que os alunos holandeses diziam, nem mesmo os próprios alunos o compreendiam, prevalecia ali a distância idiomática, mas pela leitura e respectiva tradução de *Telêmaco*, o texto se tornará a coisa comum que aproximará o mestre e os estudantes. A surpresa de Jacotot foi observar o esplêndido resultado de seus alunos, seguindo-se daí sua conclusão de todos os homens serem capazes de compreender.

O argumento do Rancière em que se baseia nossa exposição até aqui impressiona e faz falar à imaginação política contemporânea, por isso merece citação, ainda que longa:

Podemos localizar isso no debate sobre educação, porque em nossos países, a educação deve ser o caminho para tornar as pessoas iguais, a partir da desigualdade. É ao mesmo tempo a lógica da pedagogia e também a lógica do progresso, e um pensamento progressivo de que, é claro, as pessoas não são iguais, e as pessoas da classe baixa não são iguais, e que precisamente essa derrogação regenera a igualdade e podemos sair dessa condição etc. Esse é o progresso pedagógico normal de seu pensamento. Quando encontrei as obras de Joseph Jacotot, fiquei muito desafiado. É muito difícil categorizá-lo. Ele era um filósofo, um professor? Seu trabalho me levou a repensar a própria ideia de pedagogia e o que significa ensinar. Da mesma forma, na década de 1820, havia muita preocupação sobre como podemos educar as pessoas, lenta e progressivamente: mas esse não era o ponto, a ideia de começar da desigualdade para alcançar a qualidade; é impossível porque, no próprio processo, você recicla incessantemente práticas de desigualdade. Você não deve ir em direção à igualdade, mas deve começar a partir da igualdade. Partir da igualdade não pressupõe que todos no mundo tenham oportunidades iguais de aprender, de expressar suas capacidades. Essa não é a questão. O ponto é que você deve começar com a igualdade mínima que é dada. A lógica pedagógica normal diz que as pessoas são ignorantes, elas não sabem sair da ignorância para aprender, então temos que fazer algum tipo de itinerário para passar da ignorância para o conhecimento, partindo da diferença entre quem sabe e quem não sabe²⁶⁵.

²⁶⁵ “We can locate this in the debate about education because in our countries, education is supposed to be the way to make people equal, starting from inequality. It is at the same time the logic of pedagogy and also the logic of progress, and a progressive thinking that of course people are not equal, and lower class people are not equal, and that precisely this derogation regenerates

Em *A noite dos proletários* o tempo histórico era outro, o que havia no séc. XIX era o começo do processo de uma emancipação intelectual cujos reflexos estendem-se à contemporaneidade. Ainda que as dimensões de organização do trabalho tenham mudado, Rancière defende como possível o esvaziamento da captura dominante pelo consumo, o esvaziamento mesmo do discurso ideológico que captura e subjuga, e busca novas formas de discurso sobre o político.

Ainda que na biopolítica foucaultiana o presente seja composto pela captura incessante do estado de bem estar social pela governamentalidade administrativa da ação de governar, em Rancière a vida subjugada permanece em processo contínuo de transformação, processo que não se reduziria à mera captura da vida, na medida em que, pelo contrário, a vida pode ser pensada e transformada para além do “discurso persistente”, valendo-se de novas formas de discussão e sucessivamente na saída da própria condição.

Mas agora a sua vida é inteiramente dominada, por um lado, pelos ritmos de trabalho e, por outro, por todos os aparelhos de consumo, ou com o poder dos meios de comunicação social etc. Assim, de certo modo, é sempre o mesmo discurso que diz que a vida está inteiramente subjugada com a ideia de que cada mudança é uma nova forma de subjugação. (...) Portanto, o meu argumento é que existe este tipo de discurso persistente de que a vida está inteiramente subjugada ou esgotada, e penso que a ideia de biopolítica tem algo de muito prejudicial. Porque existe esta ideia de que na biopolítica, a vida é inteiramente governada, e mesmo dentro de nós, até o nosso sangue e carne é governado pelo poder²⁶⁶.

equality and we can get out of that condition etc etc. This is the normal pedagogic and progress of your thinking. When I encountered the works of Joseph Jacotot, I was very challenged. It is very difficult to categorise him. Was he a philosopher, a professor? His work led me to rethink the very idea of pedagogy, and what it means to teach. Similarly in the 1820s there was a lot of concern about how we can educate the people, slowly, progressively: but that was not the point, the idea of starting from inequality to reach quality; it's impossible because in the very process, you ceaselessly recycle practices of inequality. You must not go towards equality, but must start from equality. Starting from equality does not presuppose that everyone in the world has equal opportunities to learn, to express their capacities. That's not the point. The point is that you have to start from the minimum equality that is given. The normal pedagogic logic says that people are ignorant, they don't know how to get out of ignorance to learn, so we have to make some kind of an itinerary to move from ignorance to knowledge, starting from the difference between the one who knows and the one who does not know” (ibidem, nossa tradução).

²⁶⁶ *“But now their life is entirely dominated by the rhythms of labour on the one hand and on the other hand by all the apparatuses of consumption, or with the power of the media etc. So in a way it is always the same discourse that says that life is entirely subjugged with the idea that every change is a new form of subjagation. (...) So my point is that there is this kind of lingering discourse that life is entirely subjugged or exhausted, and I think the idea of bio politics has something very harmful about it. Because there's this idea that in bio-politics, life is entirely governed, and even inside us, even our blood and flesh is governed by power” (ibidem, nossa tradução).*

Como a emancipação intelectual não deve ser pensada somente como um processo futuro, de resultado futuro, já que isso pressupõe a própria limitação do tempo, a “arte da emancipação é precisamente sair desta relação entre meios e fins. (...) Mas o que eu penso que está no centro da emancipação é precisamente a ideia de que o tempo é o de todos os dias”²⁶⁷. Como aponta nosso autor, a emancipação não deve ser pensada somente enquanto presente e possibilidades de futuro, e

*isto não significa que tem de ser totalmente engolido no cotidiano, mas que a questão do tempo não deve ser pensada em termos de presente e futuro, tem de estar relacionada com a divisão entre aqui e agora, entre o tempo como uma forma de restrição e o tempo como uma possibilidade de liberdade*²⁶⁸.

Logo, dos plebeus de Aventino e proletários do séc. XIX até os alunos de Joseph Jacotot, a igualdade não é um objetivo, mas um ponto de partida. Se os proletários silenciados da sociedade modernizante se tornam *com voz* e são identificados como tais, é somente por se reconhecerem como iguais mediante sua emancipação intelectual e sua verificação constante.

Feito esse percurso, visando adentrar no que o autor nomeia como verificação da igualdade, agora é preciso entender esse sujeito às voltas com as dinâmicas do processo de desidentificação com o projeto policial, já que, o tempo todo, seus contornos são postos pela tutela da lei. Na medida em que nosso objetivo aqui é compreender as mediações que circundam a emancipação do sujeito, é preciso tratar de modo mais atento as formas de intervenções resultantes do processo de desidentificação, bem como explicitar a reconfiguração de posição dos corpos em comunidade.

²⁶⁷ “The art of emancipation is precisely to get out of this relationship between means and ends. (...) But what I think is at the heart of emancipation is precisely the idea that time is everyday” (*ibidem*).

²⁶⁸ “This does not mean that you have to be entirely swallowed in the everyday, but that the question of time is not to be thought of in terms of present and future, it has to be related to the partition between here and now, between time as a form of constraint and time as a possibility of freedom” (*ibidem*, nossa tradução).

2.3.1. Consenso e dissenso: uma desidentificação com o projeto policial de comunidade

O sentido de igualdade que Rancière identifica como necessidade última para as práticas de legitimação da existência dos sujeitos à margem da comunidade política distancia-se da prática consensual. Tais práticas são firmadas sob a lógica das trocas argumentativas, tecendo garantias com força da lei da igualdade entre os sujeitos. Já o conceito de igualdade em Rancière exige antes a verificação constante dos sujeitos mediados pela partilha dos corpos: sendo o dissenso a ruptura com a gestão policial por meio do dano, logo, marcado por “cenas polêmicas” no interior da comunidade, a precária rota para a efetivação da igualdade busca garantir a inclusão e a participação de todos os sujeitos na cena pública. Outro é o encaminhamento sob a gestão consensual: as possibilidades de efetividade no envolvimento do sujeito na cena pública são anuladas, pois sua prática exigiria o fim do conflito.

Como entender essas “cenas polêmicas”? Rancière menciona Foucault ao sugerir que as cenas polêmicas (espaços que forçam a emergência de uma contradição entre a lógica consensual dos discursos estabelecidos e a ação política inventiva) não precisam e não deveriam descrever somente casos em que as partes em diálogo estejam já aparentemente presentes (nas entrelinhas, um crítica à postura de Habermas apontar a ação comunicativa como agência política). Às vezes, a batalha discursiva da política democrática ocorre antes da “aparência” do sujeito em cena, ou seja, essas cenas polêmicas são produzidas em um nível mais amplo, no nível do discurso que deveria preceder a emergência do sujeito político²⁶⁹.

Na teoria rancièreana, as cenas polêmicas garantem manifestações do visível e do dizível no cenário policial, reconfigurando o ordenamento. Por isso são de fundamental importância, ao garantirem “o *status* de validade dos protagonistas e/ou participantes nessa situação”²⁷⁰, uma vez que se constituem, segundo Rancière, pela “ações de sujeitos que não eram, até então, contados como interlocutores, que irrompem e provocam rupturas na unidade daquilo que é dado

²⁶⁹ Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018, p. 138.

²⁷⁰ *Idem, idem*.

e na evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível”²⁷¹. São essas cenas polêmicas, ou dissensuais, que garantem aos sujeitos a desidentificação com o projeto policial de comunidade, projeto que os coloca sob a tutela da lei e do Estado que institui as formas manifestas de identidades sociais. O processo de desidentificação, portanto, é “próprio” ao “sem-parte”. Eis aqui, conforme os autores de *Diálogos e dissidências*, a particularidade de Rancière:

*O que constitui o espaço político está intimamente ligado a um conflito de enunciação que surge quando, na cena de dissenso, os “sem-parte” não tomam a palavra a partir do lugar que lhes foi atribuído sociologicamente, mas se inscrevem na cena por meio do discurso, da argumentação e dos recursos poéticos da experiência, afastando-se do espaço e do status que lhes foi designado pela ordem policial. (...) Rancière deseja reforçar como a subjetivação une e separa identidades (ou nomes), funções e capacidades na configuração da experiência. Os “sem-parte” desidentificam-se quando desejam mostrar que existem, para além dos nomes e atributos que lhes foram atribuídos pela ordem policial, outros nomes que os identificam como capazes de desenvolver habilidades que vão além daquelas que geralmente lhes são designadas*²⁷².

A desidentificação promove formas dissensuais, por ela manifestam-se cenas de emancipação do sujeito, cenas de transformação social dos sujeitos dotados de racionalidade que “constroem por si mesmos, aqui e agora, um novo corpo e uma nova alma, não direcionados a nenhuma ocupação específica”²⁷³.

A dimensão emancipatória do sujeito político que tem na poética seu princípio será aprofundada à frente. Adiantamos aqui que sua supressão, que cumpre a disposição das ocupações, têm por pressuposto a anulação das capacidades da fala e de agir, bem como o impedimento de qualquer forma de experiência comum que contribua para a proximidade do sujeito com a comunidade. Seria esse um processo de desidentificação que diz muito do que vem a ser a política como processo de irrupção dos sujeitos e reconfiguração de posição dos corpos em comunidade, como quando os sujeitos, sem se reconhecerem como parte da comunidade, dão forma a identidades (instituições, leis e normas consensuais) derivadas do ordenamento policial. Encerremos o capítulo

²⁷¹ Rancière, J. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004, p. 55, *apud ibidem, ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, p. 145-146.

²⁷³ *Ibidem*, p. 147.

sintetizando nas palavras de um comentador, o horizonte de Rancière quando pensa a política como meio para além do poder:

*[A política] não é a arte de liderar comunidades, é uma forma dissensual de ação humana, uma exceção às regras pelas quais os grupos humanos são reunidos e comandados. A democracia não é uma forma de governo nem um estilo de vida social, é o modo de subjetivação pelo qual existem sujeitos políticos. (...) A política não é a luta pelo poder ou seu exercício, assim como não é o objeto do exercício desse poder, da administração da sociedade e da distribuição de bens e poderes entre grupos. Para Rancière, a política define atividade excessiva em comparação com a lógica da administração ou dominação*²⁷⁴.

