



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

**Michelly Alves Teixeira**

**O conflito das relações e a formação do sujeito político em Jacques  
Rancière**

Brasília, 2018

Trabalho de Conclusão de Curso da autoria de Michelly Alves Teixeira, cujo título é “O conflito das relações e a formação do sujeito político em Jacques Rancière”, apresentada como requisito parcial para a conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Brasília, em 10 de dezembro de 2018, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

---

Prof. Dr. Doutor Gilberto Tedeia, orientador

---

Prof. Dr. Philippe Claude Thierry Lacour, arguidor

Brasília, 2018

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

Michelly Alves Teixeira

**O conflito das relações e a formação do sujeito político em Jacques  
Rancière**

Monografia apresentada ao Departamento  
de Filosofia da Universidade de Brasília  
como requisito parcial para a obtenção do  
título de graduada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Tedeia

Brasília, 2018

## AGRADECIMENTOS

Antes de começar agradecendo a todos as pessoas que compuseram parte da minha história durante esse percurso, tomo a liberdade de agradecer a todos os intelectuais e artistas que, diante dos vazios que enfrentei, me foi sustentação para chegar até aqui. Com as manifestações políticas e artísticas que me foi alicerce, consegui essa oportunidade de estudar e me aprofundar nas teses de Jacques Rancière, e, dar luz ao sentido que busco quando penso ser possível pensar ambas as formas de manifestações como parte de um processo que é, antes de tudo, formativo.

Em seguida, manifesto os meus mais sinceros agradecimentos ao meu professor, amigo e orientador Gilberto Tedeia, que me ensinou o real sentido de Formação, ou parte dela, e, que diante dos entraves que enfrentei, sempre me escudou, me motivou, me instigou a seguir nesta pesquisa, com extrema liberdade de me apegar ao autor, de construir meu percurso durante as leituras, e, principalmente, sem me moldar a formas de construção narrativas que estão previamente feitas. Os resultados que obtive até aqui foram resultados de algumas poucas conversas que tivemos, mas, que de certa forma, me foi um alicerce para pensar e reconstruir novos modos de compreensão do mundo. Sejamos, então, sempre fiéis às armas da crítica, nosso alívio cotidiano.

Agradeço aos meus pais Antonia Edileuza Alves Paulo e Sebastião José Teixeira, e ao meu irmão Matheus Enrique Alves Teixeira, estímulos cotidianos que das 8h da manhã até às 23h30 de segunda a sexta, me esperam no sofá da sala pra perguntar como foi o meu dia. Obrigada pelo apoio, pela confiança que sempre esteve presente e pela paciência que também me foi alento. O término da graduação finalmente chegou, mas lamento dizer-lhes que essa é só a primeira fase de um percurso que, felizmente, será longo.

Agradeço também a uma grande amiga, quase irmã, Jade Oliveira Chaia, pela ajuda no desembaraçar das rotinas burocráticas, tão constantes e desoladoras. Agradeço pelas escutas de meus desabafos que são sempre tão urgentes, pelas aventuras que vivemos, e, por me mostrar um lado do Direito que é, principalmente, humano. Sigamos na luta!

Aos meus queridíssimxs amigxs Gabriel Santos, Isabella Alves dos Santos Ribeiro, Larissa Farias de Souza e Vitor Teixeira que são parte da minha história, pois desde a infância acompanham minhas aventuras, escutam minhas piadas nada engraçadas,

cuidam de mim diante dos meus exageros, e, principalmente, me apoiam diante de qualquer escolha que faço. Sou grata por ter a companhia de vocês.

Aos meus companheirxs de batalha Caio Gomes Macedo, Felipe Melo, Iasmin Leiros, Indi Nara Corrêa, Laisla Santos, Lauro Rocha, Lucas Moura Vieira, Maria Clara Rocha, Sally Barcelos e Thessa Guimarães que também compõem o Grupo de Política e o Grupo Formação, e que nas quinzenais de cada mês amenizam meus desesperos com discussões inteligentes. Foi uma experiência incrível crescer ao lado de vocês. Obrigada por tudo.

Aos professorxs Alex Sandro Calheiros, Ericka Marie Itokazu, Maria Cecília Pedreira de Almeida, Philippe Lacour e Priscila Rossinetti Rufinoni que compuseram o time de pesquisadores que me ofereceram uma belíssima formação.

E, finalmente, agradeço aos meus avós, tios e primos que também sempre me apoiaram. A presença de vocês é uma parte fundamental na minha história e nas escolhas que fiz até aqui.

A todxs, meus mais sinceros agradecimentos.

*Quarenta anos e nenhum problema  
resolvido, sequer colocado (...) / Todos  
os homens voltam para casa. / Estão  
menos livres mas levam jornais / e  
soletram o mundo, sabendo que o  
perdem. (“A flor e a náusea”,  
Drummond, 1945)*

## RESUMO

Mediante as obras de Jacques Rancière, demarcaremos um fio condutor que leva do filosófico ao político, e mostraremos as passagens propostas pelo autor que levam da arte à formação política do povo. Para isso, a pesquisa começa retomando suas teses tanto no *O Desentendimento*, quanto em obras subsequentes, para apresentar a existência de uma crise na formação que faz com que nos percamos na hierarquização das classes sociais, uma vez que, para o autor, é somente através da formação política que o povo estará apto a (1) pensar uma partilha dos espaços e do tempo, (2) criticar o embrutecimento no trato de questões e (3) alcançar a elite esclarecida, presente também nos âmbitos políticos e educacionais. Tal dano na formação intelectual das massas origina a submissão do povo quando há uma divisão que separa, por um lado, o povo capaz de manter um *logos*, mas sem total direito à voz, e, por outro, os sem *logos*, mas com direito à voz, e, por isso mesmo, na condição de representantes. Nesses termos, a arte aparece como necessária para a formação crítica das massas, e, para que seja instituída é preciso mostrar as massas a sua capacidade de conhecimento, sendo esta capacidade, resultante no alcance da liberdade e igualdade.

**Palavras-chave:** Formação. Política. Arte. Representação.

## RESUMÉ

Avec les œuvres de Jacques Rancière comme subject, nous établirons un fil conducteur allant du philosophique au politique, et montrerons les passages proposés par l'auteur qui empruntent à l'art la formation politique du peuple. La recherche commence par reprendre ses thèses à la fois dans *La Méésentente* et dans les travaux ultérieurs, pour présenter l'existence d'une crise de la formation qui nous fait perdre dans la hiérarchie des classes sociales, puisqu'il s'agit de penser la formation politique, la vie pour le peuple (1) réfléchir à un partage des espaces et du temps, (2) critiquer la brutalisation dans le traitement des problèmes et (3) atteindre l'élite éclairée, présente également dans les sphères politique et éducative. Ce dommage dans la formation intellectuelle des masses provoque la soumission du peuple quand il y a une division qui sépare, d'une part, les personnes capables de conserver un *logos*, mais sans droit de parole, et, de l'autre, les *sans-logos* avec droit de parole et, par conséquence, d'être représentants. En ces termes, l'art apparaît comme étant nécessaire à la formation critique des masses et, pour être institué, il est nécessaire de montrer aux masses leur capacité de connaissance et cette capacité permettant d'atteindre la liberté et l'égalité.

**Mots-clés:** Formation. Politique. Art. Représentation.



## **Sumário**

<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>1. As raízes do conflito político: Dominação, desigualdade e dano .....</b>	<b>15</b>
1.1. A fragilidade na liberdade e os entraves na política de igualdade.....	16
1.2. Democracia como conflito: O antagonismo das partes na comunidade .....	20
1.3. As demandas postas à democracia com a política e polícia .....	21
<b>2. Conflito e representação .....</b>	<b>26</b>
2.1 Crise na democracia e o apogeu da representação na sociedade de consumo .	27
<b>3. Arte e política: Formação para a emancipação .....</b>	<b>31</b>
3.2. O espectador, o paradoxo e a dimensão política da arte.....	36
3.3. Os laços entre estética e política: a noção de partilha .....	42
<b>Conclusão.....</b>	<b>46</b>

## Introdução

Para Jacques Rancière, a democracia representativa carrega em seu cerne problemas que a fazem perder o caráter decisório do povo. Em sua definição, a democracia é a forma de vida política e social que tem por base a ampla participação popular em âmbito público, mesmo que instituições de poder definam a democracia como uma crise da civilização capaz de afetar o Estado e as instâncias de poder<sup>1</sup>, incapazes de aceitar a demanda de participação do povo na esfera política. Tendo em vista a especificidade contemporânea da obra do autor e a conjuntura atual, o poder do povo é minimizado pela lógica da representação. Só com a necessidade e urgência da participação popular é que o povo, ou os sem voz, como melhor definido pelo autor, sai do círculo de exclusão ao qual está inserido e toma posição em âmbito público através do conflito<sup>2</sup>, sendo este responsável por reestabelecer uma nova forma de estrutura no interior da democracia. Nosso objetivo é delinear a crítica proposta por Rancière de democracia e de conflito de representações e resgatar no interior da discussão um percurso que se sobressaia no campo teórico e prático.

Para esse fim, pensamos em trabalhar a emancipação intelectual dos sujeitos políticos como capacidade de dar ao homem o conhecimento necessário para ir em busca de novos conhecimentos, sendo esta capacidade, resultante no alcance da liberdade e igualdade de fala e no reconhecimento do outro como ser que também tem capacidade de falar e de se manifestar, visto que para o autor “a igualdade não é um objetivo distante,

---

<sup>1</sup> RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p.10.

<sup>2</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018, p. 29.

mas um ponto de partida (...) e a emancipação é uma afirmação de capacidade”<sup>3</sup>. Assim, para o autor, sendo a igualdade das inteligências a capacidade de interpretar, nascem os “sujeitos do dissenso” aqueles que “tomam a palavra quando e onde não deviam fazê-lo e apenas são sujeitos políticos quando o fazem”<sup>4</sup>. Para alcançar esse resultado, o conhecimento presente na arte é fundamental para proporcionar a emancipação política das massas, pensar uma partilha dos espaços e do tempo e para criticar o embrutecimento no trato de questões e alcançar a elite esclarecida, presente também nos âmbitos políticos e educacionais. Para que ela seja possível, Rancière defende a tese de que “a classe operária é o ator do movimento político da sociedade, mas os operários precisam se tornar proletários, assumir seu papel histórico de sujeitos da revolução”<sup>5</sup>. Nesse sentido, precisamos sair da lógica “pedagogizada” que organiza a sociedade sob o signo do progresso<sup>6</sup> e que resulta na lógica desigual.