²⁷⁴ “N’est pas l’art de diriger les communautés, elle est une forme dissensuelle de l’agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s’opèrent le rassemblement et le commandement des groupes humains. La démocratie n’est ni une forme de gouvernement, ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques. (...) La politique n’est pas la lutte pour le pouvoir ou son exercice, pas plus qu’elle n’est l’objet de l’exercice de ce pouvoir, gestion de la société et répartition des biens et des pouvoirs entre groupes. Pour Rancière, la politique définit une activité excédentaire par rapport à la logique de la gestion ou de la domination” (Maissin, G. La philosophie de l’émancipation chez Jacques Rancière. [S. l.], 1 jun. 2004. Disponível em: <https://www.revuepolitique.be/la-philosophie-de-lemancipation-chez-jacques-ranciere/>. Acesso em 26.jun.2020, nossa tradução).

3. A reconfiguração da partilha do sensível: arte e política

3.1 A experiência estética e política dos corpos na comunidade

O conceito de “partilha do sensível” permeia boa parte da teoria de Rancière. Não enquanto conceito que fundamenta toda sua teoria, mas como conceito que é mediação para se pensar tanto a partilha dos corpos na comunidade sensível, quanto a reconfiguração dessa partilha pelos mecanismos de arte e de suas formas de conflito. Rancière investiga os indícios dessa partilha de maneira bastante profunda, sobretudo, em obras como *O desentendimento*, como vimos nos capítulos anteriores, bem como na entrevista intitulada *A partilha do sensível: estética e política*. O conceito, por ser amplo, examina com destreza as particularidades da comunidade política e estética, e, nesse sentido, política e arte estão unidas na constituição do sujeito e na experiência sensível dos corpos na comunidade.

Posta nossa necessidade de trazer a dimensão estética à tona, vejamos o próprio Rancière reconhecer na teoria que a prática estética, assim como as práticas sociais comuns, estão, a um só tempo, ligadas na condição de práticas performáticas na comunidade sensível. Afinal, tanto a arte, quanto a política, juntas, podem reconfigurar o sensível, uma vez que sua intervenção na partilha é sempre dissensual. Segundo Jordi Carmona Hurtado, em *Às origens da partilha do sensível*,

*Rancière tem oposto a afirmação de que a política da arte joga-se, justamente, no intervalo entre o que liga uma prática estética às práticas sociais comuns e o que as separa delas. Afastada tanto da religião de l’art pour l’art quanto da abolição da diferença estética na comunicação, Rancière situa a potência política da arte na estética mesma*²⁷⁵.

Essa é a política da estética que faz da obra de arte parte do mundo sensível comum, enquanto forma e conteúdo, “no modo no qual ela estabelece um recorte de partes diferenciadas no sensível comum (uma paisagem, uma frase escrita, uma percepção da passagem do tempo, uma palavra ou um grito...) e como essas partes são articuladas em um tecido específico”²⁷⁶.

²⁷⁵ Hurtado, J. C. *Às origens da partilha do sensível*. O trágico, o sublime e a melancolia, v.2. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, p. 265-278.

²⁷⁶ *Idem*, p. 265-266.

Para desenvolver o argumento, após perpassar algumas teses da tradição do pensamento filosófico político, Rancière aposta na via da arte para a emancipação, mediante o que é posto como arte atualmente, mas reconhece que tal dimensão corre o risco de desvanecer o caráter emancipatório ante a especificidade pós-moderna, que institui a arte como independente de crítica consistente²⁷⁷, o que, aponta o autor, resultaria em arte vazia de representações, destituída de eficácia estética, reduzida a “eficácia paradoxal: é a eficácia da própria separação, da descontinuidade entre as formas sensíveis da produção artística e as formas sensíveis através das quais os espectadores, os leitores ou os ouvintes se apropriam desta”²⁷⁸, para, constituir-se, como “suspensão de qualquer relação direta entre a produção das formas da arte e a produção de um efeito determinado sobre um público determinado”²⁷⁹. Com essa separação teríamos subtraída da arte qualquer *continuum* que “garanta uma relação de causa e efeito entre a intenção de um artista, um modo de recepção por um público e certa configuração da vida coletiva”²⁸⁰. Para dar conta desse desafio, a proposta ranciérea é compreender como a arte manteria seu caráter formativo, os meios que utilizaria para promover a formação, para assim promover, no interior da comunidade política, a possibilidade de manifestações que estimulem os “sem-voz” a se mobilizarem em nome de mudança, a buscarem um “lugar de fala” outrora usurpado.

É assim que, em *A noite dos proletários*, Rancière, quando visualiza a passagem do tempo roubado dos proletários e seu horizonte ausente de objetivos, narra o que é feito das horas de sono no insalubre ambiente de descanso. Para ele, a história não contada é, portanto, “a história dessas noites subtraídas à sequência normal de trabalho e descanso”²⁸¹. Afinal, o que pensam quando, em seu momento de descanso, o que resta é a suspensão da hierarquia? “Noites de estudo, noites de embriaguez”, nos diz Rancière, mas não só, uma vez que jornadas prolongadas exigem novas formas de elaboração do tempo, ao fazer disso razões para sonhar,

²⁷⁷ Na entrevista intitulada *Jacques Rancière Le tombeau de la fin de l’histoire*, Rancière afirma estar a arte submetida à ausência de crítica quando se encontra à mercê de imposições categoriais, fronteiras e regimes hierárquicos da representação artística. Nesse ínterim, pensar a arte distante das imposições é apostar na arte como um conjunto de relações entre ver, fazer e dizer. (cf. Ciret, Y. (2000) *Entretien: Jacques Rancière Le tombeau de la fin de l’histoire*, jun. 2000. Disponível em: <http://cosmos-yan-ciret.org/le-tombeau-de-la-fin-de-lhistoire/>. Acesso em 3.nov.2021).

²⁷⁸ Rancière, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 57.

²⁷⁹ *Idem*, p. 58.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 57.

²⁸¹ Rancière, J. *A noite dos proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 10.

mesmo discutir, assim como aprender. Portanto, no momento de descanso em que, ao substituir o momento de descanso por atividades corriqueiras como pensar, escrever, ler, cantar, as manifestações decorridas em nome da mudança estimulam a emancipação dos proletários de que fala Rancière, já que exigem deles o reconhecimento de sujeitos enquanto discurso coletivo. Somente às voltas com esse reconhecimento é que a igualdade é seu princípio primeiro. As questões apresentadas por Rancière, nesse sentido, centralizam-se nos desvios feitos para a conquista da identidade operária por meio desse embaralhamento da partilha das identidades, movidas, sobretudo, pela arte.

Ao ter em mãos um objeto de caráter crítico, enquanto instrumento da igualdade que realiza “um processo consciente e um processo inconsciente” no sujeito, o objetivo da crítica testemunha a tomada de consciência de uma realidade propositalmente velada, para, em seguida, resultar em novas formas de olhar para o que está posto. Só então se poderia pensar “as intervenções políticas dos artistas, desde as formas literárias românticas do deciframento da sociedade até os modos contemporâneos da performance e da instalação, passando pela poética simbolista do sonho ou a supressão dadaísta ou construtivista da arte”²⁸².

No contexto dessas intervenções, a emancipação seria um processo que “exige espectadores ativos, que elaborem sua própria tradução para apropriar-se da ‘história’ e fazer dela sua própria história”²⁸³: é pensarmos em um sujeito capaz de olhar uma imagem, um filme ou cenas teatrais. A meta é destacar, no modo como ele se relaciona com o que lhe é apresentado, sua capacidade de narrar e traduzir o que lhe foi apresentado. Para o autor, cada sujeito tem a capacidade de pensar. É essa capacidade que fomenta a igualdade como pressuposto das formas de organização social. Somente a capacidade de olhar o outro como sujeito semelhante a si próprio é que se pode confrontar forças que insistem em promover no interior da comunidade política o lugar de fala de quem tem voz na comunidade, visando a instituição na comunidade do lugar daqueles que não tem voz.

²⁸² Rancière, J. *Da partilha do sensível e das relações que estabelece entre política e estética*. 2015 – <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/10/16/da-partilha-do-sensivel-e-das-relacoes-que-estabelece-entre-politica-e-estetica-jacques-ranciere/>. Acesso em 18.out.2018.

²⁸³ Rancière, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 25.

Em Rancière, a “partilha do sensível” alia-se a uma base da política que ele nomeia de “estética” – distante da “estetização da política” benjaminiana²⁸⁴, bem como da captura do pensamento do povo como objeto de arte no sentido kantiano, tal como o próprio Foucault explicita como “o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir” –, pela qual institui um recorte do que “está em jogo na política como forma de experiência”²⁸⁵.

Na estética da política, ou estética primeira, como ele nomeia, as práticas da estética como “formas de visibilidade das práticas da arte”, no sentido comum do termo, são produzidas para intervir na distribuição geral do que é feito e de suas relações com as imediações do visível. É o caso, por exemplo, da ficção ou da escrita, por se tratarem de atividades públicas, caminho que, para o autor, “embaralha a partilha das identidades, atividades e espaços”, e rompe com a lógica da delimitação dos espaços, por se tratar da circulação de palavras, circulação isenta de qualquer forma de exclusividade social.

Para Rancière, “esse regime estético da política é propriamente a democracia”²⁸⁶, por exercer um regime de igualdade, por compor “a efetuação da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa”²⁸⁷, distante de quaisquer formas de representações hierárquicas, como foi com Flaubert, por exemplo. Sintetizando o percurso desse primeiro momento da terceira parte da Dissertação, leiamos Rancière:

As artes nunca emprestam às manobras de dominação ou de emancipação mais do que lhes podem emprestar, ou seja, muito simplesmente, o que têm em comum com elas: posições e movimentos dos corpos, funções da palavra, repartições do visível e do invisível. E

²⁸⁴ Na entrevista realizada pela Cult, em 2010, intitulada *A política tem sempre uma dimensão estética*, Rancière manifesta bem o que vem a ser essa estetização da política benjaminiana, já que parte do princípio de que é importante ressaltar a distinção entre a estetização da arte benjaminiana e a politização da arte rancièreana, uma vez que, como explicitado, para Rancière, estética e política são maneiras de organizar o sensível. Portanto, mesmo o poder tem sua dinâmica estética, sendo, por toda a história, apresentado exemplos de suas manifestações, como na Grécia antiga, monarquias etc. Para ele, conseqüentemente, “é preciso tomar distância da ideia de um momento totalitário da história marcado especialmente pela estetização política, como se pudéssemos inscrever isso num momento de anti-história das formas estéticas da política e das formas de espetacularização do poder”. Para Benjamin, entretanto, nos diz Rancière, a estetização do poder tem seu momento específico, centralizado no Terceiro Reich (cf. Longman, G. e Viana, D. (2010) *Rancière: ‘A política tem sempre uma dimensão estética’*. Revista Cult, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>. Acesso em 2.fev.2022).

²⁸⁵ Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 16.

²⁸⁶ *Idem*, p. 18.

²⁸⁷ Rancière, J. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 47.

*a autonomia de que podem gozar ou a subversão que podem se atribuir repousam sobre a mesma base*²⁸⁸.

A arte tem por objetivo o embaralhamento da partilha das identidades, atividades e espaços ao trazer um novo horizonte de possibilidades com a circulação de palavras, distanciando-se, cada vez mais, de formas de partilha que decaíam em formas manifestas de hierarquizações sociais. Pensemos, assim, nesse terceiro momento junto de Rancière, que a arte é dissensual quando novas formas de interpretação surgem pelas imagens que são objetos de representação e interpretação da história.

O próximo subcapítulo procura responder qual é o papel da arte na emancipação intelectual do sujeito e sua disposição enquanto reconfiguração do sensível, ao mesmo tempo em que explora conceitos, em um primeiro momento, como o “princípio de igualdade”, que, voltado para a arte, ressignifica o sentido de história para aqueles cuja vida é resultado de uma “equivalência exata entre história e ausência de história”²⁸⁹, para, em um segundo momento, reforçar que as possibilidades de circulação de palavras estão presente também nas formas democráticas da literatura que acentuam a singularidade da existência daqueles que estão fadados ao anonimato. Sempre percorrendo um viés que ora é de formação e emancipação do sujeito enquanto detentor de história, ora o de um sujeito dotado de palavra para ressignificar através da arte a própria história.

3.2 O princípio de igualdade e a poética do conhecimento

A igualdade em Rancière é composta pelo pressuposto de que cada sujeito, independente de sua ocupação, seja capaz de sozinho adentrar na leitura e desenvolver novas formas de interpretação. Tal desenvolvimento se dá porque a forma poética de inscrição dos fatos²⁹⁰ associa-se diretamente com o modo como os objetos são pensáveis – seja por meio de uma pintura, ou mesmo de um documentário –, as cenas históricas produzidas por essas imagens são a própria

²⁸⁸ Rancière, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 26.

²⁸⁹ Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018, p. 36.

²⁹⁰ Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

representação do presente. O que dá a cada objeto²⁹¹ a margem de conhecimento necessária para sua compreensão chama-se poética do conhecimento, e sua finalidade é fazer da arte objeto de representação e interpretação da própria história²⁹². Para tanto, Rancière afirma ser possível pensar a estética por meio da estética da política e por meio da política da estética, uma vez que,

Por um lado, analisei a política em termos “estéticos”, isto é, em termos da configuração do modo sensível comum. E, por outro lado, analisei a “política” da estética a partir das formas de compartilhar o sensível que ela induz, ao pensar no teatro, no coral ou na página como dispositivos que reorganizam as relações da sociedade. visível e dizível, modos de circulação da fala, relações corporais etc. e quem faz política nesse sentido. Esse sempre foi meu problema desde que analisei a relação da experiência perceptiva e linguística dos proletários do século XIX com os poderes do verso e da página escrita e, com isso, com a nomologia filosófica de Platão ou com nomologia poética. Quero dizer por nomologia a análise de uma legalidade e uma divisão simbólica que distribui lugares, dando sua parte e impondo seu tom a cada um. Se nos referirmos a uma conceitualidade marxista, o que tentei é uma reavaliação da “ideologia”²⁹³.

Formar em cada sujeito a potência para elaborar a própria linguagem a partir dos objetos que tem à mão, assim como os operários franceses do séc. XIX que liam e criavam, mediante a escrita, novas formas de narrativa, faz surgir novas formas de adentrar a comunidade sensível – comunidade que, outrora, fonte

²⁹¹ As imagens, quando apresentadas por um cinegrafista ou fotógrafo, objetivam mostrar e registrar. Nos diz Rancière: “Ela diz menos e mais: isso aconteceu, pertence a uma história, é história” (*Idem*, p. 14).

²⁹² Aqui, como Rancière nos mostra, a história “*não é um ordenamento de ações pelo qual houve simplesmente isto e depois aquilo, mas uma configuração que mantém os fatos juntos e permite apresentá-los como um todo. (...) Uma disposição de signos à maneira romântica: um ordenamento de signos com significado variável – signos que falam e se ordenam numa trama significativa; signos que não falam, apenas sinalizam que ali há material para a história*”. Uma vez que, “*entre a imagem do general Orlov e as imagens da epopeia soviética e de seu desastre não existe nenhum elo de causalidade que legitime o que quer que seja*”. Existe apenas história. (*ibidem*, p. 16-17).

²⁹³ “*D’une part j’ai analysé la politique en termes ‘esthétiques’, c’est-à-dire en termes de configuration du mode sensible commun. Et, de l’autre, j’ai analysé la ‘politique’ de l’esthétique à partir des formes de partage du sensible qu’elle induit, en pensant le théâtre, le chœur ou la page comme des dispositifs qui réagencent les rapports du visible et du dicible, les modes de circulation de la parole, les rapports des corps etc. et qui font de la politique en ce sens. Cela a toujours été mon problème depuis que j’ai analysé le rapport de l’expérience perceptiva et langagière des prolétaires du 19ème siècle aux pouvoirs du vers et de la page écrite et, à travers cela, à la nomologie philosophique de Platon ou à la nomologie poétique. J’entends par nomologie le rapport d’une légalité et d’un découpage symbolique qui distribue des places en donnant sa part et en imposant son ton à chacun. Si on se réfère à une conceptualité marxiste, ce que j’ai tenté, c’est une réévaluation de l’ ‘idéologie’.*” (Poirier, N. *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 14.mai.2020, nossa tradução).

inesgotável de conhecimento, pertencia somente aos poucos, àquela pequena parcela selecionada pelo *modus operandi* da hierarquia social.

O princípio da igualdade, quando pensada como instrumento que reorganiza nomes e ocupações na comunidade sensível, tem, para além de tudo, como meio, o uso eficaz da literalidade que é o fazer uso do poder igualitário da linguagem. O desdobrar-se desse processo filia-se a metodologias de igualdade que ocorrem cotidianamente por diversas formas narrativas, e a arte é a mediação para a reconfiguração da partilha ordenada do sensível.

Como é possível, então, pensar a teoria da igualdade tendo como ponto de partida o sistema representativo, movido, sobretudo, por um ordenamento que é policial? Em vista do ordenamento que compõe a comunidade sensível, quais são as condições de irrupção que deflagram a igualdade dos sujeitos em comunidade? No tratamento dessas questões, adentremos na teoria da igualdade, e nos conceitos de polícia e representação que anulariam as possibilidades de qualquer instância igualitária que venha desordenar a partilha ordenadora do sensível.

A igualdade é a própria articulação entre aqueles que não tem nome e sua posição na comunidade, ela não se estipula aqui como a garantia de direitos e deveres dos cidadãos, sua função também não é somente privar cada sujeito, independente de sua classe, da distinção jurídica em que os sujeitos que estão à margem seriam cotidianamente vítimas no cenário de partilha do ordenamento sensível.

Em Rancière, a igualdade que se constitui, sobretudo, da própria história cria formas de pertencimento no sensível comum a todos: “um tempo que iguala todos que lhe pertencem: os que pertencem e os que não pertencem à ordem da memória”²⁹⁴, uma vez que a história pertence àqueles “fazedores de história” que se constituíram enquanto capazes de interpretá-la. Um exemplo de sua manifestação é no momento em que a igualdade, quando o registro se constrói pela arte, não pode ser pautada como “igualdade de condições”, mas como partilha entre o autor da cena e seu objeto. Quando se trata de “fixar pontos de luz nos seres

²⁹⁴ Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018. p. 19.

mergulhados no anonimato”²⁹⁵, e quando “a própria luz é objeto de partilha” (comum de maneira conflituosa²⁹⁶), o resultado é a separação de dois mundos em uma só imagem.

Para tanto, a igualdade presente na arte é a via que (re)institui aqueles que sempre estiveram à margem socialmente, mediante a representação do real na ficção ao exprimirem a dor da terra²⁹⁷ – e modifica “a paisagem da vida coletiva no sentido de restaurar uma forma de vida social”²⁹⁸. Esse é o cenário pelo qual o sujeito torna-se apto a conquistar por si só o espaço não concedido pelo ordenamento sensível, – como quando sabe fazer uso de uma câmera, por exemplo, e apropria-se do acontecimento vivido, com o poder de produzir e interpretar a história²⁹⁹.

Contraopõe-se a esse cenário a polícia, que é responsável pelo ordenamento e pela anulação da igualdade, que determina o silenciamento – e como ela o faz? Não pela destituição dessa maneira do sensível, mas quando seleciona quem é apto e quem não está apto a produzir e pensar a história.

Enquanto representação institucional dos sistemas de governo, a polícia usa as normas do ordenamento e configura as posições dos corpos na comunidade. Mas, quando voltada para a arte, sua dimensão explicativa é também o próprio apagamento:

O olhar sincero da câmera só vê o que lhe mandam ver. Se os Aliados não notaram os campos de concentração, embora bem “visíveis” nas fotos aéreas em que procuravam identificar instalações industriais para bombardear, é também porque a janela do visível cinematográfico é, originalmente, um quadro que exclui. Ou melhor, é o limiar entre o que interessa e o que não interessa ver (Arbeiter Verlassen die Fabrik).

²⁹⁵ Rancière, nesse momento, remete a vários cinegrafistas, entre eles Chris Marker e o filme *Elegia a Alexandre*. Sua importância deve-se ao caráter cinematográfico, o qual “é ‘naturalmente’ da esfera desse significado indeterminado que, na era da história e da estética, em suma, (...) transforma uma vida banal em matéria de arte absoluta”. O cinema, portanto, é o instrumento da igualdade que realiza “um processo consciente e um processo inconsciente” (*idem*, p. 24-25).

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 20-21.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 22.

²⁹⁸ Rancière, J. *Política da Arte*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 30 maio. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/30/politica-da-arte-jacques-ranciere>. Acesso em 8.dez.2020.

²⁹⁹ Rancière faz uso de uma citação de Harun Farocki ao apresentar o “poder histórico dos cineastas amadores de Bucareste” (Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018, p. 31).

(...) É nessa divisão essencial do visível e do invisível, do audível e do inaudível, que se destacam essas sequências históricas³⁰⁰.

Essa divisão que constitui o visível, mas que propaga o invisível, é o próprio ordenamento policial do sensível, como exemplifica Rancière ao reafirmar o que Ballanche descreveu em 1829 acerca do conflito de visibilidade estabelecido entre os plebeus dotados de voz e os patrícios que submetiam ao silenciamento suas vítimas em Aventino. Esse exemplo, como os outros, é o de vidas apropriadas pelo ordenamento policial dos corpos, vidas que, privadas de narrar a própria história, muitas vezes assistem à própria história narrada como fatos distorcidos.

Quando o ordenamento dá voz aos poucos que representam os que estão à margem, o resultado é “a equivalência exata entre história e ausência de história”³⁰¹. O que leva a propor que a divisão policial presente no sensível e ressignificada pela arte mediria até a ignorância de um camponês ante o conhecimento de um cineasta ou de um intelectual, mas a superação dessa ignorância se daria com a interrogação do camponês a respeito do porquê dessa divisão.

O que os olhos da camponesa de Efremov veem é essa estranha democracia do olho e do ouvido mecânico que vão a toda parte, tratam com a igualdade de luz os grandes e os pequenos, dão rosto, voz e palavra aos anônimos, mas nunca respondem às suas perguntas. É o pacto de opressão entre os que sempre perguntam e os que nunca respondem, nunca consideram em sua igualdade os seres falantes aos quais os primeiros “dão” a palavra³⁰².

N’*O desentendimento*, Rancière, ao explicar a gênese da política, volta ao Livro I da *Política* de Aristóteles para destacar “o caráter eminentemente político do animal humano”³⁰³ que alicerça o fundamento da cidade:

o “único dentre todos os animais, o homem possui a palavra. (...) Mas a palavra existe para manifestar o útil e o nocivo, e, por consequência, o justo e o injusto. (...) O homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a cidade”³⁰⁴.

³⁰⁰ *Idem*, p. 33.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 36.

³⁰² Rancière faz referência a Iossif Posternak, que visitou a cidade de Efremov em 1992 (*ibidem*, p. 38).

³⁰³ Rancière, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 15.

³⁰⁴ *Idem, idem*.

O argumento de Rancière sintetiza a natureza política do homem como destinação atestada por um indício: a posse do *logos*, ou seja, da palavra³⁰⁵, posse que torna manifesta o útil e o nocivo, resultando no justo e injusto. Ademais, uma voz que determina a separação de duas maneiras de fazer parte do sensível:

*“a do prazer e do sofrimento, comum a todos os animais dotados de voz; e a do bem e do mal, própria somente aos homens e já presente na percepção do útil e do nocivo. Com isso, funda-se não a exclusividade da politicidade, mas uma politicidade de tipo superior, que se perfaz na família e na cidade”*³⁰⁶.

Por isso,

*escutemos, por exemplo, os mineiros sardos filmados por Daniele Segre (Dinamite). Nas categorias oficiais, eles simbolizam os representantes de uma classe operária arcaica e de um isolamento insular. No entanto, como não ficar impressionado com o domínio que eles têm de sua língua e pela lucidez implacável com que analisam a situação, defendem sua luta e destroem os sofismas oficiais, mas também recuam diante da própria capacidade que demonstram e se condenam a suportar essa falsa necessidade cujas engrenagens eles sabem desmontar?*³⁰⁷

Ocorre que a história também é perpassada pelo desejo de invisibilidade, e, sob a invisibilidade, finda-se a dimensão igualitária. Isto tece um cenário bem distante do cenário político de que trata Rancière. Apesar da igualdade também significar política, e ela encontrar seu alicerce na arte, sua anulação, ou invisibilização, concretiza-se no momento em que o negacionismo se faz presente. O negacionismo tem por princípio a aniquilação completa de traços que compõe a história, e dispõe de dois recursos: “o primeiro é não ver o que de fato, não é mais visível; o segundo é ampliar o contexto do acontecimento até o ponto em que a especificidade desse acontecimento desapareça”³⁰⁸. Diante de ambos os recursos, existe o negacionismo odioso que nega o ocorrido e o negacionismo “honesto”, capaz de reivindicar a posição da ciência, não enquanto capaz de constatar, mas meramente de explicar³⁰⁹.