Posto que, desde o séc. XIX, vivemos sob o ordenamento de que é preciso superar a fase das desordens revolucionárias e fazer valer o discurso da ordem e do progresso, novas formas constitucionais se estabelecem e elaboram, cada qual, formas institucionais. Temos, nesta perspectiva o surgimento da instrução que tem como objetivo instruir cidadãos e formar elites, para que, conformados com a estrutura social, se integrem pacificamente na sociedade fundada sobre as luzes da ciência e do bom governo<sup>7</sup>. Porém, mesmo com a boa vontade de governantes que pensam na homogeneização da educação, é paradoxal a relação entre igualdade, escola e sociedade, posto que a desigualdade é constituinte da ordem vigente, pois instruir nos concede a ver duas situações opostas: “confirmar uma incapacidade pelo próprio ato”<sup>8</sup>, como nos aponta Rancière, ou mostrar aquilo que é ignorado a se reconhecer e a expandir o percurso do próprio reconhecimento<sup>9</sup>. Nesse caso, no primeiro momento, ao instruir, apresenta-se a tese da incapacidade e faz prevalecer o embrutecimento, o segundo, chama-se, emancipação, pois faz com que o aluno, ou mesmo as massas, reconheçam nos erros, as próprias

---

<sup>3</sup> CARTA, G. *A falácia democrática*. Carta Capital, 2014. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/819/a-falacia-democratica-198.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>4</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>6</sup> RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p.124.

<sup>7</sup> *Idem*, p.10.

<sup>8</sup> *Idem*, p.11.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*.

dificuldades. Logo, trata-se de dar poder ao povo de questionar se o ato de receber a palavra do outro mantém-se em relação de igualdade ou pode ser questionada visto que ato de questionar é indicio de emancipação.

Com isso, emancipar as massas, ou melhor, ensiná-las a pensar, é libertar a reflexão e fazer pensar o que é a desigualdade político-democrática propagada pelos métodos progressistas que nos levam a ocupar espaços já determinados por uma lógica que há muito está instituída. Nos termos dessa leitura, precisamos pensar como se forma essa partilha que determina “a maneira como um “comum” se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha”<sup>10</sup>. Desse modo, mediante a partilha que constitui o comum, que se institui o movimento que leva da arte à política. Por conseguinte, a formação da comunidade no período antigo, segundo a leitura d’*O desentendimento*, nos mostra como em seu percurso o povo [*demos*] recupera o reconhecimento de seu papel dentro da comunidade, posto que, para Rancière, repensar a questão faz-nos retomar a filosofia grega antiga, que “foram os primeiros a pensar essa definição simbólica que define a política, a dos sujeitos políticos que precisam se assumir simbolicamente como tais, e não apenas constataram a existência de grupos definidos economicamente”<sup>11</sup>. Quando, ao recuperarmos o papel da democracia e o conceito de comunidade política como um grupo de indivíduos governados por um poder, uma minoria de oligarcas e algumas implicações da democracia representativa no âmbito social contemporâneo, é que poderemos nos valer do texto *O ódio à democracia*, em que acompanharemos como a comunidade política ainda passa por oscilações.

Em seguida, a fim de descortinarmos visibilidades que estructurem nexos entre o papel da arte nesse cenário político, é que do autor tomamos sua tese de que, na posição de espectador, agimos sobretudo como espectadores do mundo<sup>12</sup>, e é por essa linha de pensamento que retomamos sua crítica à democracia para mostrar como a partilha do sensível delinea a estrutura da comunidade política, tendo-se por ponto de chegada que é mediante o encontro da estética com a política que organizamos o sensível, é nesse encontro que nos damos a entender, vemos e construímos visibilidade e inteligibilidade dos acontecimentos políticos, posto que, para o autor, “toda a crise de consciência política

---

<sup>10</sup> RANCIÈRE. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.15.

<sup>11</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>12</sup> LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

forte se constitui de tomadas de consciência de seres falantes que interrompem toda a lógica da dominação, quando as palavras não tem mais a função exclusiva de designar os objetos ou de determinar ações”<sup>13</sup>. É nesse sentido que, para o autor, o regime político tem sua dimensão estética, quando se revela comprometido com as “maneiras de organizar o sensível: de dar a entender, de dar a ver, de construir a visibilidade e a inteligibilidade dos acontecimentos”<sup>14</sup>, pois, quando nos dispomos a transformar a vida de qualquer sujeito em arte, estamos trabalhando com a dimensão do representável<sup>15</sup>, e, com isso, faz surgir novas formas de visibilidade.

Por essa razão, só com a educação é que o cidadão emancipado, então, será capaz de enfrentar instituições que o silencia e o inferioriza, tanto em âmbitos sociais, quanto burocráticos, e, para tratar desse enfrentamento, Rancière nos introduz à lógica do Ensino Universal que, em companhia de Joseph Jacotot, importante pedagogo francês do séc. XIX, busca conduzir os homens à emancipação intelectual para levar luz à obscuridade das massas<sup>16</sup> e para evitar a exploração da lógica progressista que se dá através de poderes, como o método industrial, visto a manipulação midiática, sempre presente ao motivar a desigualdade das inteligências. À vista disso, só através da instrução do povo é que, por meio, tanto da arte quanto da política, origina-se o sujeito intelectual, capaz de compreender as razões presentes no discurso de outro sujeito intelectual.

Logo, a estética e a política entram como um importante meio para a emancipação, como “transformação do universo dos possíveis, da percepção e da ação”<sup>17</sup>, mesmo que os ares dos tempos rompam com a relação entre política e estética e defina a política como gestão do estado ou apenas exercício de poder e a arte torne-se objeto de mera contemplação, eis que a importância de ambas para a emancipação política, é para o filósofo conquistada através de palavras, imagens ou maneiras de ocupar espaços. Isto posto, no primeiro momento apresentaremos o sujeito político destituído de força política e intelectual, excluído de deliberações desde a *polis* grega, para, no segundo momento,

---

<sup>13</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>14</sup> LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>16</sup> RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p.130.

<sup>17</sup> LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

apresentarmos o apogeu da representação e o desaparecimento da democracia como participação popular, e, no terceiro momento, para finalizar, como superar a desordem democrática e fazer surgir o sujeito político através da educação igualitária e da arte, mediadores da reorganização dos espaços na comunidade política.

## 1. As raízes do conflito político: Dominação, desigualdade e dano

Com Rancière, podemos observar desde os tempos mais remotos da *pólis* grega aos nossos dias, o quanto a política é a parte constitutiva da formação do povo, visto seu caráter de atividade, de participação. Com as particularidades que a faz ser o que é atualmente, a política mantém o seu princípio de igualdade e já foi fonte de confiança para o povo enquanto é possível acreditar que se realize em âmbito social, mediante manifestações em multiplicidade de modos, buscando lugares adequados para a deliberação e para a decisão sobre o bem comum, da rua à fábrica<sup>18</sup>. Conforme a chegada da modernidade, contudo, perdemos o caráter principal da política e hoje aceitamos a definição de seu caráter vulgar como luta entre partidos que buscam o poder e o exercício de instâncias partidárias<sup>19</sup>, e a opinião que se propaga de uma política incapaz de deliberar com o apoio da população, adaptada antes às exigências do mercado mundial e preocupada com a distribuição de lucros e custos a serem pagos para se manter essas exigências.

Nesse sentido, a manifestação política nasce a partir da igualdade, e o princípio da igualdade, como defendida por Rancière, começa na repartição das partes na comunidade<sup>20</sup>. As questões a serem pensadas é o modo no qual essa repartição se dá, posto que existem coisas, mas não há igualdade entre os benfeitores dessas coisas. Logo, “que coisas existem e não existe igualdade entre quem e quem? O que são essas “coisas”, quem são esses “quem”? Como a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Este é o embaraço próprio da política”<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018, p.8.

<sup>19</sup> RANCIÈRE, J. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2004, p.11.

<sup>20</sup> RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018, p.9.

<sup>21</sup> *Idem, Ibidem*.

Aristóteles enumera os títulos de comunidade (*axiai*) na Grécia Antiga: a oligarquia dos ricos, a aristocracia das pessoas de bem e a democracia do povo<sup>22</sup>, e apresenta um desequilíbrio político que perturba a ordem hierárquica dessas partes da comunidade e que se encontra nos degraus no qual a política constrói os seus princípios: na igualdade e na liberdade. Ao nos determos no povo ateniense fadado a ser escravizado pelo endividamento ou a qualquer um desses corpos falantes que trabalham incessantemente, fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, comprovamos o papel dessa liberdade, reconhecida a todos e construída a fim de se impedir que a riqueza seja idêntica à dominação: ela permite ao povo (*demos*) identificar-se com o todo da comunidade<sup>23</sup> – assim, o nome da massa indistinta dos homens sem qualidade vê na liberdade a qualidade que lhes falta, como virtude comum<sup>24</sup>.

A liberdade vista pelo povo como uma qualidade não “pertence” a eles. Sob a liberdade ilusória encontra-se o litígio que é a causa fundamental do dano que não cessam de lhes causar<sup>25</sup>. É em nome desse dano, que lhe é causado pelas outras partes, que o povo – os pobres da Antiguidade ou o proletariado moderno – torna-se a classe que causa dano à comunidade<sup>26</sup>. Nos termos de nossa leitura, propomos definir os três campos que, segundo o autor, configuram as raízes de um conflito no discurso político, da *pólis* Grega à contemporaneidade, e apresentam os riscos à política e representatividade no contexto democrático: a dominação, a desigualdade e o dano.

### 1.1.A fragilidade na liberdade e os entraves na política de igualdade

Desde o período grego, Aristóteles nos apresenta o caráter político do animal humano que é parte fundamental na *pólis*. O homem é o único entre todos os animais que possui a palavra e que possui o “sentimento do bem e do mal, do justo e injusto”<sup>27</sup>, de modo a fazer desses sentimentos a constituição da comunidade, uma vez que

a destinação supremamente política do homem atesta-se 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

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>26</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 15.



comunidade de sujeitos que a ouvem, é o útil e o nocivo e, *por consequência*, o justo e o injusto<sup>28</sup>.

Nesse sentido, o que a palavra ou a capacidade de falar (*logos*) torna evidente para uma comunidade é a sua capacidade de deliberação. A justiça, enquanto princípio de comunidade, cuida das repartições e da maneira como são dadas as formas de exercício de um poder comum presente nos cidadãos, sua finalidade começa quando

não é o simples equilíbrio dos interesses entre os indivíduos ou a reparação dos danos que uns causam aos outros. É a escolha da própria medida segundo a qual cada “parte” toma apenas a parte que lhe cabe. De outro lado, a justiça política não é apenas a ordem que mantém juntas as relações medidas entre os indivíduos e os bens. Ela é a ordem que determina a partilha comum<sup>29</sup>.

Logo, essa justiça, enquanto virtude, não é o equilíbrio de interesses ou reparação de danos<sup>30</sup>, é a distribuição igualitária de parcelas<sup>31</sup> buscando a ordem que determina essa divisão no comum.

Seguindo a leitura de Rancière da obra *Política* de Aristóteles, o autor enumera os títulos de comunidade (*axiai*) como a riqueza dos poucos (os *oligoi*), a virtude (*areté*) que dá seu nome aos melhores (aos *aristoi*) e a liberdade (a *eleutéria*) que pertence ao povo (*demos*)<sup>32</sup>. As *axiai* fornecem regimes particulares que proporcionam a ordem e o bem comum dentro da comunidade: a oligarquia, a aristocracia e a democracia. A questão proposta por Rancière nos ajuda a identificar o que é a liberdade trazida pelas pessoas do povo à comunidade, visto que existe um desequilíbrio que perturba a estrutura da ordem enumerada por Aristóteles, porque, na capacidade política detida apenas pelos homens de mérito, a distribuição igualitária das parcelas falha e a liberdade da maioria dos homens comuns é revelada como um erro na divisão, devido a “bela harmonia das *axiai*, um único título se deixa facilmente reconhecer: a riqueza dos *oligoi*”<sup>33</sup>.