Para tanto, o ordenamento policial dos corpos constitui não somente o silenciamento dos sujeitos, mas o próprio exercício do negacionismo da história,

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 15-16.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 16.

³⁰⁷ Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018. p. 37.

³⁰⁸ *Idem*, p. 44.

³⁰⁹ *Ibidem*, *idem*.

como quando, por exemplo, tentam aniquilar a narrativa do extermínio judeu alemão ou manifestações análogas ocorrem mundo afora com a intensificação do discurso da elite obscurantista.

Ante o cenário negacionista de silenciamento dos sujeitos e ante o próprio movimento de aniquilação da história, existem as imagens movidas pela arte³¹⁰, imagens que reconstróem, a saber, o que foi o nazismo³¹¹, ou mesmo os conflitos que ainda movem a história entre comunismo e capitalismo, seja pela narrativa,

³¹⁰ Rancière, quando trabalha o sentido dessas imagens movidas pela arte, define os movimentos significativos da história em diversos sentidos. O primeiro sentido é o da história enquanto coletânea do que vem a ser guardado na memória por meio de processos de reflexão e imitação: *“independente do que se diga, não é o acontecimento que está no núcleo dessa história, mas o exemplo. (...) Aqueles que dizem que devemos olhar com atenção para a representação das aberrações do nosso século e refletir sobre as suas causas profundas para evitarmos sua repetição só se esquecem de uma coisa: os tempos da história/memória não são os da história/verdade”*. Seu segundo sentido é como movimento da ação capaz de prender a atenção do espectador, ao definir o quadro reprodutor da imagem, como mediador entre o público e seu objeto: *“Em suma, o próprio quadro é história: disposição de ações, fábula significativa dotada de meios de expressão apropriados. Aristóteles opôs a generalidade da poesia e de suas disposições (necessárias ou verossímeis) de causas e efeitos à contingência da narrativa que diz com precisão que tal acontecimento sucedeu a tal outro. Mas a narrativa dos acontecimentos, desde Políbio e Tito Lívio, também se constituiu como apresentação do necessário e do exemplar. A pintura provou, desde o Renascimento, que era ‘como a poesia’. E a ‘pintura histórica’ é, por excelência, a pintura dotada do poder de condensar na representação de um instante privilegiado o poder de generalidade e exemplo da fábula poética. A história construída na tela pela composição dos elementos e pela disposição das formas afirma sua coincidência exata com a função memorial e exemplar da história”*. Distante disso, existe uma dissociação entre a história e a sua representação, uma vez que se acha a possibilidade de fazer uma composição expressiva recair na grandeza exacerbada da representação. Seu terceiro sentido toma a *“História como potência ontológica, na qual toda ‘história’ – todo exemplo representado e toda ação organizada – é incluída. A história como modo específico do tempo, maneira pela qual o próprio tempo se torna princípio organizador dos acontecimentos e de seu significado. A história como movimento orientado para um resultado (...), as promessas de futuro, mas também as ameaças para quem desconhece o encadeamento das condições e das promessas; como o destino comum que os homens constroem, mas que só constroem na medida em que se lhes escapa, suas promessas se convertem em catástrofes. Entretanto, se essa história desfaz os jogos ordenados da figura exemplar e da composição expressiva (...). É simplesmente porque, por princípio, nenhuma ação ou imagem pode ser adequada ao sentido do seu movimento. A característica dessa história é nunca ter cena e imagem que lhe sejam equivalentes”*. Sua reprodução não constitui mais a representação dos “horrores da guerra”, mas, sobretudo, o sentido da tradicional pintura histórica que se inverte, seu sentido é construído *“na disposição dos corpos (...) quando deixa de fazer história, quando simula a negação de todo dispositivo relacionado a uma potência artística. A história não é mais coletânea dos exemplos. Ela é a potência que subtrai os corpos à virtude da história e do exemplo. É pelo excesso brutal do que aconteceu em relação a qualquer significado que ela se revela. A História (...) afirma-se pela analogia que esses personagens sem consistência compõem dela, como se tivessem nascido do traçado e da matéria pictórica, prontos para serem levados de novo pela potência que os fez nascer do caos da matéria colorida”* (ibidem, passim p.55-59).

³¹¹ A referência aqui, com Jacques Rancière, é o documentário *Shoah*, de Claude Lanzmann (1985).

pela cena, ou por representações diversas³¹² que possam construir um novo imaginário igualitário. Uma vez que,

não se trata, de enfeitar o horror com imagens, mas de mostrar aquilo que, justamente, não tem imagem “natural”, a desumanidade, o processo de uma negação da humanidade. É aí que as imagens podem “ajudar” as palavras, fazer ouvir, no presente, o sentido presente e atemporal do que elas dizem, construir a visibilidade do espaço onde ele é audível³¹³.

Assim, em contraste com a tese de Adorno de que após, Auschwitz, a arte seria impossível, Rancière apresenta a tese de que o contrário é possível: “para mostrar Auschwitz, só a arte é possível, porque ela é sempre o presente de uma ausência, porque é a sua missão mostrar um invisível, por meio da força organizada das palavras e das imagens, (...) porque ela é a única capaz de tornar sensível o inumano”³¹⁴, haja vista o confronto possibilitado entre o testemunho que assumiu posição na barbárie e o ouvinte capaz de escutar ou ver o que foi a barbárie: entre ambos, mantém-se o vínculo de saber “que modos de figuração são possíveis”³¹⁵ para envolver a mímese.

Ante o cenário negacionista, que faz a arte reafirmar todo o tempo a realidade “dada” da história, Rancière ilustra o que seria a ocupação da mímese direta, como quando nos apresenta o cenário da possível representação mimética:

É por isso que Claude Lanzmann, que não representou o espetáculo do horror, fez as testemunhas repetirem os gestos que marcam precisamente o devir inumano do humano: ele pediu que o cabelereiro repetisse a última tosa, ao “judeu de trabalho” que cantasse novamente, num barco parecido com aquele do passado, a canção preferida dos carrascos, ao maquinista que conduzisse uma locomotiva parecida com aquela que desembarcava carregamentos de homens e mulheres destinados a morrer na câmara de gás. (...) Trata-se de reservar ao rigor da arte o poder da representação, que é o poder do mûthos, capaz de inserir o aniquilamento em nosso presente³¹⁶.

Pensar a igualdade sob o mote organizado pelo ordenamento policial dos corpos perpassa essas várias dimensões, que ora são o próprio negacionismo da história, ora são o completo silenciamento dos sujeitos. Porém, quando a

³¹² A própria representação da vida comum cuja manifestação é o próprio exercício da historicidade. (Rancière, J. *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018. p. 57).

³¹³ *Idem*, p. 46.

³¹⁴ *Ibidem, idem*.

³¹⁵ *Ibidem, ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 47.

reconfiguração do sensível é um horizonte e a igualdade se faz presente, testemunhas são capazes de narrar a própria história e de construir pela ficção “um elo entre uma ideia da história e uma potência da arte”³¹⁷. Em virtude disso,

*o tempo da história não é apenas o dos grandes destinos coletivos. É aquele em que qualquer um e qualquer coisa fazem história e são testemunho da história. (...) Hegel já glorificava na pintura de gênero holandesa a maneira como uma cena de hospedaria ou a representação de um interior burguês traziam a marca da história*³¹⁸.

A constituição do tempo da história faz-nos ir, por exemplo, da ficção *Drancy Avenir*, de Arnaud des Pallières (1997), para o *Massacre dos inocentes*, de Bruegel (1564), uma vez que é possível encontrar mediação no cenário da ficção com a pintura e criar novas possibilidades de interpretação. Sendo uma delas, por exemplo, a oportunidade de viver tão negada pelas testemunhas de Drancy³¹⁹. É nesse sentido que Rancière assevera que o exercício da memória contradiz aqueles que afirmam ser o irrepresentável na arte, visto que “o real do nosso século, em seu rigor mais radical, é a ficção que pode comprová-lo”³²⁰.

Tudo somado, para se pensar a igualdade como princípio em Rancière, é também possível fazer uso da literalidade como capacidade de fazer uso igualitário da linguagem. Seu uso, como bem vimos, desdobra-se em formas de igualdade que cotidianamente são dadas em formas narrativas, e que, nomeadas como arte, irrompem como novas formas de interpretação da história, formas que tendem, a um só tempo, a romper com o negacionismo e com a própria justificativa das formas de invisibilidade. Assim, quando novas cenas históricas são produzidas, mediante formas de interpretação diversas daquelas outrora fadados ao anonimato, somente a poética do conhecimento ressignifica o sentido de história.

Nesse sentido, novas interpretações da história desencadeiam também formas de emancipação. A próxima parte da Dissertação examina a arte como formas de experiências específicas e o lugar que ocupa na partilha das condições sociais. Uma vez que, a partir do séc. XIX, já não dispunha mais da ocupação de servir somente a um pequeno número de homens livres e privilegiados, mas às novas condições e contextos que compõem o seu ofício, passa-se a depender

³¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 60.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

³²⁰ *Ibidem*, p. 50.

também, e isso Rancière reforça com acuidade em *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, de uma transformação das formas de experiência sensível, o que permite ao autor formular “um modo de inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência”³²¹. Posto isto, nosso objetivo agora é recuperarmos as teses determinantes da reconfiguração da partilha do sensível, com base no que seja a política da literatura em Rancière, perguntando-se em que medida é possível sua realização e quem são esses sujeitos políticos aptos a não só questioná-la, mas também a concretizá-la.

3.3 Arte e política: A política da literatura

Após tratar da política como dissenso e subjetivação, e da arte como meio que atesta a condição de igualdade dos sujeitos da partilha, nesse capítulo a Dissertação centra-se no conceito de emancipação – para o autor, somente por ela o povo estará apto a pensar uma partilha dos espaços e do tempo –, para, passo seguinte, definir “o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc.”³²².

Na partilha dos espaços – que inclui a educação, em *O mestre ignorante*, e a arte, como em *O espectador emancipado* e o *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna* – desdobram-se contrapontos ao que Rancière apresenta como “elite esclarecida”. Para tanto, é preciso reforçar o papel de tal elite de gerar o dano, marcado por um rebaixamento na formação intelectual das massas ao promover a submissão do povo: por um lado, há a divisão que separa o povo capaz de manter o *logos*, mas sem total direito à voz, e, por outro, os sem *logos*, mas com direito à voz.

Dessa disjunção, que é política como já o explicitamos nos capítulos anteriores, é que o contato com a arte emerge como atividade a abrir espaço para a formação crítica dos sujeitos (posto que ela “é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define, ao mesmo tempo, o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”³²³),

³²¹ Rancière, J. *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 7.

³²² Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 16.

³²³ *Idem*, p. 16.

para, em seguida, tornar-se prática artística, ou seja, “maneiras de fazer”, capazes de intervir na distribuição geral do que está posto, e, conseqüentemente, ocasionar nova distribuição de lugares, novo embaralhamento na partilha das identidades, atividades e espaços³²⁴.

Essa distribuição e essa redistribuição dos espaços e dos tempos, dos lugares e das identidades, da palavra e do ruído, do visível e do invisível formam o que eu chamo de a partilha do sensível. A atividade política reconfigura a partilha do sensível: ela introduz no cenário comum objetos e sujeitos novos; ela torna visível o que estava invisível; ela torna audíveis como seres dotados de palavra aqueles que apenas eram ouvidos como animais ruidosos³²⁵.

A fim de mapear ainda mais essa relação entre política e estética, Rancière define, na obra *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, as formas de inteligibilidade da Arte. Ao verificar os deslocamentos da arte no decorrer da história, ele aponta que, enquanto forma de experiência específica, sua manifestação no Ocidente tem visibilidade no final do séc. XVIII. Antes disso, a arte estava centralizada em um estatuto privilegiado em que poucos a manipulavam (e quando citamos arte, estamos falando de suas diversas formas de manifestação) na partilha das condições sociais. Quando manipulada por formas representativas, a arte tende a se distinguir das performances materiais exercidas por artesões e escravos. O que, conseqüentemente, reduz o seu conteúdo às artes liberais, pertencentes a quem desfrutava de tempo ocioso.

O importante, para Rancière, é identificar as passagens dessa superação da arte enquanto tal, e, para tanto, ela se manifesta devido às condições de emergência a que está submetida, ou seja, a uma transformação “das formas de experiência do sensível, das maneiras de perceber e de se deixar afetar” ao desencadear modos de inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência³²⁶.

Quando pensa a arte e a política nessa relação de confluência, o autor responde a questionamentos levantados na entrevista intitulada *Jacques Rancière Le tombeau de la fin de l'histoire*, propondo que a prática política é um conjunto de manifestações e formas de enunciação na comunidade que estabelecem os liames de uma comunidade de iguais, assim como na arte em que as fronteiras entre

³²⁴ Cf. *ibidem*, p. 17.

³²⁵ Rancière, J. *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 6.out.2020.

³²⁶ Rancière, J. *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 7.

a arte e a não arte, o tempo todo, são retraçadas de maneira a desencadear “múltiplas transgressões em relação aos modos de estetização da vida”³²⁷.

O entrelaçamento entre um e outro, arte e política, encontra-se como confluência também nesse modo de retraçar a arte e a não arte. As fronteiras outrora impostas pela arte no mundo clássico, enquanto representação e modos de fazer, mediante o modo de imitação, da *mimésis*, deslocam-se na modernidade, como quando “o que chamamos de arte não se define mais a partir de práticas específicas, mas pela modalidade dos objetos sensíveis produzidos. Há uma mudança que vai caracterizar o regime estético, um enquadramento diferente, uma prática social deslocada que se encaixa na arte”³²⁸.

Portanto, ao identificar *aisthesis* como a definição mesma de Estética, Rancière reitera que o conceito, por conta das formas de deslocamento das cenas do regime estético da arte³²⁹, não deve ser reduzido a mera recepção da obra de arte, mas é, sobretudo, o tecido de experiência sensível em que são produzidas as artes. Para ele, isso inclui “os locais de *performance* e exposição, as formas de circulação e reprodução”, assim como os modos de percepção e também de interpretação das formas artísticas³³⁰. É assim que, para Rancière, “a Arte existe como um mundo à parte desde o momento em que qualquer coisa pôde integrá-lo”³³¹.

Dado o seu regime de percepção e interpretação, a arte passa a se transformar, quando acolhe imagens, objetos e performances distantes do que outrora definia a ideia de bela arte, o que inclui, por exemplo, figuras vulgares nos quadros de gênero, exaltação de atividades prosaicas no interior de narrativas,

³²⁷ “*Multiplés transgressions par rapport aux modes d’esthétisation de la vie*” (Ciret, Y. *Entretien: Jacques Rancière Le tombeau de la fin de l’histoire*, jun. 2000. Disponível em: <http://cosmos-yan-ciret.org/le-tombeau-de-la-fin-de-lhistoire/>. Acesso em 3.nov.2021, nossa tradução).

³²⁸ “*Ce que l’on appelle art n’est plus défini à partir de pratiques spécifiques, mais à travers la modalité des objets sensibles produits. Il s’effectue un déplacement qui va caractériser le régime esthétique, un cadrage différent, une pratique sociale déplacée qui rentre dans l’art*” (*idem*, nossa tradução).

³²⁹ Por certo, em *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, quando Rancière adentra as cenas do regime estético da arte, não concentra o seu conteúdo nas formas de representação da realidade na literatura, mas às diversas formas de arte, enquanto “maneira como tal emergência artística obriga a modificar os paradigmas da arte”. Já que, em princípio, as cenas apresentam acontecimentos singulares e exploram uma “rede interpretativa que lhe confere significação”, somente nessa rede é que Rancière identifica as maneiras como uma performance ou mesmo objetos são sentidos e pensados como arte.

³³⁰ Rancière, J. *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 7.

³³¹ *Idem*, p. 8.

extravagâncias no ritmo de vida dos pobres, entre outras coisas, a fim de “embaralhar as especificidades que definiam as artes e as fronteiras que as separavam do mundo prosaico”³³².

Nesse ínterim, para explicitar a arte como objeto de emancipação, Rancière a pensa, a literatura, o cinema, o teatro, fotografia ou pintura, não como a manifestação ideológica de artistas. Sua dimensão política “não diz respeito a seus engajamentos pessoais nas lutas políticas ou sociais de seu tempo”. A “política da literatura”, por exemplo, tem por implicação que “a literatura faz política enquanto literatura”³³³. De tal sorte que, se a prática coletiva é política, então a literatura é política por ser a arte da escrita. Uma e outra possuem uma relação por ser a política – não a prática do poder – “a construção de uma esfera de experiência específica na qual certos objetos são postos como comuns e certos sujeitos são vistos como capazes de designar tais objetos e de argumentar sobre os temas que lhe são relativos”³³⁴.

O sujeito é político por ter a capacidade de julgar, a questão agora é: quem são esses sujeitos aptos a julgar³³⁵? Se, em Platão, o limite da política é estabelecido aos artesãos, aqui, a política, no momento em que é conflito, rompe com a impossibilidade de que a prática da política pertença somente aos qualificados.

Já a arte, enquanto literatura, tem por propósito a “identificação da arte de escrever”, não mais pensada como Sartre propôs em *Que é a literatura*, de uma distinta literatura que ora é prosa, ora é poesia, significação e substância, antes, a literatura é o próprio entrelaçamento entre sua função comunicacional e poética da linguagem³³⁶. É a própria especificidade histórica que faz da literatura “um sistema

³³² *Idem*, p. 9.

³³³ *Idem*.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Neste momento, pouco há de equivalência entre a tese de Rancière e Schiller. O que Rancière propõe, quando afirma serem os sujeitos aptos a julgar, é que a capacidade de julgar é uma construção, baseada na emancipação intelectual, fundada, primeiramente, por meio do princípio igualitário das inteligências. Somente assim existe aptidão política, distanciando-se da tradição pertencente a Platão, de uma inteligência limitada aos melhores sujeitos, estabelecendo-se aí uma relação de sujeição.

³³⁶ Sartre crítica o movimento modernista, sobretudo Flaubert, de ser vítima de toda uma geração capturada pela necessidade de “coisificar tudo, petrificar tudo”, uma estratégia que, pra ele, parte da própria burguesia ameaçada pela *práxis* social, pronta para transformar as palavras e todas as formas de ação em nada. Rancière identifica a ingenuidade por parte das acusações do movimento

de relações entre as práticas, as formas de visibilidade dessas práticas e os modos de inteligibilidade” ao suscitar “seu modo de intervenção na decupagem dos objetos que formam um mundo comum, dos sujeitos que o povoam e dos poderes que eles têm para vê-lo, nomeá-lo e sobre ele agir”³³⁷.

Ademais, ter a literatura como “regime histórico de identificação da arte de escrever” faz a literatura percorrer três movimentos: “uma maneira de escrever, que tende a subtrair as significações; uma maneira de ler, que vê um sintoma nesse remanejamento do sentido; e, finalmente, a possibilidade de interpretar de formas opostas a significação política desse sintoma”³³⁸.

Rancière vale-se do caso de Flaubert³³⁹ para explicitar o sentido de política da literatura, como um expoente democrático da literatura, a democracia tratada aqui não como condição social, mas como a própria ruptura simbólica, “a ruptura de uma ordem determinada de relações entre os corpos e as palavras, entre as maneiras de dizer, as maneiras de fazer e as maneiras de ser”³⁴⁰. Distante, por exemplo, da literatura de caráter representativo clássico, que em Corneille tem espaço de manifestação somente para um público exclusivo, “para um público de homens que agem através da palavra”, que faz uso da fala, sobretudo para persuadir. Não distante disso, o esforço do estruturalismo em transformar a literatura em “propriedade específica da linguagem literária” faz da sua absolutização, a dissociação entre a escrita e a linguagem da vida de qualquer um.

realista, visto que o excesso de descrição, no qual o romance realista se insere, nada teria a ver com a exibicionismo da burguesia, mas “marca, pelo contrário, a ruptura da ordem representativa e do que era seu cerne, a hierarquia da ação. E essa ruptura está ligada ao que é o centro das intrigas romanescas do século dezanove: a descoberta de uma capacidade inédita dos homens e das mulheres do povo de obter formas de experiência que lhes eram, até então, recusadas” (cf. Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 19.)

³³⁷ Rancière, J. *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 6.out.2020.

³³⁸ *Idem*.

³³⁹ Aqui podemos enunciar a discussão que Rancière propõe com Sartre. Para Sartre, Flaubert é um dos expoentes de um movimento literário aristocrático que determinava serem os escritores portadores de “grandes almas” e determinantes da “absolutização do estilo”. Rancière, ao contrário, observa, em obras como *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*, que Flaubert é vítima de críticos que julgam ser a democracia uma utopia destrutiva, e que a literatura flaubertiana consegue desfazer as formas hierárquicas da poética, por fazer ruir “toda hierarquia entre temas e personagens, de todo princípio de adequação entre um estilo e um tema ou um personagem”. Seria Flaubert, portanto, o representante da literatura democrática, não por se referir à literatura como elevação ao sublime, “mas à dissolução de toda ordem” (cf. Rancière, J. *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 6.out.2020).

³⁴⁰ *Idem*.

Exemplos literários, Rancière aponta, são uma constante, já que serviu de palco para as narrativas vividas por Emma Bovary, Bouvard e Pécuchet ou Jude o obscuro. Para romper com o que Rancière chama de privilégio da fala, é preciso “uma escrita concebida como máquina de dar voz à vida, uma escrita que é, de uma vez só, mais silenciosa e mais falante que a fala democrática: uma fala escrita sobre o corpo das coisas, tirada dos anseios dos moços e moças da plebe...”³⁴¹, por fazer manifesto “o testemunho de suas histórias”.

Em Flaubert, a literatura se torna arte de escrita de qualquer um, já em Voltaire o público da dramaturgia se compunha de qualquer um. Disto a literatura seguirá, enquanto partilha do sensível, não mais como palavra de ordem representativa, mas como ato de fala, configurações de mundo, ao reconfigurar as capacidades. Assim, para o autor, a democracia da escrita³⁴² “seguirá rumo a essa literatura que não se endereça mais a nenhuma audiência específica, partilhando uma mesma posição na ordem social e sacando desse *éthos* as regras de interpretação e os modos de sensibilidade ordenados”³⁴³. Com isso, podemos dizer que,

*A literatura, por si, faz surgir um outro regime de significação: tal significação não é mais uma relação vontade-a-vontade, ela é uma relação signo-a-signo, uma relação nas coisas silenciosas e sobre o próprio corpo da linguagem. A literatura é a demonstração e o deciframento desses signos que se inscrevem nas coisas. O escritor é o arqueólogo ou o geólogo que faz falar os testemunhos silenciosos da história comum – eis o princípio que põe em ação o romance dito realista. O princípio desta forma na qual a literatura impõe sua nova potência não é de modo algum, como se costuma dizer, uma reprodução dos fatos em sua realidade, mas a demonstração de um novo regime de adequação entre o significado das palavras e a visibilidade das coisas, a aparição do universo da realidade prosaica como um imenso tecido de signos que carregam escrita a história de um período, de uma civilização ou de uma sociedade*³⁴⁴.

Demonstrações e deciframentos que, de Balzac a Victor Hugo, apresentam, conforme o autor, a própria vida ordinária, fósseis de civilizações e a igualdade

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Também denominado de “literariedade”, Rancière aponta ser esse termo não o evocado pelo estruturalismo de “uma linguagem voltada à pureza de sua materialidade significante”, evoca antes a “democracia radical das letras, da qual qualquer um pode se aproveitar”.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *Ibidem*.

civilizacional na relação entre os signos de grandeza da sociedade e de seus próprios dejetos:

de um lado tudo vai parar lá (nos esgotos de Os miseráveis de Vitor Hugo e na loja de antiguidades de A pele de Onagro de Balzac) numa indiferença igualitária, mas também toda uma sociedade pode ser lida em sua verdade através dos fosses que ela incessantemente deposita em seus submundos³⁴⁵.