O problema na distribuição dessa parcela igualitária promovida pela justiça é que nenhuma ordem política se encontra definida. Para o autor, a política só começa quando

---

<sup>28</sup> *Idem*, p.16.

<sup>29</sup> *Idem*, p.19.

<sup>30</sup> Segundo o autor, “*Dano*. No original, *tort*. Indica o dano causado a alguém, com sentido não apenas físico, mas, sobretudo, jurídico” (nota do revisor técnico, in RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.18).

<sup>31</sup> Segundo o autor, “*Parcela*. No original, *part* (o termo francês *partie* foi traduzido como parte). Designa a parte que cabe a alguém numa divisão ou distribuição, o quinhão que é dado a uma pessoa ou que legitimamente deveria ser seu”. (nota do revisor técnico, in RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p.11).

<sup>32</sup> RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018, p.21.

<sup>33</sup> *Idem*, *ibidem*.

não se mantém equilíbrios de lucros e perdas e onde as parcelas do comum estão igualmente repartidas, posto que

para que a cidade seja ordenada conforme o bem, é preciso que as parcelas da comunidade sejam estritamente proporcionais à *axia* de cada “parte” da comunidade: ao *valor* que ela aporta à comunidade e ao *direito* que esse valor lhe confere de deter uma “parte” da potência comum.<sup>34</sup>

Com isso, a ordem política não se institui no momento em que o equilíbrio de lucros e perdas se torna regra, mas quando “se cuida de repartir as partes do *comum*, de harmonizar segundo a proporção geométrica as partes da comunidade e os títulos para se obter essas partes, as *axiai* que dão direito à comunidade”<sup>35</sup>. Logo, existe um erro na contagem das partes. Hoje, a justiça existe com o intuito de impedir que os indivíduos causem danos recíprocos e em garantir lucros e perdas no interior de comunidades que mantêm relações entre os indivíduos e os bens, e sacrifica o princípio real da justiça, que é propor uma comunidade igualitária. Quando a escravidão por dívidas foi abolida, o povo considerava-se livre, mesmo diante de inúmeros danos que o faz ser parte dessa comunidade. Ao portar a palavra (*logos*), essa gente, fadada ao anonimato, identifica-se como parte e como força deliberativa do todo da comunidade, buscando nessa liberdade ilusória, a liberdade como virtude, nesse sentido é que “a simples impossibilidade, para os *oligoi*, de reduzir seus devedores à escravidão transformou-se na aparência de uma liberdade que seria a propriedade positiva do povo como “parte” da comunidade”<sup>36</sup>.

Para Rancière, o nosso encontro com a política se deve graças a esse partido dos pobres<sup>37</sup>, essa parcela de pessoas destituídas de igualdade. A política interrompe esse efeito de dominação dos ricos e faz com que os pobres existam enquanto entidade<sup>38</sup>, provocando o desdobramento de um dano ou do litígio no interior da comunidade, isso

porque a liberdade – que é simplesmente a qualidade dos que não tem nenhuma outra – (nem mérito, nem riqueza) – é contada, ao mesmo tempo, como a virtude comum. Ela permite ao *demos* (...) identificar-se por homonímia com o todo da comunidade<sup>39</sup>.

Logo, o dano não é somente a dissensão a ser corrigida através da luta de classes. Mesmo que a solução seja dar a cada um a parcela de terra igual, a constituição do dano tem raízes mais profundas, encontradas ainda no período antigo, quando deixam de ser

---

<sup>34</sup> *Idem*, p.20.

<sup>35</sup> *Idem*, p.19.

<sup>36</sup> *Idem*, p.22.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>38</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Idem*, p.23.

apenas pobres e passam a ser “o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio”<sup>40</sup>. Assim, a guerra dos pobres e dos ricos no interior da comunidade se deve à negação da política, pois, ao afirmar que não há parcela dos sem parcela, ou seja, que não há pobres no interior da comunidade, também se coloca em risco a existência da própria política, na medida em que “o litígio em torno da contagem dos pobres como povo, e do povo como comunidade, é o litígio em torno da existência da política, devido ao qual há política”<sup>41</sup>.

Ao observar os danos que essa classe de pessoas de mérito ocasiona ao povo através da dominação, conclui o autor que são inúmeros os exemplos que comprovam que, seja o proletariado moderno ou povos da Antiguidade, vive-se mediante a ilusão de liberdade, que seria antes a qualidade dos que não tem nenhuma outra (nem mérito e nem riqueza).

Pelo simples fato de ter nascido em tal cidade, e especialmente na cidade 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 – e menos até, já que, diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor –, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa “parte” da cidade que se chama “povo”, como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os *oligoi*, de reduzir seus devedores à escravidão transformou-se na aparência de uma liberdade que seria a propriedade positiva do povo como “parte” da comunidade<sup>42</sup>.

É com essa liberdade que o amontoado de “pessoas de nada”, na fórmula de Rancière, torna-se o povo, a comunidade que decide e que é maioria no lugar da assembleia. Uma vez posta a minoria de mérito e a maioria sem qualidade que delibera, mantém-se uma sociedade composta por duas partes: ricos e pobres. Assim, para o autor, “a torção pela qual existe política é também a que institui as classes como diferentes de si mesmas”<sup>43</sup>, com isso, a formação da política é a mesma da luta de classes, afinal o proletariado não é uma classe, mas a dissolução de todas elas, e nisso é dada a sua universalidade, lembra o autor se reportando a Marx<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> *Idem*, p.28-29.

<sup>41</sup> *Idem*, p.29.

<sup>42</sup> *Idem*, p.22.

<sup>43</sup> *Idem*, p.33.

<sup>44</sup> *Idem*, *ibidem*.

## 1.2. Democracia como conflito - o antagonismo das partes na comunidade

Nesse segundo momento retomaremos a obra *O desentendimento* de Jacques Rancière, onde o autor nos apresentará a organização democrática desde a sua formação na *pólis* grega. Para o melhor encaminhamento da questão, o autor nos apresenta a estrutura presente na sociedade, em que predomina o incomensurável do dano, responsável por instituir na comunidade política o antagonismo das partes na comunidade. Nessa obra o autor esclarece que transcorre no interior do processo democrático um regime que proporciona sentimentos ilusórios capaz de usurpar privilégios, uma crítica ainda presente na conjuntura que vivemos.

Como vimos, todo o movimento do texto nos é apresentado a partir de conceitos como o “dano” e “conflito” ou litígio, responsável por fazer o movimento principal no interior da política. Para que o “dano” e “conflito” sejam melhores explicados, também precisamos entender que o “povo”, já na *pólis* grega, é visto como sem capacidade política e excluído das decisões democráticas, tornando-se parte de uma contagem ignorada da sociedade. Essa contagem em que uma das partes é vista como ‘sem nome’, “nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não tem nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto se veem atribuir a mesma liberdade aqueles que os possuem”<sup>45</sup>. Nessa relação de seres com nome e dos seres sem nome, não há discussão. Sua posição no interior da *pólis* é determinada a partir da dependência do corpo de oligarcas e a relação entre ‘povo’ e oligarquia, se dá em detrimento da dominação.

Temos uma primeira manifestação de ódio ao conceito de democracia na Antiguidade, graças aos que viam a ruína de toda ordem no governo da multidão<sup>46</sup>. Continuou sendo razão de ódio aos que acreditam que o poder pertence somente aos que são beneficiados por ele desde o nascimento ou por competências. Ainda hoje é odiada para aqueles que fazem da lei divina a única forma de poder fundante de comunidades. Sendo assim, afirma Rancière que a palavra democracia não designa formas de sociedade de governo, posto que a “sociedade democrática” é apenas uma fantasia com a função de sustentar um princípio do bom governo<sup>47</sup>. Não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria para a maioria e aqui o “poder do povo”

---

<sup>45</sup> *Idem*, p.23.

<sup>46</sup> RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 8.

<sup>47</sup> *Idem*, p.68.

é necessariamente o que separa o exercício do governo da representação da sociedade, reduzindo-se a “chefes e subordinados, pessoas de bem e pessoas de nada, elites e multidões, peritos e ignorantes”<sup>48</sup>, ou, como na contemporaneidade a definir as “partes” como “maiorias e minorias sociais, categorias socioprofissionais, grupos de interesses, comunidades, etc”<sup>49</sup>.

Para que seja criada uma manifestação ou relação de fala, os seres sem nome precisam constituir-se como seres falantes. Para isso, precisam executar atos, de modo a provar o valor do discurso igualitário no interior da comunidade, posto que “a “igualdade” que os chefes do partido popular deram ao povo de Atenas é para ele apenas a fome nunca saciada do cada vez mais: cada vez mais portos e navios, mercadorias e colônias, arsenais e fortificações”<sup>50</sup> e evitar um mal maior, a participação do qualquer um, de decidir acerca das maneiras justas ou injustas de manuseio ou conduções.

A execução desses atos e o posicionamento do poder de fala são conquistados a partir do litígio ou conflito, capaz de escancarar a existência dessa divisão que torna uma parte da comunidade excluída das decisões políticas. Podemos exemplificar posicionamentos de poder de fala dos seres sem nome na contemporaneidade, quando movimentos populares saem de um processo de acomodação e se rebelam contra determinadas formas de organizações estruturais na sociedade. Por essa razão, o dano faz-se necessário, pois diz respeito a um enfrentamento, capaz de causar um reconhecimento dos ‘sem voz’ na divisão do sensível, provocar de modo forçado um lugar de fala e promover o discurso igualitário com a oligarquia.

### **1.3.As demandas postas à democracia com a política e polícia**

No interior da articulação em que há o reconhecimento da voz aparece a noção de conflito, ou política, sempre como ruptura com a autorregulação e com a dominação (polícia)<sup>51</sup>. O conceito de conflito ou de litígio antecede a prática do dano e deixa

---

<sup>48</sup> RANCIÈRE, J. *O Desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018, p.29.

<sup>49</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>50</sup> *Idem*, p.30.

<sup>51</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

transparecer duas lógicas<sup>52</sup>. Para melhor esclarecer a prática do conflito dentro do campo prático das manifestações, Rancière propõe separar dentro da cadeia argumentativa, dois conceitos: política<sup>53</sup> e polícia. Para o autor, polícia, geralmente confundido sob o nome de política, é um “conjunto de 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<sup>54</sup>”. Na crítica proposta pelo autor, o conceito de polícia perde a significação tradicional ao qual costumamos ilustrar com atos agressivos e agentes da ordem pública, comumente nomeado de “baixa-política”, cujas manifestações se intensificam, quando a fraqueza da ordem policial se propaga no interior das comunidades. Logo,

a polícia é, na sua essência, a lei, (...) que define as partilhas entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; 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<sup>55</sup>.

Logo, a noção de polícia como aparelho de estado perde seu caráter, visto que “a distribuição dos lugares e funções que define uma ordem policial depende tanto da (...) espontaneidade das relações sociais quanto da rigidez das funções de Estado”<sup>56</sup>. Para aprofundar o conceito de polícia, a lei da polícia, por exemplo, se faz no lugar de trabalho, um espaço privado não regido pelo espaço público, faz com que a parcela do trabalhador, seja reconhecida somente através do bom desenvolvimento de seu trabalho.