Portanto, para pensarmos a relação da arte com a sua dimensão emancipatória, a viabilidade de decifrar e interpretar o mundo parte, sobretudo, dessas novas maneiras de criar novas formas de visibilidade, de maneira a não limitar a escrita aos floreios da indústria literária, como foi apresentada ao personagem, em *As ilusões perdidas* de Balzac, Lucien de Rubempré: de seu esgarçamento submetido aos novos formatos da modernidade, Balzac apresenta a dimensão democrática do romance em detrimento de uma sociedade de consumo. A nova literatura pós-séc.

XIX

marca o colapso do sistema das referências que fazia o acordo da representação com as hierarquias sociais. Ela cumpre a lógica democrática da escrita sem mestre nem destinação, a grande lei da igualdade de todos os temas e da disponibilidade de todas as expressões que marca a cumplicidade do estilo absolutizado com a capacidade de qualquer um de se valer de quaisquer palavras frases ou histórias. De outro lado, porém, ela opõe à democracia da escrita uma poética nova, que inventa outras regras de adequação entre a significação das palavras e a visibilidade das coisas³⁴⁶.

Para Rancière, a análise de realidades prosaicas é também testemunho da verdade oculta da sociedade, o que faz da literatura o regime de expressão da igualdade³⁴⁷, enquanto arranjo do corpo coletivo de transformação. Em *O fio*

³⁴⁵ *Ibidem.*

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ Para o autor, existe uma tensão entre as três formas de igualdade que compõem a literatura: “Há inicialmente a igualdade dos temas e a disponibilidade de toda palavra ou de toda frase para construir o tecido de qualquer vida. Esta disponibilidade sela a solidariedade entre os romancistas da comédia humana ou dos costumes provincianos (moeurs de province) e seus personagens; ela define a capacidade para qualquer um de seus leitores ou leitoras de retomar o bem que eles roubaram de seus semelhantes. Há, em seguida, a democracia das coisas silenciosas que falam melhor que todo príncipe de tragédia, mas também melhor que todo orador do povo. E há por fim aquela democracia molecular dos estados de coisas sem razão, que refuta o estardalhaço dos oradores de clube e a grande falastrice hermenêutica da decodificação dos signos escritos sobre as coisas. Três ‘democracias’, se se quiser: três maneiras pelas quais a literatura assemelha seu regime de expressão a um modo de configuração de um senso comum; três maneiras pela qual ela trabalha na elaboração da paisagem do visível, nos modos de decodificação dessa paisagem e do diagnóstico sobre o que indivíduos e coletividades fazem e

perdido: Ensaios sobre a ficção moderna, assim como em *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, o autor examina a ficção como uma “estrutura de racionalidade: um modo de apresentação que torna as coisas, as situações ou os acontecimentos perceptíveis e inteligíveis”³⁴⁸, de modo que possamos construir um sentido de realidade. Pelo encadeamento de acontecimentos é que a ação política, “que dá nome aos sujeitos, identifica as situações, liga os acontecimentos e deduz, a partir disso, possíveis e impossíveis”³⁴⁹, faz uso das ficções, do cinema etc. Em virtude disso, na série de ensaios que compõe *O fio perdido*, Rancière enuncia ser possível, mediante o conceito de reificação lukácsiano, dar forma à interpretação política dos romances, “uma causa única, a forma mercadoria na qual se dissimula o trabalho humano”³⁵⁰, pela interpretação das sociedades modernas, uma vez que, inserida na cotidiano sistêmico do capitalismo, a realidade social do indivíduo é fragmentada³⁵¹, resultando na perda da subjetividade.

Portanto, a literatura, mediada pela especificidade histórica, desencadeia nos sujeitos novas formas de relações com o mundo ao proporcionar novas formas de intervenção em práticas cotidianas – que, quando outrora cerceadas pelos limites dos modos de ordenamento, visavam aos sujeitos formas de intervenção limitadas. Somente quando reconhecidos como sujeitos da história é que novas formas de subjetividade são desencadeadas para a reconfiguração da partilha do sensível.

Com base na interpretação lukácsiana do fetichismo marxista da mercadoria, como “a grande ficção que dá a todas as outras seu fundamento”³⁵², Rancière pensa a política como devir-coisa³⁵³ das relações humanas. Não mais sob o alicerce hierárquico da literatura de Corneille, mas pela forma ficcional que

podem nela fazer; mas também três políticas em tensão umas com as outras, e em tensão com as lógicas segundo as quais os coletivos políticos constroem os objetos de sua manifestação e as formas de sua enunciação subjetiva” (Rancière, J. *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 6.out.2020).

³⁴⁸ Rancière, J. *O fio perdido: Ensaios sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 11.

³⁴⁹ *Idem*, p. 12.

³⁵⁰ *Ibidem*, *idem*.

³⁵¹ Cf. Lukács, G. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁵² Rancière, J. *O fio perdido: Ensaios sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 13.

³⁵³ *Idem*, *idem*.

perpassa os âmbitos da alienação, reificação, espetáculo e desvela a importância política para se pensar a destituição do modelo hierárquico, ao submeter as partes ao todo e ao dividir a humanidade entre a elite dos seres ativos e a multidão de seres passivos³⁵⁴. Para o autor, sua posição é a de uma política da ficção, ou mesmo da literatura que se afirma não ao lado do que representa, mas do que realiza, o que inclui: situações construídas, populações convocadas, relações que ora incluem, ora excluem, fronteiras outrora traçadas ou apagadas entre a percepção e a ação, relações estabelecidas ou suspensas em significações e cadeias de causalidade³⁵⁵.

Quando, em *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, Rancière pensa a contra-história da modernidade artística, ele pensa a arte enquanto ruptura, “quando se prestam a condensar os traços dos regimes de percepção e pensamento que lhes são preexistentes e que se formaram alhures”³⁵⁶, sempre adentrando as genealogias das formas de percepção que conferem importância aos acontecimentos artísticos, uma vez que o objetivo para se pensar as formas de deslocamento da arte, é, para o autor, identificar a arte enquanto tema novo, “o povo, e um lugar novo, a História”³⁵⁷. Por essa razão é que Rancière faz pensar práticas na literatura que são identificadas por ele como cadeia de acontecimentos, responsável, sobretudo, por elaborar a história em ação. Em vista disso, o próximo item da Dissertação volta-se para a identificação democrática da aparição do sujeito na literatura e sua ruptura com o ordenamento partilhado, em uma dialética que ora é de apropriação, ora de ruptura da capacidade inédita das vidas anônimas.

3.3.1 O surgimento do sujeito: As formas democráticas da literatura

Por meio de uma cadeia de acontecimentos³⁵⁸, a democracia segue um duplo caminho que nem sempre partilha do mesmo teor de dissenso e irrupção popular.

³⁵⁴ *Ibidem, ibidem.*

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 13-14.

³⁵⁶ Rancière, J. *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 11.

³⁵⁷ *Idem.*

³⁵⁸ Esse meio, que Rancière chama de “incidentes sensíveis” ou cadeia de acontecimentos, é capaz de transformar o palco da história em ação. É pelo composto de acontecimentos que a estrutura

Apesar de seu desenrolar nas formas manifestas da literatura, nem sempre os escritores apresentam seus personagens como sujeitos do dissenso, mas inúmeras vezes como personagens cotidianos entrelaçados pelas agruras do sistema³⁵⁹.

A fim de reforçar esta tese, em *As margens da ficção*, Rancière busca identificar as transformações da racionalidade ficcional no decorrer da idade moderna. Uma racionalidade não mais centralizada na racionalidade ficcional clássica, no princípio aristotélico de causa e efeito, em que, no momento da ação, erros cometidos pelos sujeitos da ação produzem efeitos imprevistos, tese que, para o autor, concerne apenas a quem age e espera resultados da ação realizada. Comum é esperar que a racionalidade ficcional clássica abarcasse uma maioria, mas fato é que, ao abarcá-la em seu conteúdo, a racionalidade ficcional admitia que “o número desses sujeitos é restrito, pois, propriamente falando, a maioria dos humanos não age – fabrica objetos ou filhos, executa ordens ou presta serviços e recomeça no dia seguinte aquilo que fez na véspera”³⁶⁰, ou seja, os sujeitos estão restritos a própria partilha do sensível. Por isso, para Rancière, essa é uma condição que impossibilita qualquer possibilidade de expectativa, de erros, ao restringir toda e qualquer forma de expectativas e possibilidades a uma pequena parcela humana.

narrativa se move, afinal: “O que merece ser contado não pode ser mais a ação de pessoas em busca do poder, da riqueza ou da glória, mas esses momentos singulares e imprevisíveis em que o brilho de uma quimera encontrando o incontrolável de uma situação perfura a rotina da existência” (Rancière, J. *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 55).

³⁵⁹ Rancière ressalta, em *O fio perdido*, que a democracia ficcional não acompanha a democracia política, na medida em que “a igualdade própria à nova ficção pertence a essa redistribuição das formas da experiência sensível (...) no entanto, ela não exprime as aspirações políticas da democracia ou as da emancipação social”. Sob esse ponto de vista, há uma contradição muito maior no séc. XIX quando pensamos em uma possível ação estratégica para fazer surgir a multiplicidade de rebeliões capazes de atacar ou de enfraquecer a hierarquia tradicional das formas de vida, isso partindo dos conspiradores balzaquianos, aos generais tolstoianos ou mesmo de Raskolnikov de Dostoievski, uma vez que “o romance desse século não parou de declarar a falência da ação estratégica exatamente onde ele nos mostrava heróis metodicamente engajados na conquista da sociedade”. Essa tensão que move o argumento de Rancière, entre igualdade sensível, ação estratégica e ciência da sociedade, pertence, sobretudo, à história dos movimentos modernos de emancipação, isto inclui a literatura como parte de transformações, cuja forma dá forma ao movimento de afirmação da capacidade dos anônimos e rompe com qualquer atribuição meramente identitária. Portanto, “rompem com o universo da vida invisível e repetitiva para colocar em ação capacidades e viver formas de vida que não correspondem a sua identidade. Essas operações de desidentificação que desfazem as relações ‘normais’ entre identidades e capacidades tornam possível a revolução literária, que destrói as identidades e as hierarquias da ordem representativa”. (*ibidem*, *passim* p. 31-33).

³⁶⁰ Rancière, J. *As margens da ficção*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 9.

A fim de superar a restrição imposta à parcela humana não abrangida pela racionalidade ficcional clássica, adentremos com o autor na política da literatura não mais apenas como meio de emancipação, mas na identificação democrática de aparição do sujeito na literatura, enquanto capacidade de ver beleza nos detalhes mais insignificantes no cotidiano.

Para tanto, as formas democráticas da literatura acentuam a singularidade da existência, de maneira que os “arranca do lugar que lhes era indicado na ordem consensual e os coloca de volta em um nível de humanidade compartilhada”³⁶¹. Nesse movimento, para o autor, a dialética presente na ficção moderna nos apresenta, de um lado, a apropriação da capacidade das vidas anônimas, do outro a ruptura da lógica consensual que mantém esses corpos anônimos em seu devido lugar – nas palavras de Rancière,

*A dialética da ficção moderna (...) se apropriou da capacidade inédita das vidas anônimas para forjar seu próprio poder, o poder impessoal da escrita. Mas ela também forjou, ao mesmo tempo, um poder de ruptura, (...) das situações e dos encadeamentos consensuais que reproduzem, em uma roupagem moderna, a velha distribuição hierárquica das formas de vida. Essa dialética talvez seja interminável.*³⁶²

É essa distribuição, ou partilha, dos saberes de quem tem aptidão para tanto, e das ignorâncias de quem está fadado ao anonimato, que é desestabilizada com a idade moderna. E, ainda em *As margens da ficção*, é nisto que devemos nos deter ao pensarmos, com Rancière, os abalos causados pela passagem à idade moderna, quando esta desmonta os pilares da ficção clássica: “O processo essencial que funda ao mesmo tempo a literatura e a ciência social modernas é a abolição da divisão que opunha a racionalidade ficcional das intrigas à sucessão empírica dos fatos”³⁶³.

Importante ressaltar que, em se tratando da literatura, esse processo fundante tende a “democratizar a razão ficcional aristotélica para incluir toda atividade humana no mundo do saber racional, ela destruiu os seus princípios para abolir os limites que circunscreviam um real próprio à ficção”³⁶⁴. Sua importância,

³⁶¹ Rancière, J. *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 77.

³⁶² *Ibidem, idem*.

³⁶³ Rancière, J. *As margens da ficção*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 10.

³⁶⁴ *Idem*, p. 11.

então, foi desvelar-se enquanto “potência de história presente no cenário e nas formas de vida cotidiana”³⁶⁵.

Rancière indica que o desvelamento literário da passagem da ficção moderna se encontra em Auerbach, mais precisamente, em seu livro *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, próximo da definição mesma do que vem a ser essa passagem da história do realismo romanesco. Para ele, há, nessa passagem, a conjunção de dois processos: “aquele que integra todo e qualquer acontecimento na totalidade de um processo social; e aquele que faz de todo e qualquer indivíduo, por mais humilde que seja, um tema de ficção “séria”, uma personagem capaz dos sentimentos mais intensos e mais complexos”³⁶⁶.

Com isso, para Rancière, a cadeia de acontecimentos é “a descoberta de uma capacidade inédita dos homens e das mulheres do povo de obter formas de experiência que lhes eram, até então, recusadas”³⁶⁷. Para ele, críticos como Roland Barthes e Sartre nada acrescentam à aparição de objetos cotidianos do povo, marcam, “pelo contrário, a ruptura da ordem representativa e do que era seu cerne, a hierarquia da ação”³⁶⁸, uma vez que as formas narrativas assinalam uma ineficiência da funcionalidade do objeto, ou mesmo apresentam-se meramente como necessidade de “coisificar tudo, petrificar tudo”³⁶⁹. Uma estratégia, que, no caso de Sartre, parte da própria burguesia ameaçada pela *práxis* social, pronta para transformar as palavras e todas as formas de ação em nada. Já Armand de Pontmartin, ao fazer sua análise de *Madame Bovary*, define-a como um composto de detalhes igualmente importantes, assim como igualmente insignificante. Para ele, é a própria democracia na literatura³⁷⁰ que torna capaz esse “privilegio dado à visão material e é, ao mesmo tempo, a igualdade de todos os seres, de todas as

³⁶⁵ *Idem*.

³⁶⁶ *Idem*, p. 11-12.

³⁶⁷ Rancière, J. *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 19.

³⁶⁸ *Ibidem, idem*.

³⁶⁹ Para Rancière, tanto Barthes, em *O efeito de real*, quanto Sartre, em *Que é a literatura?*, adentram na literatura com o objetivo de “banir os detalhes supérfluos” que em nada acrescentam à literatura, deslegitimando a cadeia de acontecimentos causais que dão forma a ficção realista: “Essa é a lógica ao mesmo tempo simples e paradoxal do efeito de real. A utilidade do detalhe inútil, quer dizer: eu sou real. O real não precisa ter uma razão para estar ali. Pelo contrário, ele prova sua realidade pelo próprio fato de não servir para nada, logo ninguém precisou de uma razão para inventá-lo. (*ibidem*, p. 17).

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 22.

coisas e de todas as situações oferecidas à visão”³⁷¹ – ao detectar um caráter insignificante, o crítico partiria do princípio de que vidas insignificantes estão atravancando o relato, contrário aos romances aristocráticos que transferiam as vidas insignificantes para personagens secundários, momento em que a plebe somente era enxergada pela janela de palácios. Diferente de *Madame Bovary*, em que “todos os personagens são iguais (...) naturalmente as coisas ao seu redor se tornam tão importantes quanto eles próprios”³⁷². Desse modo, o que em Pontmartin é índice de “vidas insignificantes” torna-se em Rancière sinal de personagens com igual importância.

Em Rancière, ademais, existe uma “base social do relato” pela qual se manifesta uma divisão entre as figuras da elite e as figuras do povo, embaralhando o lugar do povo que ficava apenas em segundo plano, no papel de gênero inferior. A nova ficção rompe com esses padrões ficcionais, e o problema passa a se tornar, justamente, essas novas paixões que embaralham essa divisão que separa a elite e seus sentimentos refinados e o povo com a suas almas de ferro, cujo destino são as atividades prosaicas³⁷³. Quando o barômetro, em *Um coração simples*, de Flaubert, é discutido, percebemos o seu sentido, que nada tem a ver com atestar o “real”, como levanta Barthes, antes, trata-se de apresentar o tipo de vida vivida pela personagem, cuja existência, aponta o autor, faz desse instrumento prosaico todo o resumo de um mundo sensível³⁷⁴. Logo, *Um coração simples* é parte de uma revolução porque faz surgir, de uma vida fadada a seguir o ritmo incessante dos dias, uma nova cadeia de acontecimentos sensíveis, em que a novidade é “a capacidade de transformar a rotina da existência cotidiana em um abismo da paixão, seja ela dirigida a um rapaz ou a um papagaio empalhado”³⁷⁵.

Podemos agora afirmar ser esse o real sentido de democracia literária apresentada por Rancière: a capacidade de proporcionar a qualquer um o poder de sentir, e de desfazer, nas palavras do autor,

esse real que não é mais um campo de operação para os heróis aristocráticos das grandes ações ou dos sentimentos refinados, mas o

³⁷¹ *Ibidem, idem.*

³⁷² *Ibidem, p. 23.*

³⁷³ *Ibidem, p. 24.*

³⁷⁴ *Ibidem, p. 25.*

³⁷⁵ *Ibidem, p. 26.*

*entrelaçamento de uma multiplicidade de experiências individuais, o tecido vivido de um mundo no qual não é mais possível distinguir as grandes almas que pensam, sentem, sonham e agem, e os indivíduos presos na repetição da vida nua*³⁷⁶.

Enquanto, para Sartre, Flaubert é expoente de um movimento literário aristocrático, antidemocrático, para Rancière, ao contrário, é a via para reconstruir novas formas de experiência cotidiana, quando prova ser possível a existência no real de novas formas de transgressão que transformam a ficção “em seu duplo aspecto de organização dos acontecimentos e de relação entre os mundos” – por mais que os críticos não encontrem a finalidade da sucessão de ações apresentados pelos romancistas, como ocorrido também com as narrativas de Virginia Woolf, Zola, Faulkner, ou mesmo, por mais que os críticos acusem essa sucessão de imagens como reificação capitalista.

Ao fazer uso das formas de ruptura entre a racionalidade ficcional clássica e a ficção moderna, assim como ao exemplificar essas rupturas nas narrativas ficcionais aristocráticas e democráticas, Rancière indica que as formas da racionalidade ficcional clássica não se ocupam e nem racionalizam a massa dos seres, o universo repetitivo das coisas “sucedem uns após os outros sem criar expectativas nem suscitar erros”, conseqüentemente, “sem jamais conhecer, portanto, essas reviravoltas da fortuna que conferem ao universo das ações ficcionais sua racionalidade”³⁷⁷, destinando as aparições corriqueiras às comédias, ao tecer os acontecimentos das pessoas sem importância no âmbito da diversão, em detrimento do conhecimento. Quando essa cisão da racionalidade ficcional rompe com a articulação entre temporalidade e causalidade da ficção aristotélica³⁷⁸, rompe também com o discurso dominante de que as formas ficcionais tendem a decair na deformação da realidade.

À vista disso, a busca e os resultados da ficção moderna esboçam, desta forma, a seguinte linha:

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 27.

³⁷⁷ Rancière, J. *As margens da ficção*. São Paulo: Editora 34, 2021, p. 9.

³⁷⁸ *Idem*, p. 12.

1) buscar “as transformações das formas de constituição dos temas, de identificação dos acontecimentos e de construção de mundos comuns”³⁷⁹, para assim

2) traçar às margens da ficção ao acolher sujeitos e acontecimentos insignificantes da existência, esquecidos nas beiradas do tempo, como quando assistimos com Flaubert “a nova música da indistinção entre o ordinário e o extraordinário que coloca em uma mesma tonalidade a vida das criadas do interior e a das grandes mulheres da capital, a música que exprime a capacidade de qualquer um de sentir qualquer forma de experiência sensível”³⁸⁰.

³⁷⁹ *Idem*, p. 13.

³⁸⁰ Rancière, J. *O fio perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 28-29.

4. Considerações Finais

O objetivo da Dissertação foi apresentar teses relevantes desenvolvidas por Jacques Rancière em diferentes registros textuais do filósofo, entre livros, artigos e entrevistas. Percorremos conceitos fundamentais da teoria do autor, tendo por meta explicitar as diferentes dimensões aportadas pelo conceito de “partilha do sensível”, suas limitações e formas, assim como o seu avanço mediante laços entre arte e política. Para tanto, perpassou-se tanto a dimensão teórico política do autor, quanto sua visão estética. Para ele, arte e política progridem juntas, dado que são dissensuais, na busca de novas formas de reconfiguração da comunidade sensível e do sujeito emancipado. Com isso, conceitos como “princípio de igualdade”, “conflito”, “emancipação” e “consenso” também foram fundamentais na composição da Dissertação, posto que formariam um alicerce da teoria rancièrea. Podemos afirmar que, diante dos desafios da esquerda contemporânea, Rancière manifesta, sem qualquer temor da polêmica que cause muitas vezes, que a igualdade das vozes, o reconhecimento de uma equivalência de lugares, é o princípio motor da própria emancipação. Afinal, somente o princípio da igualdade, posto já desde Joseph Jacotot tal como Rancière o retoma em *O mestre ignorante*, supera a dinâmica de partilha do sensível.

Vimos no decorrer da Dissertação que, para Rancière, um dano, um conflito no interior da democracia, desde a *pólis* grega, é responsável pela separação entre, por um lado, o povo capaz de manter um *logos*, mas sem total direito à voz, e, por outro lado, os “com-voz”, que instituem na comunidade política quem tem direito a voz e quem não o tem.

Como definir as causas do dano e do conflito político no interior da sociedade democrática? Na resposta a essa pergunta, a pesquisa explicitou a política como parte do conflito posto pelos que estão ali “com *logos*, mas sem voz” visando instituir sua comunidade política a partir do dano, vale dizer, do enfrentamento contra os “sem *logos*, mas com voz”.

Para tratar desse conflito, apresentamos como Rancière introduz a lógica da polícia, a instância que, no interior da sociedade democrática, vai definir os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer dentro da comunidade³⁸¹. Nesses termos, a tarefa foi entender, como base do conflito, a política como enfrentamento

³⁸¹ Rancière, J. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 43.

– enquanto capacidades de um ser falante, dotado de voz – em contraposição à polícia, *i.e.*, à dimensão da política que se põe o papel de atuar na coletividade mediante a organização dos poderes e uma interrupção da ordem democrática na comunidade.

Desafios postos à democracia contemporânea fazem crescer formas de individualismo cada vez mais frequentes devido a instâncias privadas da comunidade, assim como a deflagração de novas formas de relação com as dinâmicas de dominação que perpetuam formas de privatização da vida pública. São essas formas exemplares de partilha na comunidade que desencadeiam discursos sobre a dimensão pública e privada da liberdade, restrita ao modo como a liberdade de cada um pertence ao império da lei de crescimento do mercado e ao crescimento da esfera jurídico-política. A redução da política à prática jurídica anula o princípio de igualdade ao decair no que seria a igualdade cidadã, nas práticas consensuais da comunidade e na completa anulação da política.

Para dar conta desse conflito, e para que ocorra a manifestação do sujeito dotado de *logos*, conseqüentemente, de voz, vimos como a arte torna-se indispensável à formação crítica dos sem-voz, e como, para que seja instituída, é preciso aos sem-voz, mediante processo formativo pedagógico-político do olhar emancipado, fazer emergir sua capacidade de conhecimento, capacidade que leva à conquista da igualdade.

O percurso traçado foi o de pensar a arte, em especial a literatura, movida, sobretudo, por formas de transformações, o que inclui as transformações da racionalidade ficcional moderna, ao distanciar-se da racionalidade ficcional clássica, que, restringia o protagonismo a um número limitado de sujeitos, conferindo à história e a própria história da literatura, formas de partilha do sensível. Ao antever a arte como ruptura, Rancière considera indispensável, para o povo, sua identificação com a arte enquanto lugar na História.

Isto posto, vimos que o reconhecimento da igualdade entre os sujeitos tendo como ponto de partida uma manifestação que é interrogatória, e também de confronto, desencadeou a capacidade de narrar e traduzir a própria história, sem depender de um terceiro para lhes dizer o que está posto como verdade. Estas novas formas de interpretação da história são responsáveis pelo despertar de novos modos de inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência, como quando,

por exemplo, a compreensão da arte passa a resultar em novas formas de experiências específicas.