Já o conceito de política, em oposição ao conceito anterior, rompe a organização do sensível<sup>57</sup> na qual é definido a parcela das partes e suas ausências. Essa ruptura pode reorganizar o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcela se estabeleciam<sup>58</sup>. A atividade política faz ver e faz ser ouvido um discurso antes ignorado, e podem ser exemplificados por “manifestantes de ruas ou barricadas que literalizam o “espaço público” e as vias de comunicação urbanas”<sup>59</sup>. Com isso, para o autor, “há política graças ao poder paradoxal de pessoas que não são nada, não tem qualidades

<sup>52</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.41.

<sup>53</sup> O autor define política como rompimento da administração do *status quo* (polícia), criando novos atores, objetos e uma nova relação com os espaços públicos (in FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.)

<sup>54</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.41-42.

<sup>55</sup> *Idem*, p.43.

<sup>56</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>57</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>58</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>59</sup> *Idem*, p.44.

especiais, e não possuem títulos. Há democracia nos recentes movimentos: ‘Primavera Árabe’, ‘Indignados’, ‘Occupy’ etc.”<sup>60</sup>. Nesse sentido, a atividade política é um modo de manifestação, capaz de desfazer as divisões do sensível da ordem policial<sup>61</sup>.

O poder policial está inteiramente incorporado ao Estado<sup>62</sup> e sua manifestação desempenha um regime de opinião sondada, visto manifestações de exibição comuns no ocidente<sup>63</sup>. Sua manifestação pode ser boa, porém continua sendo contrária à política<sup>64</sup>. Para Rancière, a política não é capaz de conhecer uma relação entre os cidadãos e o Estado, visto que “ela apenas conhece dispositivos e manifestações singulares pelos quais às vezes há uma cidadania que nunca pertence aos indivíduos como tais”<sup>65</sup>. No entanto, a lógica política está amarrada à lógica policial – uma vez que a política não tem objetos ou questões que lhe sejam próprias<sup>66</sup>, ela encontra, por toda a parte, a polícia:

se a política emprega uma lógica totalmente heterogênea à da polícia, está sempre amarrada a ela. A razão disso é simples. A política não tem objetos ou questões que lhe sejam próprios. Seu único princípio, a igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo. Tudo o que ela faz é dar-lhe uma atualidade sob forma de caso, inscrever, sob a forma de litígio, a verificação da igualdade no coração da ordem policial. O que constitui o caráter político de uma ação não é seu objeto ou o lugar onde é exercida, mas unicamente sua forma, a que inscreve a verificação da igualdade na instituição de um litígio, de uma comunidade que existe tão só pela divisão<sup>67</sup>.

Ambas as relações são mediadas por uma série de conceitos, entre eles o conceito de poder, já que, para uma coisa ser política, o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária torna-se importante, assim nenhuma coisa é então por si política. Mas pode vir a sê-lo se ocasionado o encontro das duas lógicas<sup>68</sup>, eleições, manifestações e greves podem ser políticas, mas só o é quando há a reconfiguração das relações no local de trabalho em relação à comunidade, por exemplo. Portanto, a política age sobre a polícia<sup>69</sup> na reconfiguração dos lugares e na urgente busca da reconfiguração dos espaços.

---

<sup>60</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>61</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.44.

<sup>62</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>63</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.44.

<sup>64</sup> *Idem, p.45*.

<sup>65</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>66</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>67</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>68</sup> *Idem, p.46*.

<sup>69</sup> *Idem, ibidem*.

Rancière elucida que a política existe pelo princípio de igualdade, uma pressuposição que a política carrega, não sendo ela um dado aplicado ou um objetivo buscado, mas um princípio de igualdade buscado pelos seres falantes<sup>70</sup>. Para que essa igualdade disponha de seu papel na sociedade, ela faz com que a emancipação intelectual torne-se institucionalizada para a instrução do povo. A política, sendo ela vista somente através da polícia (que é a denegação da igualdade), faz com que o pensar da igualdade torne-se um paradoxo, visto que, a lógica policial nada carrega de igualdade em sua discussão. Quando a lógica policial passa por cima da política, ou ela não causa nenhum efeito na ordem social, ou causa efeito sob a forma do dano<sup>71</sup>. Assim sendo, a política assume forma de dano, torna-se argumento e liga-se ao litígio assumindo a divisão das funções e ocupações. Ou seja, ela faz com que a comunidade exista sob o conflito.

A política sendo um modo de subjetivação caminha a partir da reconfiguração de um campo da experiência<sup>72</sup>, o propósito dessa subjetivação política é a transformação de identidades na urgência do litígio. É nesse sentido que Rancière afirma ser o propósito da política um campo de ‘desidentificação’<sup>73</sup>, capaz de abrir um espaço de sujeito, apto a realizar uma contagem dos incontados, nesse trato entre a parcela e a ausência de parcela. Logo, o povo é o primeiro composto de múltiplos capaz de desunir a comunidade dela mesma e somente a subjetivação política arranca-os da lógica policial e os insere numa asserção de existência e de tomada da palavra.

Dado o contexto apresentado, só a desordem que a política causa na ordem policial inscreve o sujeito como parte da comunidade. Reconhecido como trabalhador braçal, o proletariado torna-se parte dessa contagem dos incontados, mas dessa vez como político e assumindo um papel revolucionário de pertencimento dentro da coletividade<sup>74</sup>. Esse sujeito que também pode ser visto como proletariado, pertence ao processo de subjetivação que o define como sujeito do dano, visto que subjetividade é a contagem dos incontados, a distribuição desigual dos corpos sociais e a igualdade dos seres falantes<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> *Idem*, p.44.

<sup>71</sup> *Idem*, p.46.

<sup>72</sup> *Idem*, p.49.

<sup>73</sup> *Idem*, p.50.

<sup>74</sup> *Idem*, p.52.

<sup>75</sup> *Idem*, *ibidem*.



Assim, Rancière explicita que há política porque o universal chamado igualdade assume a figura específica do dano<sup>76</sup>, capaz de vincular a igualdade como parte dos sem parte no conflito das partes sociais. Com isso, o proletariado ou o povo, antes do dano, não tem nenhuma existência como parte da sociedade porque as partes não existem anteriormente à declaração do dano, são sujeitos que para provar a existência, precisam ser a manifestação desse dano<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> *Idem*, p.53.

<sup>77</sup> *Idem*, *Ibidem*.

## 2. Conflito e representação

Prosseguindo, diante do cenário apresentado, podemos dizer em companhia do autor que vivemos em Estados oligárquicos moderados fundados entre o poder das “elites” e o poder de todos<sup>78</sup>. Torna-se uma ameaça a ligação cada vez mais forte entre o poder econômico e o poder estatal, consequência do confisco da democracia por oligarquias, posto que vivemos regidos sob “mecanismos institucionais destinado a tirar do fato democrático o melhor que se podia tirar dele, mas ao mesmo tempo contê-lo estritamente para preservar dois bens considerados sinônimos: o governo dos melhores e a defesa da ordem proprietária”<sup>79</sup>. Com isso, hoje assistimos ao fortalecimento e à formação de um pântano fascista, capaz de impulsionar um ódio à democracia.

Para Rancière, a democracia não é uma questão de instituições, mas de atividade. É o que acontece nas ruas, nas fábricas ou nas universidades, é o que acontece hoje na internet, nas ocupações, na sua transformação em espaço político<sup>80</sup> e a tarefa do povo é enxergar que a democracia confere autonomia à forma de pensar e agir. Para isso, é exigido que o povo destituído de liberdade note a importância de defendê-la como organização social capaz de promover direitos a todos os que nasceram sem títulos para exercer o poder.

---

<sup>78</sup> *A democracia que nossas oligarquias defendem é, de fato, o confisco da democracia. Entrevista com Jacques Rancière.* Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535026-a-democracia-que-nossas-oligarquias-defendem-e-de-fato-o-confisco-da-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>79</sup> RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p.9.

<sup>80</sup> *A democracia que nossas oligarquias defendem é, de fato, o confisco da democracia. Entrevista com Jacques Rancière.* Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535026-a-democracia-que-nossas-oligarquias-defendem-e-de-fato-o-confisco-da-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

Relevante ao momento político atual e por meio da crítica à democracia no período antigo, Rancière tece sua crítica à democracia representativa em contraponto à democracia direta: a representação não é resultado do crescimento populacional, mas uma estratégia de manutenção do poder na mão de poucos, capaz de, sob uso de aparências e de instrumentos de poder, exercer o poder da classe burguesa<sup>81</sup>. Na obra *O ódio à democracia*, aprofundando crítica posta em *O desentendimento*, o autor problematiza a democracia desenhando certo bloqueio à política, e nossa tarefa agora é acompanharmos como a comunidade política passa por oscilações, tendo-se a passagem para a democracia como representação por fio condutor.

## 2.1 Crise na democracia e o apogeu da representação na sociedade de consumo

Para começar, o conceito geral de democracia tem um significado particular que a difere de outros sistemas de poder, na medida em que, sua estrutura é construída em cima de liberdades como as de escolhas e de manifestações, capazes de dar ao povo condições para a participação na política. Dada a especificidade do conceito, podemos resumir ‘democracia’ como a forma de poder que torna os cidadãos responsáveis por exercer a própria liberdade de manifestação não só na escolha dos próprios representantes, mas também nas condições sociais e culturais que possibilitam o livre exercício da participação popular em âmbito público. Como nem tudo são flores, Rancière no livro *O ódio à democracia* nos mostra que a democracia em seu sentido geral nada mais é que uma pintura fantasiosa de um estado democrático que dia menos dia substitui as numerosas liberdades conquistadas em um passado de luta, pela liberdade de comércio, pela igualdade mercantil e pela representação autoritária<sup>82</sup>. Com isso, segundo a lógica tradicional, o povo é soberano para eleger representantes com títulos e aptidões capazes de exercer uma autoridade e atribuir à sociedade individualista de massa<sup>83</sup> a busca de um crescimento inerente à lógica da economia capitalista.

Diante desse cenário, a participação dos cidadãos na política de Atenas, se dá mediante distribuição de cargos por meio do sorteio aleatório, é *um governo de qualquer um*. A vinculação do *demos* – o poder ou o governo do *demos* – desenvolve um sintoma

---

<sup>81</sup> RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p.9.

<sup>82</sup> *Idem*, p.31.

<sup>83</sup> *Idem*, *ibidem*.

negativo em torno da *pólis*. O resultado desse desagrado gira em torno de uma minoria oligárquica e o essencial: fundamenta a separação entre democracia e representação e seu resultado tem implicância direta na contemporaneidade. A representação aparece assim, de pleno direito, como forma oligárquica, por ser representação das minorias com título para se ocupar dos negócios comuns. É a partir desse percurso do governo da maioria ao da minoria que se exige uma separação importante entre questões postas sob democracia direta e sob democracia representativa.

Assim, o problema da democracia se dá quando há o rompimento com a participação popular e acaba por se tornar apenas um sistema inventado com o objetivo de amenizar o impacto do crescimento populacional, propondo uma nova forma de adaptação aos tempos modernos que seguem, nesse sentido, forças de poder capazes de controlar a desordem manifestada pela democracia<sup>84</sup>. Com isso, o objetivo da sociedade democrática converte-se em controlar as manifestações populares a fim de evitar que a intensidade popular tenha impacto direto no controle do estado, reforçando que “a democracia (...) significa o aumento irresistível de demandas que pressiona os governos, acarreta o declínio da autoridade e torna os indivíduos e os grupos rebeldes à disciplina e aos sacrifícios exigidos pelo interesse comum”<sup>85</sup>.

Nesse caso, a solução é orientar toda a energia do povo na cena política para a felicidade privada<sup>86</sup>, resultando a centralização popular em âmbito familiar e na busca insaciável por riqueza e aperfeiçoamento técnico. Desse modo,

a equação democracia = ilimitação = sociedade que sustenta a denúncia dos “crimes” da democracia pressupõe, portanto, uma operação tripla: 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 capitalista<sup>87</sup>.

Dessa crítica, podemos afirmar com o autor que através dessa passagem do âmbito público para o privado é que a “sociedade democrática” faz com que os cidadãos tornem-se indiferentes ao bem público<sup>88</sup> e só nesse ato de desvincular o povo de seu papel

---

<sup>84</sup> *Idem*, p.14.

<sup>85</sup> *Idem*, p.15.

<sup>86</sup> *Idem*, p.17.

<sup>87</sup> *Idem*, p.31.

<sup>88</sup> *Idem*, p.17.

soberano é que os governantes eleitos se colocam como responsáveis por responder as demandas emanadas pela sociedade<sup>89</sup>.

Em vista disso, quando a sociedade individualista se vê submetida às exigências mercantis e encara de frente as promessas de (falsa) igualdade ofertada pelo consumismo<sup>90</sup>, os representantes assumem o livre papel de deliberação e decretam um novo regime de democracia governada não mais pelo povo e sim pela lei da individualidade consumidora<sup>91</sup>. É nesse contexto que a urgência de se livrar do povo torna-se uma necessidade do sistema democrático representativo, cujo novo objetivo é fazer da democracia um bem que cura, do qual representantes submetem o próprio Estado ou outros estados menos desenvolvidos à condição de uma paz forçada, implantando um sistema democrático através da força das armas, mesmo que isso implique no extermínio de povos, como aconteceu no nazismo com o extermínio dos judeus e como ainda vem acontecendo, feito um reflexo do passado, no Oriente Médio, visto que

a democracia, por não ser o idílio do governo do povo por ele mesmo, por ser a desordem das paixões ávidas de satisfação, pode e até deve ser trazida de fora pelas armas de uma superpotência, entendendo-se por superpotência não simplesmente um Estado que dispõe de uma força militar desproporcional, mas, de modo mais geral, do poder de controlar a desordem democrática<sup>92</sup>.

Sendo assim, mesmo que a história nos entregue um passado de luta e de conquistas em cima de um sistema de poder que outrora fora de autoritarismo, visto manifestações que insistem em afirmar ser a “vida democrática” princípio anárquico que aponta ser o povo responsável pelas crises do governo<sup>93</sup>, não podemos abandonar a crítica que nos é escancarada dentro do sistema democrático, visto que a democracia perdeu o seu caráter e tornou-se, tanto no presente quanto no passado, um sistema de manipulação das oligarquias, que usam da alienação cultural e midiática a desculpa para aliviar a tensão causada pelo impacto das manifestações populares. Mesmo que façamos junto de Rancière a distinção entre representação e democracia, não nos é válido deixar que o discurso da utopia presente na crítica à democracia seja um empecilho, dado que, a história nos mostra o intenso papel de luta do povo no processo de ocupação das ruas, sendo outrora esquecida ou dispersada pelo sistema democrático representativo que Rancière consegue conceituar quando afirma ser a representação “uma forma de

---

<sup>89</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>90</sup> *Idem, p.34.*

<sup>91</sup> *Idem, p.35.*

<sup>92</sup> *Idem, p.14.*

<sup>93</sup> *Idem, p.16.*

funcionamento do Estado, fundamentado inicialmente no privilégio das elites “naturais”<sup>94</sup>.

Por esse motivo, a democracia caminha para além do âmbito dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada, e de seu esgotamento, quando implantada como boa forma de governo e de vida social “capaz de controlar o duplo excesso de atividade coletiva ou de retração individual inerente à vida democrática”<sup>95</sup>: ela é o processo de luta contra a privatização e o processo de ampliação dessa esfera. Ampliar a esfera pública não significa exigir a intervenção do Estado na sociedade, como temos assistido hoje ao identificar no apogeu dos discursos antidemocráticos que tem tomado conta do mundo – seu retrato feito à democracia, são os mesmos feitos anteriormente ao totalitarismo<sup>96</sup>.

O processo democrático, portanto, aponta o autor, implica: a ação de sujeitos que reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular, capaz de romper com o “retrato “sociológico” da alegre democracia pós-moderna, subjugada dali em diante a uma forma de sociedade governada pela única lei da individualidade consumidora”<sup>97</sup>. Esse processo deve trazer de volta o significado da palavra democracia, a rejeição da pretensão dos governos de tornar/encarnar um princípio uno da vida pública, circunscrevendo a compreensão e extensão dessa vida pública. Se existe uma limitação para a democracia, ela reside no movimento que desloca os limites do público e do privado, do político e do social.

---

<sup>94</sup> *Idem*, p.71.

<sup>95</sup> *Idem*, p.17.

<sup>96</sup> *Idem*, p.23.

<sup>97</sup> *Idem*, p.35.

### 3. Arte e política: Formação para a emancipação

Há uma crise na formação que faz com que nos percamos na hierarquização das classes sociais, uma vez que, para o autor, é somente através da emancipação que o povo estará apto a pensar uma partilha dos espaços e do tempo, criticar o embrutecimento no trato de questões e alcançar a elite esclarecida. No *O desentendimento*, Rancière afirma ser o homem um animal político e literário que “preso no circuito de uma literariedade”<sup>98</sup>, torna-se, a partir da ideia de emancipação intelectual e da igualdade de inteligências, capaz de desfazer as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos capaz de determinar o lugar de cada um. O ponto central para pensar essas questões é ver a igualdade como ponto de partida, e considerar a emancipação como resultado, “aqueles capazes de gerir um ateliê ou empresa podem discutir e deliberar sobre os assuntos da comunidade”<sup>99</sup>, uma vez que “de acordo com a igualdade das inteligências, o mesmo indivíduo é capaz de interpretar um texto literário, uma situação política ou um filme”<sup>100</sup>, sempre tendo por meta a busca incansável da capacidade intelectual dos sujeitos.

Quando nos propomos a pensar o papel das imagens diante desses sujeitos ou espectadores que as observam, devemos destacar com o autor que a imagem apresenta uma realidade que está oculta, mas que as pessoas precisam conhecer e fazer algo. Nesse sentido, eis o problema que Rancière identifica: apenas apresentar o conhecimento a alguém pode não mobilizar certo desejo de mudança. Mas quando pensamos, por outro lado, quando a imagem nos aponta a realidade que não queremos ver, e, por isso somos responsáveis por ela, a crítica permite testemunharmos um duplo efeito que é a tomada

---

<sup>98</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018, p.50.

<sup>99</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>100</sup> *Idem, ibidem*.

de consciência da realidade oculta<sup>101</sup>. Nesse movimento, manifesta-se o fazer pensar do sujeito político. Com isso, o artista crítico, para Rancière carrega essa dimensão, de produzir o curto-circuito que revela o segredo oculto na exibição das imagens<sup>102</sup>.

Logo, para Rancière, a crítica estética e social limita-se a conceder aos operários a responsabilidade pela luta contra a miséria, e a luta pela emancipação operária prevalece. A emancipação social e estética é a ruptura com as maneiras de sentir, ver ao caracterizar a identidade dos sujeitos. É sob esse viés que se dá a crítica de uma arte inteiramente capturada pelo sistema, tanto quanto a democracia. Com isso, novamente, observamos a previsão melancólica que diz que as coisas não são como parecem ser, alimentando-se de uma impotência capaz de lançar um olhar desencantado às forças críticas contra o sistema, um olhar que se tornou constituinte do próprio sistema. E o cuidado que precisamos ter quando pensamos na finalidade crítica dos objetos de arte é tentar ver se ainda é possível fazer uso de sua dimensão crítica, visto a captura pelo mercado, ou melhor, a melancolia na qual se firma a esquerda nos mostra que não há alternativas na luta contra o sistema, e a direita nos avisa que, quanto maior a tentativa de crítica, maior é a contribuição para o sistema<sup>103</sup>. Diante disso, da melancolia da esquerda, temos visto surgir o entusiasmo da nova direita, cuja denúncia do mercado, mídia e do espetáculo, resulta no indivíduo democrático, preocupado não com a igualdade de classes, mas com a liberdade do mercado.

Portanto, diante desse cenário, precisamos pensar junto de Rancière maneiras de superar a captura da arte e da própria democracia pelo sistema, na medida em que a proposta de igualdade das inteligências e a formação dos sujeitos políticos por meio da arte liga-se inteiramente com formas de manifestações democráticas, visto ser ela “poder para aqueles isentos de poder e sem títulos ao poder”<sup>104</sup>, manifesta-se com isso a política capaz de reconfigurar os espaços e dar visibilidade a todos os tipos de manifestações, com programas políticos consistentes capazes de repensar o real conceito de democracia para o povo.

---

<sup>101</sup> RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p.30.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>103</sup> *Idem*, p.41.

<sup>104</sup> FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.



### 3.1 O “ensinar a pensar” através da igualdade das inteligências

Quando Rancière escreve *O mestre ignorante*, ele nos apresenta a importância de repensar a igualdade das inteligências no momento presente. Mestre Jacotot, outrora visto como um extravagante pedagogo francês do século XIX, foi uma voz solitária que, diante de práticas e de instituições que ainda nos governam, fez valer-se de seu diferencial que é proporcionar o ato de ensinar, ciente dos paradoxos que compõem o real sentido de instruir. Durante seu ano revolucionário na França em 1789, Joseph Jacotot toma a palavra no momento em que uma nova lógica de pensamento se firma: a ordem era superar a fase das desordens revolucionárias e fazer prevalecer a reconciliação entre ordem e progresso. Essa nova constituição que se estabelece cria formas de instituição, inclusive a instituição pedagógica que faz prevalecer o discurso da progressão dos sujeitos. Nesse interim, a instrução se torna central, e seu objetivo primordial: instruir cidadãos e formar elites para se integrarem pacificamente na sociedade.

O mestre aparece como agente prático capaz de mostrar ao povo a porta de entrada na sociedade, seu objetivo, tanto quanto do governo, é reduzir a desigualdade social, e, com isso, diminuir as distâncias dos ignorantes ao conhecimento. Porém, mesmo com a boa vontade de governantes que pensam na homogeneização da educação, Jacotot manifesta ser paradoxal a relação entre igualdade, escola e sociedade, posto 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<sup>105</sup>.