Passo seguinte, vimos que o contato com a arte é também atividade que dá margem à formação dos sujeitos em comunidade, uma vez que ela “é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”³⁸², assim como a sua prática desencadeia “maneiras de fazer”, uma troca que desperta novas formas de intervenção na distribuição geral da partilha, e, conseqüentemente, produz nova distribuição de lugares, novo embaralhamento na partilha das identidades, atividades e espaços.

Ao aprofundar a confluência entre arte e política, foi possível apontarmos que, se a política é o alicerce para o estabelecimento de uma comunidade de iguais, a arte, em sua dinâmica conflituosa, que institui as fronteiras entre o que é arte e não é arte, a arte, em seu sentido mesmo no mundo clássico, abre espaço no XIX a formas diversas de transgressões narrativas a fim de mobilizar formas diversas de estetização da vida.

Com Rancière, avistamos que a dimensão política da arte dos artistas “não diz respeito a seus engajamentos pessoais nas lutas políticas ou sociais de seu tempo”: a “política da literatura” tem por implicação que “a literatura faz política enquanto literatura”³⁸³, por ser a arte da escrita também uma prática política. De tal sorte que a literatura tem por propósito a “identificação da arte de escrever”, e identifica-se entrelaçada sua função comunicacional e a poética da linguagem.

A *aisthesis*, enquanto definição mesma de Estética, apresenta-se como o tecido de experiência sensível em que são produzidas as artes, seus modos de percepção e interpretação, capazes de integrar tudo e qualquer coisa. É nesse sentido mesmo de deslocamento que, ao acolher imagens diversas, objetos, performances, como figuras vulgares nos quadros de gênero, exaltação de atividades prosaicas, capturas do ritmo de vida dos pobres, é nesse sentido que formas de reconfiguração se manifestam, ao libertar formas de fronteiras que limitavam a arte enquanto arte.

³⁸² Rancière, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16.

³⁸³ Rancière, J. *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 17.mai.2021.

À vista disso, vimos como Rancière se vale de autores como Flaubert, tratado como expoente democrático da literatura, que antecipa um movimento literário que é a própria ruptura simbólica, distanciando-se da literatura de caráter representativo, assim como faz da literatura a arte de escrita de qualquer um.

Avistamos, sob a dinâmica dessa ruptura simbólica, a literatura tendo por finalidade a reconfiguração da partilha do sensível, por fazer ver a superação da palavra representativa, tornando-se também ato de fala e nova configuração de mundo. Nesse sentido, a terceira parte da Dissertação teve como objeto pensar a partilha do sensível movida pela arte, uma vez que a arte se ocupa da política como promessa de fazer pensar “os atos estéticos como configurações da experiência, que ensejam novos modos do sentir e induzem novas formas da subjetividade política”³⁸⁴.

Por fim, dado o objetivo da emancipação, o percurso da partilha do sensível movido pela arte porta também um nexos com sua formação pela arte, e, nesse ponto, Rancière reforça sempre, como vimos, ser preciso mostrar a esses sujeitos políticos “sem-voz” serem eles capazes de conhecimento, e, por fim, que esta capacidade resultaria no alcance e consolidação da igualdade mediante a reconfiguração dessa divisão na *aisthesis*.

³⁸⁴ Rancière, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 11.

Referências Bibliográficas

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- Chueiri, V. K.; Rizzo, (2021) A.J.H. Democracia, política e a potência crítica de Jacques Rancière. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 12, N. 3, 2021, p. 1711-1740. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/49914/34917>. Acesso em 1. Mar. 2022.
- Davies, O. (2013) *Rancière now: current perspectives on Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Foucault, M. (2009) *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009.
- Freiras, A. (2006) *O sensível partilhado: estética e política em Jacques Rancière* História: Questões & Debates, Curitiba, n. 44, p. 215-220, 2006.
- Gomes, P. (2014) *A Partilha do Sensível*. Revista Brasileira de Bioética, Universidade de Brasília, v. 10, p. 106-109, 2014.
- Hurtado, J. C. (2016) *Às origens da partilha do sensível*. O trágico, o sublime e a melancolia, v.2. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, p. 265-278, 269.
- Machado, F.V. (2013) *Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política*. Rev. psicol. polít. vol.13 no.27 São Paulo ago. 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2013000200005. Acesso em 1. Mar. 2022.
- Maissin, G. (2004) *La philosophie de l'émancipation chez Jacques Rancière*. [S. l.], 1 jun. 2004. Disponível em: <https://www.revuepolitique.be/la-philosophie-de-lemancipation-chez-jacques-ranciere/>. Acesso em 18.mai.2020.
- Marques, Â. C. S.; Prado, M. A. M. (2018) *Diálogos e dissidências: Michel Foucault e Jacques Rancière*. Curitiba: Appris, 2018.
- Marques, A. (2013) *Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência*, 2013.
- Monferran, J. (1999) *Jacques Rancière: La politique n'est-elle que de la police?* L'Humanité, 1999. Disponível em: <https://www.humanite.fr/node/208383>. Acesso em 2.mai.2020.
- Oliver, D. (2010) *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Palmiéri, C. (2002). Compte rendu de [Jacques Rancière: “Le partage du sensible”]. ETC, (59), 34-40.

- Poirier, N. (2000) *Entretien avec Jacques Rancière*. Cairn.info, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-3-page-29.htm>. Acesso em 18.mai.2020.
- Rancière, J. (1988) *A noite dos proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. (1992) *Politics, Identification, and Subjectivization*. *October*, Vol. 61, The Identity in Question. (Summer, 1992), pp. 58-64.
- _____. (1995a) *La Méésentente – politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. (1995b) *Políticas da escrita*. São Paulo: 34, 1995.
- _____. (1996) *O desentendimento: Política e filosofia*, 1996.
- _____. (2000) *Biopolitique ou politique?* *Multitudes*: Eric Alliez, mar. 2000. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique>. Acesso em 17.jun.2020
- _____. (2003a) *Atualidade de O mestre ignorante*. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003, disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>.
- _____. (2003b) *Comment and responses*. *Theory & Event*, v. 6, n. 4, 2003.
- _____. (2003b) *The Philosopher and his Poor*. Duke University Press: Durham & London, 2003.
- _____. (2004a) *A herança difícil de Foucault*. [S. l.], 27 jun. 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2706200407.htm>. Acesso em: 20 out. 2020.
- _____. (2004b) *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. (2005) *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.
- _____. (2006) *Política, polícia, democracia*. Santiago: LOM, 2006.
- _____. (2009a) *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. (2009b) *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. (2010a) *Biopolítica ou política?* *Revista Urdimento*, 2010.
- _____. (2010b) *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.
- _____. (2010c) *Nossa ordem policial: o que pode ser dito, visto e feito*. *Urdimento*, v. 02, ed. 15, out. 2010. DOI <https://doi.org/10.5965/1414573102152010081>. Disponível em: <http://200.19.105.203/index.php/urdimento/article/view/1414573102152010081>, Acesso em 21.mai. 2020.
- _____. (2010d) Longman, G. e Viana, D. (2010) Rancière: ‘A política tem sempre uma dimensão estética’. *Revista Cult*, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>. Acesso em 2.fev.2022.
- _____. (2011) *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- _____. (2012) *Os intervalos do cinema*. Portugal: Orfeu Negro, 2012.
- _____. (2013a) *A fábula cinematográfica*. São Paulo: Papirus, 2013.
- _____. (2013b) *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte*. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- _____. (2013c) *Béla Tarr: O tempo do depois*. Portugal: Orfeu negro, 2013.
- _____. (2013d) *O destino das imagens*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- _____. (2014a) *A comunidade estética*. *Territórios de Filosofia: Aurora Baêta*, 12 jun. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/12/a-comunidade-estetica-jacques-ranciere/>. Acesso em 19.ago.2020
- _____. (2014b) *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- _____. (2014c) *Nas margens do político*. Portugal: KKYM, 2014.

- _____. (2014d) *O Dissenso*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 19 set. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/10/19/o-dissenso-jacques-ranciere>.
- _____. (2014e) *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. (2014f) *Política da Arte*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 30 maio. 2014. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/05/30/politica-da-arte-jacques-ranciere>. Acesso em 8.dez.2020.
- _____. (2015a) *Da partilha do sensível e das relações que estabelece entre política e estética*. Territórios de Filosofia: Aurora Baêta, 16 out. 2015. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/10/16/da-partilha-do-sensivel-e-das-relacoes-que-estabelece-entre-politica-e-estetica-jacques-ranciere>.
- _____. (2015b) *O dano: política e polícia*, abril de 2015. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/04/30/o-dano-politica-e-policia-jacques-ranciere>. Acesso em 3.dez. 2020.
- _____. (2016) *Política da literatura*. Revista A!, [s. l.], ed. 5, 2016. Disponível em: <https://mundosdaarte.files.wordpress.com/2017/02/trad-02.pdf>. Acesso em 6.out.2020.
- _____. (2017a) *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- _____. (2017b) *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*, São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- _____. (2017c) *Quel temps vivons nous?* Paris : La Fabrique, 2017.
- _____. (2018a) *As figuras da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- _____. (2018b) *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- _____. (2018c). *Escola, produção, igualdade*. Revista Pro.posições, Vol. 29, N. 3 p. 680-681, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/vyZ6MYJvQVMKSZY3J5Vrn5f/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20.fev.2022.
- _____. (2019) *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 50, maio.ago. 2019. Disponível em: https://disciplinas.usp.br/pluginfile.php/6033749/mod_resource/content/1/E9%20-%20Texto%201.pdf. Acesso em 15.mar.2022
- _____. (2020) *Entrevista com Jacques Rancière*. Instituto Unisinos Humanitas, 11 mar. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596961-ha-muito-pouca-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>).
- _____. (2021) *Aisthesis: Cenas do regime estético da arte*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- _____. (2021) *As margens da ficção*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- _____. Natércia, F. (2005) *Entrevista: Jacques Rancière*. Revista Cult, São Paulo, v. 57, n. 4, out. 2005. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000400011. Acesso em 11.ago.2020.
- _____. Liang, L. (2009) *Interview with Jacques Rancière*. Kafila, [s. l.], 12 fev. 2009. Disponível em: <https://kafila.online/2009/02/12/interview-with-jacques-ranciere/>. Acesso em 27.jul.2020.
- _____. Ciret, Y. (2000) *Entretien: Jacques Rancière Le tombeau de la fin de l'histoire*, jun. 2000. Disponível em: <http://cosmos-yan-ciret.org/le-tombeau-de-la-fin-de-lhistoire/>. Acesso em 3.nov.2021.
- Schreiber, D. (2004) “*L’avenir de l’égalité (remarques sur La Mésentente*”. Labyrinthe, 17, 2004, 13-19).
- Zipory, O. (2020) “*Fore me, this fellow speaks!*”: *rancière and plebian equality*. Parrhesia: a journal of critical philosophy, Melbourne School of Continental Philosophy, ed. 33, p. 177-194, 2020. Disponível em: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia33/parrhesia33_zipory.pdf. Acesso em 25.jul.2020.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- Aristóteles. (2010) *Política* [trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo]. Buenos Aires: Losada, 2007. Caillé, A., Lazzert, C., Senellart, M. *História Crítica da filosofia moral e política*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2005.
- Davis, O. (2010) *Jacques Rancière*. Estados Unidos: Polity Press, 2010.
- Goldshimdt, V. (1963) “*Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*”. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963, p.139-147.
- Harvey, D. et al. (2012) *Ocuppy: Movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo:Boitempo: Carta Maior, 2012.
- Harvey, D., Maricato, Ermínia, Žižek, S. et al. (2013) *Cidades Rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Holloway, J. (2003) *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viramundo, 2003.
- Lukács, G. (1989) *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Moura, C. A. R. de. (1988) “*História stultitiae e história sapientiae*”. *Revista Discurso*, no17, 1988, p.151-71.
- Platão. (1920) *Oeuvres complètes* [Texto grego e tradução francesa]. Paris: Les Belles Lettres, 1920 [Collection des Universités de France].
- _____. (1950) *Oeuvres Completes*. vol. 1 [trad. Léon Robin]. Paris: Editions Gallimard, 1950.
- Tanke, J. (2011) *Jacques Rancière : an introduction*. Londres: Continuum, 2011.
- Wood, Ellen M. (1995) *Democracia contra capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 1995.