Portanto, a educação igualitária ou a pedagogia tradicional da transmissão neutra do saber estão alicerçadas sobre um só paradoxo: ambas fazem da igualdade seu objetivo, mas a desigualdade é o ponto de partida<sup>106</sup>. Estão presas à lógica da sociedade pedagogizada, que tem por ilusão reduzir a “fratura social” que nos constitui, e escapam do poder de conceber aos pobres a possibilidade de melhorar sua condição de pertencimento a comunidade. Dar ao povo “instrução igualitária”, nada tem a ver com seguir o ritmo da modernidade, e, em seguida, separá-los socialmente como atrasados que não souberam se adequar ao movimento acelerado do mundo. O que, quando estamos

---

<sup>105</sup> RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p.11.

<sup>106</sup> *Idem*, p.14.

instados a seguir a educação sob a lógica do fingimento igualitário, nos submetemos a uma visão oligárquica de uma sociedade que seleciona os mais classificados para administrar os interesses da comunidade.

Quando, em 1818, nosso mestre Jacotot se vê diante da dificuldade de ministrar aulas para alunos holandeses que nada compreendem o que ele diz, e nem há reciprocidade, uma nova edição de *Telêmaco* é lançada, e Jacotot se vê diante da coisa que o aproximará de seus estudantes. O exercício apresentado aos estudantes era de ler *Telêmaco* seguido de uma tradução, em seguida, escrever em francês o que pensavam de tudo o que haviam lido. Esse é o ápice do movimento de intelectualidade que faz Jacotot perceber a educação como princípio igualitário. Sem ensinar qualquer coisa acerca da língua a seus alunos, sozinhos, em um exercício de comparação com o que já sabiam, traduziram e aprenderam a segunda língua. Com isso, podemos dizer que um despertar foi suficiente para mostrar ao espírito de Jacotot de que vivemos a mercê da necessidade de explicações ao criar a dependência do aluno ao mestre.

A relação autônoma de aprendizagem que Jacotot nos revela, tem, nesse caso, um outro lado: inverte a lógica do sistema explicador, a explicação não é necessária, mas a ideia de explicar a alguém alguma coisa é demonstrar a impossibilidade de um exercício autônomo de aprendizagem. Com isso, Rancière nos apresenta o mito pedagógico que divide a inteligência em duas<sup>107</sup>: inteligência inferior e superior, a primeira registra percepções ao acaso, entre hábitos e necessidades, formam crianças e homens do povo. A segunda transmite conhecimentos através do mestre, adaptando a capacidade intelectual do aluno. Esse processo de inteligência faz predominar o princípio da explicação e elabora o *embrutecimento* que é a causa da interrupção do movimento da razão. Nesse percurso, o bloqueio formativo se firma, pois o aluno não aprende a tatear seu conhecimento, ele busca explicações do mestre que o faz seguir determinado percurso, em um exercício que molda seu caráter a partir da dúplice explicação-compreensão.

Consequentemente, quando pensamos na capacidade de crianças e adultos de aprenderem, sozinhos, sem acompanhamento de um outro que lhes explique a ler, a escrever, a falar outras línguas ou a tocar instrumentos, estamos cientes da veracidade da igualdade das inteligências, ainda que sendo resultado de uma opinião que acreditamos

---

<sup>107</sup> *Idem*, p.24.

ser verídica<sup>108</sup>. Mesmo diante de opiniões que divergem, nosso problema, portanto, em companhia de Rancière, não é provar que todas as inteligências são iguais, mas apresentar o que pode ser realizado a partir do que é apresentado.

Quando Jacotot foi capaz de perceber o fato de que alguns estudantes se ensinavam a falar e a escrever em francês independente de explicações, somente a partir da necessidade e do querer, os estudantes em um exercício de aprendizagem e compreensão chegaram ao entendimento sem fazer uso das palavras de um outro. Nessa circunstância, Rancière nos apresenta a relação de *igualdade* através do método da *vontade*<sup>109</sup>, capaz de resumir todo o argumento apresentado por Rancière e mestre Jacotot: o homem é uma vontade servida por uma inteligência<sup>110</sup>, contra as teses republicanas e teocráticas que prevaleciam no séc. XVIII, que sustentam, para além de tudo, uma tradição que é analítica e ideológica. Portanto, logo se firma a *vontade* que, “reencontra sua racionalidade no seio do esforço de cada um sobre si mesmo, da autodeterminação do espírito como atividade”<sup>111</sup>.

Assim, por ser o homem uma vontade servida pela inteligência, a vontade precisa romper com a querela dos *deístas* e *coisistas*<sup>112</sup>. Somente através dessa urgência que a tese cartesiana do cogito serve de mote para demonstração de seu valor de igualdade. Através do princípio do Ensino Universal, Jacotot apresenta sua notável tradução da análise cartesiana 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 busca-las, tatear. A mão e a inteligência são escravas, cada uma com suas atribuições. O homem é uma vontade servida por uma inteligência<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup> Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p.72.

<sup>109</sup> *Idem*, p.30.

<sup>110</sup> *Idem*, p.79.

<sup>111</sup> *Idem*, p.83.

<sup>112</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>113</sup> 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.

Ao dizer: tenho ideias quando quero, Descartes apresenta o poder da vontade sobre o entendimento. Enfatiza o poder da vontade, cuja ausência é distração. Contrário à tese do “*quem quer, pode*”, mantida por ambiciosos que congregam círculos intelectuais, a única insígnia da qual defendemos é a da *igualdade das inteligências*<sup>114</sup>, que reforça o poder de cada homem, quando é capaz de se ver igual a todos os outros e julga todos os outros iguais a si. Sendo assim, todos os homens têm em comum a capacidade de aprender, e somente ao experimentar o ato de comunicar será, então, capaz de transmitir ideias e sentimentos que se contradizem.

Por isso é preciso buscar nos livros, não daqueles que submetem as vontades do leitor, forçando a ação, mas com os poetas que trabalham “o abismo entre o sentimento e a expressão, entre a linguagem muda da emoção e o arbitrário da língua”<sup>115</sup> ao 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”<sup>116</sup>.

Nesse interim, podemos acreditar em uma sociedade de emancipados quando prevalecer a igualdade, mas não na igualdade decretada por lei ou buscada através da força, mas 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”<sup>117</sup>, pois, para Rancière, somente o igual compreende o igual, como em um exercício de igualdade que constitui a capacidade intelectual e torna uma sociedade de iguais possível.

### 3.2. O espectador, o paradoxo e a dimensão política da arte

As teses que trabalharemos agora vem do escrito posterior de Rancière, *O espectador emancipado*, que nasce com a finalidade de apresentar as tendências do espectador a partir das teses apresentadas n’*O mestre ignorante*. Posto que aqui a proposta é refletir acerca do papel da arte contemporânea, da emancipação intelectual e o papel do

---

<sup>114</sup> Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p.86.

<sup>115</sup> *Idem*, p.101.

<sup>116</sup> *Idem*, p.104.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 81.

espectador<sup>118</sup>, precisamos, junto de Rancière, reconstituir a teia de pressupostos que colocam a tese do espectador nas relações entre arte e política, para, em seguida, delinear as implicações que julgam as políticas da arte na formação dos sujeitos políticos.

Numerosas são as críticas ao teatro, e, podem ser reduzidas a uma fórmula básica: paradoxo do espectador, diz Rancière, simples de formular, eis que não há teatro sem espectador<sup>119</sup>, porém, visto as críticas sustentadas, ser espectador é um mal. Vejamos: o que o espectador vê é uma aparência, pois olhar não é conhecer. O espectador ignora processos de criação e a realidade se mantém escondida, sem interferências. Em seguida, o espectador fica imóvel e faz prevalecer a passividade. Nesse sentido, existe a tese de que ser espectador, a partir das críticas sustentadas, é um exercício de não conhecimento e de não ação que acarreta a ignorância e produz personagens fadados a viver presos na ilusão e na passividade.

Contudo, essa manifestação crítica do espectador iludido e passivo é superada, quando o teatro começa a questionar o papel do espectador engajado, submetido ao drama, ou seja, a ação. Essa nova reformulação do teatro conhece duas fórmulas antagônicas: primeiro, é preciso fazer com que o espectador saia da aparência e abandone a empatia de identificação com personagens em cena, resultando na saída de seu embrutecimento ao obrigá-lo a trocar a posição de espectador pela de indagador acerca dos fenômenos apresentados e de suas causas. Segundo, e aqui se encontra o antagonismo, é preciso abolir a distância reflexiva, pois o espectador, ao ser retirado da posição que somente examina, é lançado à ação teatral<sup>120</sup>. Tais são as premissas do teatro épico de Brecht e o teatro da crueldade de Artaud, eis que as iniciativas de reformulação do teatro oscilaram entre esses dois polos, e, como defende nosso autor, “pretenderam transformar o teatro a partir do diagnóstico que levava à sua supressão”<sup>121</sup>.

Nesses dois âmbitos teatrais, a divisão orienta a supressão do próprio teatro. Posto que somos arrastados à lógica da estrutura pedagógica. Como vimos, na lógica pedagógica, o ignorante é aquele que não sabe o que ignora e nem tem como saber, já o

---

<sup>118</sup> Na entrevista concedida à *Cult*, Rancière afirma que, diante de um espetáculo, seja ele o cinema, teatro ou as artes plásticas, o espectador se encontra obrigado a pensar, posto que está submetido a um trabalho de síntese (in LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista *cult*, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 29. Nov. 2018).

<sup>119</sup> RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p.8.

<sup>120</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>121</sup> *Idem*, p.10.

mestre sabe como torná-lo objeto de saber, o momento de ser e os protocolos a serem seguidos, posto que não há ignorante que já não tenha históricos de saber, visto muitas coisas sozinhas, ouvindo e repetindo, progredindo conforme comparações com o já feito. Mas para o mestre progressista, o saber desse aluno é apenas *saber de ignorante*, nesse momento, os protocolos de saber promovem o abismo ou a distância do mestre e do aluno, pois um compreende a ignorância e o outro não sabe o que é. Eis que o ensino progressivo ensina: o reconhecimento da própria incapacidade e o surgimento da desigualdade das inteligências. Nesse momento, predomina, como vimos, o embrutecimento. Opondo-se ao embrutecimento, a emancipação intelectual nasce como reconhecimento da igualdade das inteligências ao propor que todos somos capazes de compreender, posto que

o animal humano aprende todas as coisas como aprendeu a língua materna, (...) a fim de assumir um lugar entre os seres humanos: observando e comparando uma coisa com outra, um signo com um fato, um signo com outro signo. (...) desse ignorante que soletra os signos ao intelectual que constrói hipóteses, o que está em ação é sempre a mesma inteligência, uma inteligência que traduz signos em outros signos e procede por comparações e figuras para comunicar suas aventuras intelectuais e compreender o que outra inteligência se esforça por comunicar-lhe<sup>122</sup>.

Esse exercício de tradução é o núcleo da aprendizagem e da prática emancipadora do mestre ignorante. Mas qual a relação entre o ignorante, o mestre progressista e o espectador? Dada a urgência de nossos tempos, a perda de ilusão faz com que artistas pressionem espectadores, mas talvez os espectadores até saibam o que é preciso ser feito, desde que a performance os faça sair da passividade. Eis que, essa é a primeira característica que os reformadores teatrais têm em comum com os pedagogos embrutecedores: exigir do espectador o salto que rompe atividade de passividade, diz Rancière. Mas o que cria a distância são as oposições lógicas criadas para fomentar uma divisão no sensível, porque fazer uso da oposição “atividade e passividade”, gera manifestações contrárias a ação. Essas manifestações de oposição são “alegorias encarnadas da desigualdade. Por isso é possível mudar o valor dos termos, transformar o termo “bom” em ruim e vice-versa, sem mudar o funcionamento da própria oposição”<sup>123</sup>.

Nesse sentido, resta desqualificar o espectador, enquanto atores em cena e trabalhadores, agem. Antes, no movimento de inversão, cidadãos ativos, elegiam e viviam da renda dos outros, cidadãos passivos eram indignos que trabalhavam para ganhar a vida. Mesmo com o reordenamento da oposição, o essencial permanece: os que têm capacidade

---

<sup>122</sup> *Idem*, p.15.

<sup>123</sup> *Idem*, p.17.

e os que não têm. A emancipação começa quando se pode questionar a oposição entre apenas olhar e agir<sup>124</sup>. Com isso, o espectador também age como aluno ou intelectual ao fazer uso do que ver, quando esse aluno é capaz de selecionar, comparar e interpretar, ele cria e interpreta sua própria história, pois assim são os espectadores que mesmo distantes, são também interpretes presentes e ativos que sabem não apenas observar o que lhes é apresentado, mas fazer uso do que lhes tem sido oferecido.

Quanto aos poderes subversivos da arte, novamente temos sua boa capacidade ao responder às formas de dominação econômica, estatal e ideológica<sup>125</sup>, mas também há boa capacidade da arte para reafirmar o contrário, como artistas que preferem fazer da arte, holofote de ícones midiáticos, propagandas publicitárias que apenas reproduzem o “poder” sobre a percepção<sup>126</sup>. Em todos os espaços encontramos “manifestações artísticas”, desde criar imagens com personagens desconhecidos e ideias indecifráveis até inserção de performances no mundo globalizado, seja nos museus ou nos subúrbios, a fim de desencadear relações sociais. O intuito é repolitizar a arte, e as práticas são diversas. Portanto, o que vemos em um teatro ou em uma manifestação artística, como na fotografia, são signos sensíveis, e reconhecê-los é fazer a leitura de nosso mundo, para que possamos criar sentimentos de proximidade ou distância que nos faça manifestar na situação apresentada. Rancière chama essa relação de modelo pedagógico da eficácia da arte<sup>127</sup>.

Ora, já não podemos acreditar na correção dos costumes sustentado pelo teatro, mas ainda aceitamos a dimensão crítica para nos ajudar a escapar das artimanhas da representação dominante. Em 1760, esse modelo foi questionado por Rousseau na *Lettre sur les spectacles*, quando percebe ser o teatro não totalmente educador, mas, para além disso, um agente moral dos costumes populares, como a lição de moral presente no *Misanthropo* de Molière. A crítica de Rousseau perpassava a ruptura da linha representativa com a performance dos corpos teatrais, sentido e efeito<sup>128</sup>. Os problemas apontados por Rousseau no personagem de Molière também pode ser atravessado pelas considerações fotográficas na contemporaneidade: o que esperar dos espectadores que observam, nas exposições, fotografias de extermínios? Revolta, simpatia, agressividade

---

<sup>124</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>125</sup> *Idem, p.51.*

<sup>126</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>127</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>128</sup> *Idem, p.54.*

com o que lhes é apresentado pelos fotógrafos? A questão não é fácil, mas talvez o artista não tenha como objetivo apresentar um material de caráter duvidoso, mas sim um problema que perpassa na fórmula de representação, como “na pressuposição de um *continuum* sensível entre a produção de imagens, gestos ou palavras e a percepção de uma situação que empenhe pensamentos, sentimentos e ações dos espectadores”<sup>129</sup>, nos diz Rancière.

O êxito da arte não reside na transmissão de conteúdos para o comportamento ou para desvendar representações, e, sim, como Rousseau também nos apresenta, na decorrência das disposições dos corpos, nos espaços e tempos que determinam as maneiras de ser<sup>130</sup>. A eficácia do teatro denunciada por Rousseau, portanto,

punha em curto-circuito o pensamento dessa eficácia por meio de uma alternativa demasiado simples. Pois o que ela opõe às duvidosas lições de moral da representação é simplesmente a arte sem representação, a arte que não separa a cena da performance artística e a da vida coletiva. Ao público dos teatros ela opõe o povo em ato, a festa cívica em que a cidade se apresenta a si mesma, como faziam os efebos espartanos celebrados por Plutarco<sup>131</sup>.

Nesse sentido, Rousseau traz à discussão a tese de Platão acerca da mimese teatral e a boa mimese, pois a tese apresenta o lugar da política da arte, como “a coreografia da cidade em ato, movida por seu princípio espiritual interno, cantando e dançando sua própria unidade”<sup>132</sup>, para, em seguida, subtrair ambas, substituir a pretensa representação e corrigir costumes por um modelo arquético, diretamente ligado a costumes e formas de ser da comunidade, mantido até o século XX. Portanto, de diversas fórmulas que acompanham a arte até a contemporaneidade, uma prevalece, que é a supressão da arte por si mesma, inversão da lógica, quando faz do espectador, ator, ou quando o resultado é a performance que sai do teatro e se manifesta nas ruas, ou simplesmente anula-se a dimensão arte e vida dentro de museus. Então, “o que se opõe (...) à pedagogia incerta da mediação representativa é outra pedagogia, a da imediatez ética”<sup>133</sup>.

Essa polaridade perturba a eficácia estética e causa separação, descontinuidade entre as formas sensíveis da arte e a apropriação sensível dos espectadores pela arte. Essa distância pode ser dada mediante ruptura da análise da arte com o paradigma

---

<sup>129</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>130</sup> *Idem, p.55.*

<sup>131</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>132</sup> *Idem, p.56.*

<sup>133</sup> *Idem, ibidem.*



representativo, e, nesse sentido, Rancière nos apresenta como exemplo a análise feita por Winckelmann do *Torso* de Belvedere, que define o caráter da perda liberdade de um povo que se desfaz na ociosidade, nesse caso não há o que representar. Aqui arte e vida se separam, logo “a estátua está subtraída a todo e 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”<sup>134</sup>. Portanto, o paradoxo presente define a configuração e a “política” daquilo que Rancière chama de regime estético da arte, ao propor a eficácia da suspensão das formas da arte e da relação com o público, pois o que antes representava a figura de um deus, hoje já não tem valor religioso ou cívico, não é garantia de grandeza social, não produz mobilização dos corpos e nem mudança de costumes. Somente permanece dentro de museus a alimentar a curiosidade de visitantes anônimos.

Então, a ruptura estética se dá pelo rompimento entre produção artística e fins sociais, e pela desconexão entre a sensibilidade da significação e de seus efeitos. Essa ruptura, resulta, melhor dizendo, no dissenso<sup>135</sup>, que é, para Rancière, um conflito. É através do dissenso que temos o encontro da arte com a política. O dissenso, logo, encontra-se no cerne da política. A política, portanto, como dito acima, nada tem a ver com exercício do poder, leis e instituições: sua questão é pensar sujeitos e objetos e a relação com as instituições, como essas relações podem definir uma comunidade política, como os objetos se firmam através dessas relações, e que sujeitos são aptos a discutir sobre eles. Sua finalidade, apresenta-nos Rancière, é a reconfiguração dos âmbitos sensíveis onde se definem objetos comuns<sup>136</sup>, exigindo o rompimento do ordenamento “natural”, cujo fim é a obediência ao voltar os corpos à vida pública ou à privada, nesse sentido, na organização dos espaços ou tempos, maneiras de ser, ver e dizer<sup>137</sup>. Para Rancière, essa lógica começa a partir da distribuição do visível e do invisível, da palavra e do ruído, designado por ele de Polícia. Em contraposição a esse ordenamento dos corpos, a política rompe com esse ordenamento, eis, que “a política é a prática que rompe a ordem da polícia (...) por meio da invenção de uma instância de enunciação coletiva que

---

<sup>134</sup> *Idem*, p.57.

<sup>135</sup> Segundo o autor, “o dissenso não é a diferença dos sentimentos ou das maneiras de sentir que a política deveria respeitar. É a divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e a sua racionalidade própria”. (in RANCIÈRE, J. *O dissenso*. In: *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996).

<sup>136</sup> *Idem*, p.57.

<sup>137</sup> *Idem*, p.60.

redesenha o espaço das coisas comuns”, começando a partir de uma ruptura nos espaços, quando os indivíduos se veem livres para escolherem serem o que são, se fazer ouvir e se verem livres para discutir.

Portanto, as produções artísticas perdem funcionalidade e se perdem na dissociação do corpo de experiências<sup>138</sup>, como a estátua do *Torso*, desprovido de seu caráter, privado do que antes era seu mundo. Logo, fazer uso da apropriação estética é se constituir para fora da divisão policial dos lugares, movendo-se para novos modos de agir, ao fazer uso do movimento das “paixões” a partir das exposições das obras dentro de museus ou em enciclopédias. Eis, portanto, arte e política como paradoxo e como formas de dissenso, cuja manifestação é a reconfiguração da experiência sensível<sup>139</sup>.

### 3.3. Os laços entre estética e política: a noção de partilha

Para responder questões sobre atos estéticos que configuram na experiência novos modos de sentir e induzir formas de subjetividade política, Rancière traz, na obra *O descentendimento*, análises dedicadas à “partilha do sensível”, enquanto cerne da política<sup>140</sup>. Nesse momento, fecharemos nossa Monografia com as articulações do regime estético das artes e seus modos de transformação. Para isso, vejamos como o autor pensa o regime da arte em seus modos de articulação e de visibilidade, a fim de propor por essa via a ideia da efetividade do pensamento. Para Rancière, a partilha do sensível é um sistema que revela a existência de um *comum* e recortes que partilham partes e definem lugares. Essa repartição de partes e lugares tem por fundamento uma partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que delineiam a participação desse *comum* e dessa partilha<sup>141</sup>. Desse modo, mediante a partilha que constitui o comum, demarcamos a seguir um fio condutor que leva do filosófico ao político, e mostramos as passagens propostas pelo autor que levam da arte à política. O fio condutor é mostrar como a partilha do sensível delinea a estrutura da comunidade política com base no encontro discordante das percepções individuais, tendo-se por ponto de chegada como, mediante o encontro da

---

<sup>138</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>139</sup> *Idem, p.63.*

<sup>140</sup> RANCIÈRE. *A partilha do sensível*. São Paulo, Editora 34, 2009, p.11.

<sup>141</sup> *Idem, p.15.*

estética com a política, organizamos o sensível, nesse encontro nos damos a entender, vemos e construímos visibilidade e inteligibilidade dos acontecimentos políticos.

Para Rancière a partilha do sensível revela a existência de um comum e os recortes que nele definem lugares e partes respectivas, fixando um comum partilhado em meio a partes exclusivas, ou seja, o conceito é apresentado como:

Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a *partilha do sensível* que dá forma à comunidade. *Partilha* significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas.<sup>142</sup>

Nesse sentido é que “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”<sup>143</sup>. Mesmo que na Antiguidade houvesse a prerrogativa de que o cidadão é quem toma parte ao governar e ser governado, outra forma de partilha precede essa ideia de “tomar parte”, pois há aqueles que determinam quem deve tomar parte e quem não deve. Mesmo na Antiguidade, quando Aristóteles defendia que o homem é um animal político, haviam escravos que, por mais que compreendessem a linguagem, não eram inseridos nessa lógica. Outro exemplo é o artesão. Platão define ser o artesão impossibilitado, por haver a instância do trabalho que o impossibilita de fazer parte de decisões políticas. Logo, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce”<sup>144</sup>, para, então, a partir de ocupações, sabermos quem tem competências ou incompetência para o comum, ser visível ou não, ter voz ou não. Nesse sentido, na base da política há uma estética que 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”<sup>145</sup>.

Dessa maneira, a política é uma prática que toma parte do que vê e do que pode ser dito sobre o que é visto, das competências para isso, e, das especificidades do espaço

---

<sup>142</sup> RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p.7 *apud* RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.7.

<sup>143</sup> RANCIÈRE. *A partilha do sensível*. São Paulo, Editora 34, 2009, p.15.

<sup>144</sup> *Idem*, p.16.

<sup>145</sup> *Idem*, *ibidem*.

e do tempo. A partir dessa estética primeira (política), podemos pensar “práticas estéticas” no sentido tradicional como formas de visibilidade da arte, lugares que ocupam e do que fazem no comum, capazes intervir, como nos diz Rancière, “na distribuição geral das maneiras de fazer e nas suas relações com maneiras de ser e formas de visibilidade”<sup>146</sup>.

Para o autor, a política tem uma dimensão estética, na medida em que ambas, estética e política, organizam o sensível. É nesse sentido, que ambos, tanto a estética, quanto a política, só podem ser democráticas se estiverem dispostas a incentivar as diversas formas de manifestações dentro da comunidade: quando tais formas estão comprometidas com a política em um regime de indeterminação das identidades, ao regime de deslegitimação das posições de palavra, e, desregulação das partilhas do espaço e do tempo<sup>147</sup>. Podemos dizer, então, que esse regime estético é a democracia, com seu regime de assembleias de artesãos, leis escritas intangíveis e a instituição teatral<sup>148</sup>, ou mesmo na literatura com Flaubert, quando publica *Madame Bovary* e *A educação sentimental* fazendo surgir o que podemos nomear com o autor de “a democracia em literatura”, por trazer outra dimensão literária para além da mera instrução<sup>149</sup>.

Para Rancière, a politicidade sensível é atribuída de inúmeras maneiras na partilha estética, presente no teatro, na página ou coro, seguindo, principalmente, lógicas próprias em épocas e contextos diferentes, capazes de desenvolver inovações que embaralham, nos dizeres de Rancière, “as regras de correspondência à distância entre o dizível e o visível, próprias à lógica representativa”<sup>150</sup>, por isso sua importante transformação tanto na lógica representativa, quanto na política. Com isso, *A partilha do sensível* junto de *O espectador emancipado* fazem pensar, por um lado, a abertura à arte e, por outro, a importância política e intelectual do lugar do espectador diante do espaço e do cenário no qual está inserido, afinal, toda atividade comporta uma visão de espectador do mundo e toda posição de espectador já nos deixa a possibilidade de interpretar com um olhar que desvia o sentido do espetáculo<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> *Idem*, p.17.

<sup>147</sup> *Idem*, p.18.

<sup>148</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>149</sup> *Idem*, p.19.

<sup>150</sup> *Idem*, p.20.

<sup>151</sup> LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

Portanto, em *A partilha do Sensível* são delimitados os campos em que, na política, com existência de um comum e, na estética, dando forma à comunidade, em ambas temos a repartição, das partes e dos lugares, que se fundamenta em uma partilha dos espaços. Para isso, precisamos ter em mente a ideia de comunidade, seja ela política, seja ela governada por um poder, cenário em que Rancière apresenta a partilha democrática do sensível, pela qual se tira o homem, o trabalhador de seu espaço privado e lhe oferece o espaço preciso para fazer parte da arte, para se capacitar a compreender sua própria capacidade, para desenvolver novas formas de percepções que estruturam a comunidade, e para manter a identidade de cidadão deliberante – assim “o romance torna-se grande arte quando a vida de qualquer um se transforma em arte. (...) A partir do momento em que tudo é representável, não há mais especificidade”<sup>152</sup> .

---

<sup>152</sup> LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

## Conclusão

Concluimos, com Jacques Rancière, que a democracia perdeu o caráter de soberania popular e resultou em pintura fantasiosa capaz de tornar as liberdades conquistadas uma liberdade privatizada, regida pela lógica comercial a partir de um sistema de representação autoritário no interior da sociedade. Todo o movimento da democracia, que outrora deveria ser do povo, encaminha-se diretamente para âmbito privado, capaz de tornar a população indiferente às pautas de luta política. Nessa lógica da centralização do âmbito público para o privado, democracia torna-se aparato do estado burguês, responsável por legitimar o capitalismo. Resulta daí que o objetivo da democracia de ir contra a privatização, que exige a intervenção do Estado na sociedade, perde-se junto com a pauta de luta contra a divisão do público e do privado, fazendo com que a dominação oligarca se prolongue no interior da sociedade.

Mesmo assim, observamos que a relação de antagonismo presente na sociedade contemporânea não é somente resultado da busca insaciável pelo individualismo, mas carrega em sua estrutura um rompimento do âmbito privado com o âmbito público desde a formação da democracia na *pólis* grega. O “povo”, ainda na *pólis*, é dado como excluído das decisões democráticas, faz parte de uma contagem ignorada da sociedade: podemos observar uma relação de dominação entre soberanos e submissos ainda presente, considerando que, ainda hoje, parte da sociedade apenas imita a voz articulada de quem está acima das decisões, tornando o povo, tanto no presente quanto no passado, dependente de representações.

Nesse sentido, a distinção entre a democracia grega e a democracia contemporânea advém da democratização do capitalismo que, mediante pressão midiática

e leis ainda mais severas, estende o papel da democracia para a economia e faz com que a liberdade seja também discutida, afinal que democracia é essa em que parte da imprensa está presa a pressões escusas, parte do Judiciário é controlado pelo próprio Estado, responsável por alimentar a pauta utópica dos direitos humanos<sup>153</sup>. Assim, conseqüentemente, dada a conjuntura fomentada pela intensa busca da privatização, o povo se perde das pautas de luta para o reconhecimento de seu papel na sociedade e encontra-se novamente inserido dentro da lógica das instituições e dos monopólios, tornando-se espectador desiludido da grande catástrofe civilizacional<sup>154</sup>.

Logo, a palavra democracia não é capaz de designar nem uma forma de sociedade e nem uma forma de governo. A sociedade democrática que conhecemos é a fantasia que sustenta tal princípio do bom governo que, ao dispor de títulos, exerce a autoridade: no presente quanto no passado, mediante essa mesma autoridade, segue sendo sociedades organizadas por oligarquias. Para definir a democracia no seu sentido literal, no seu sentido direto, a forma de vida dos indivíduos passa longe da felicidade privada apresentada como necessária para o convívio social. Ela tem a obrigação de ser parte de um processo de luta que caminha contra esse ambiente privado para assim garantir também que a dominação da oligarquia não predomine na esfera pública.

Quando há o reconhecimento da ampliação na esfera pública com base em lutas históricas de inclusão entre eleitores e elegíveis, temos reconhecida a qualidade de iguais e de sujeitos políticos que conquistam o espaço público e deixam de ser parte excluída da sociedade dedicada à prática doméstica e reprodutora. Para isso, o autor nos deixa como proposta repensarmos a partilha democrática do sensível, que tira o trabalhador de seu espaço doméstico do trabalho e lhe oferece oportunidades para fazer parte das discussões públicas, manter a identidade de cidadão deliberante e esquecer completamente que um dia esteve fadado ao anonimato do trabalho, a fim de definir competências, visibilidade e voz para participação no comum. Existe, portanto, na política, uma “estética” que se define por exercer aquilo que é visto, o que é dito, competências para ver e qualidades para dizer.

No sentido de superar o silenciamento predominante na vida política desses sujeitos é que Rancière apresenta a educação como caminho. Só quando já capazes de

---

<sup>153</sup> RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p.27.

<sup>154</sup> RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, p.39.

pensar é que os sujeitos políticos tomarão a palavra e assumirão seu papel histórico como sujeitos de revolução<sup>155</sup>. Ao pensarmos as teses do *O mestre ignorante*, vimos que mesmo em um teatro, museu, na própria rua de casa sempre haverá indivíduos traçando os próprios caminhos no aglomerado de coisas que o mundo apresenta, de atos e signos que os constitui, pois cada indivíduo tem a capacidade de traduzir, como deseja, o que ver: esse é o poder comum da igualdade das inteligências apresentado por Jacotot e por Rancière. E isso faz com sejam capazes de tomar o próprio caminho, pois “o que nossas performances comprovam – quer se trate de ensinar ou (...) de falar, de escrever, de fazer arte ou de contemplá-la – não é nossa participação num poder encarnado na comunidade”<sup>156</sup>, mas na capacidade de fazer de um anônimo, um igual a qualquer outro.

Portanto, se a meta é a formação dos sujeitos políticos, quando anônimos, sem voz ou proletários conseguem se tornar espectadores emancipados, perturbam a divisão do sensível e buscam suspender a ordem estabelecida de um mundo dividido por classes e hierarquias ao reordenar os espaços: só com a clareza da igualdade das inteligências é que compreenderão a importância do reordenamento dos espaços e da busca incansável da partilha do sensível. Logo, a emancipação “exige espectadores ativos, que elaborem sua própria tradução para apropriar-se da “história” e fazer dela sua própria história”<sup>157</sup>. Pois uma comunidade de emancipados é também de narradores e tradutores.

Fechamos a Monografia reforçando: os desdobramentos na arte são formas de partilha do sensível que estruturariam as maneiras pelas quais manifestações políticas podem ser pensadas e percebidas; o problema agora é saber como se dariam sua inserção na comunidade, como se poderia definir que obras ou performances “fazem política” e como essas formas artísticas refletiriam movimentos sociais, aportariam a igualdade em todos os temas e destruiriam hierarquias, questões que abrem novos horizontes.

---

<sup>155</sup> FREIRE, V. T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.

<sup>156</sup> RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p.21.

<sup>157</sup> *Idem*, p.25.



## Referências Bibliográficas

- RANCIÈRE. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, J. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2004.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2018.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- RANCIÈRE, J. *O dissenso*. In: *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

### Bibliografia complementar

- CARTA, G. *A falácia democrática*. Carta Capital, 2014. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/819/a-falacia-democratica-198.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.
- A democracia que nossas oligarquias defendem é, de fato, o confisco da democracia. Entrevista com Jacques Rancière*. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535026-a-democracia-que-nossas-oligarquias-defendem-e-de-fato-o-confisco-da-democracia-entrevista-com-jacques-ranciere>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.
- FREIRE, V, T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais/4.html>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.
- LONGMAN, G.; VIANA, D. *Rancière: “A política tem sempre uma dimensão estética”*. Revista cult, 2010. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-jacques-ranciere/>>. Acesso em: 24. Nov. 2018.