

“O QUE ME INTERESSA É TENTAR PENSAR EM FORMAS DE TRAVESSIA, AO LARGO E EM DIAGONAL, EM RELAÇÃO AO TRAJETO NORMAL DOS SABERES SOCIAIS”¹

Entrevista concedida por Jacques Rancière a Julia Christ (CNRS/ Paris) e Bertrand Ogilvie (Université Paris 8)
Revisão e digitação da versão francesa de Adrien Chevrier (Université Paris 8)

Tradução de Marlon Miguel

JULIA CHRIST / BERTRAND OGILVIE: *Gostaríamos de organizar essa entrevista em torno de questões políticas, ou ao menos em torno da questão de saber o que pode ser uma questão política hoje. Será que as reviravoltas introduzidas pela reorganização mundial do trabalho e pelo estado de guerra endêmico, característico de nosso período histórico (a “guerra de X anos” como se dirá talvez nos livros de história) modificam o sentido da palavra política? Questão que se divide em duas.*

Nossa primeira interrogação concerne o que distingue, ao que nos parece segundo o seu léxico, o que é propriamente político: o político é o que vem interromper a polícia. Trata-se sempre de uma cena, um acontecimento, raro e efêmero, mas que sobrevive na memória enquanto referência. Gostaríamos que você explicitasse a maneira como compreende a relação, ou a diferença, que a sua concepção estabelece entre o que interrompe a ordem sem, no entanto, instalar algo que viria realizar o que foi verificado pela interrupção (a saber, a igualdade) e a concepção kantiana do “signo histórico” (Geschichtszeichen) – que também aponta para a efetividade efêmera de um conceito, mas para aquele de liberdade. O político, em seu pensamento, parece carregar algo comparável ao “signo histórico” de Kant na medida em que nos dá uma ideia – uma intuição? – dessa igualdade radical que a ordem

¹ Entrevista inédita, publicada pela primeira vez nessa edição de *Ao Largo*. O título da entrevista foi dado pelo tradutor retomando uma frase dita por Rancière. A entrevista será publicada em breve também em alemão na *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* e em seguida em francês. Agradecemos enfim a Bertrand Ogilvie pela autorização para a publicação e a Adrien Chevrier por fazer a ponte com o primeiro, bem como por sua disponibilidade em momentos de dúvida de tradução [NDT].

policia impede de existir. Qual é a sua relação com a filosofia da história de Kant, não enquanto uma filosofia do progresso evidentemente, mas enquanto uma tentativa filosófica de “abrigar”, de salvaguardar a ideia de liberdade em um mundo onde esta, por essência, não é realizável? Para você, a cena política, esse acontecimento ou esse momento cuja efetividade é essencialmente a ruptura, seria amparada ou transmitida, ou teria ainda a ver com o signo histórico no sentido kantiano – guardada a diferença notável, evidentemente, já que o signo histórico de Kant leva a cabo não a igualdade, mas a liberdade?

Dito de outra maneira, seu trabalho filosófico seria uma maneira de “abrigar” a ideia de igualdade em um mundo inelutavelmente policial?

Nossa segunda interrogação concerne o binômio conceitual polícia/política. Se o essencial da política histórica consiste em manobras de polícia – esta última formando no fim das contas o lugar e o tempo do conjunto de condições de possíveis, ou de impossíveis, dos quais se desata o instante que você chama de política –, não seria mais rico manter o termo de político para designar o magma impuro e heterogêneo a partir do qual surge uma nova configuração, que não se pode dizer transcendente e é antes produzida enquanto uma exigência interna dessa história negativa? Como uma polaridade singular que se ativaria em certos pontos do espaço e do tempo, mas que não viria do fora como um incondicionado (vê-se a sombra de Kant). Por que essa recusa da impureza do político, essa recusa do horizonte das relações de força, enquanto que é dessa potência mesma que surge a exigência de sua ultrapassagem? O que tornaria mais fácil de compreender, além disso, a extrema e dramática dificuldade na qual se encontraram todos os momentos revolucionários em lutar contra sua própria violência, contra sua própria polícia.

JACQUES RANCIÈRE: A noção de interrupção se presta a equívocos. Eu falei de interrupção no sentido em que a política é o que vem perturbar a lógica normal da *arkhè* onde o exercício do poder é antecipado e legitimado por um traço de superioridade constitutivo – os bem-nascidos em relação aos mal-nascidos, os possuidores em relação aos desapossados, os sábios em relação

aos ignorantes, etc. A democracia como poder daquele que não é possuidor de nenhum traço de superioridade que o qualificaria para esse exercício é uma interrupção dessa normalidade. Mas essa interrupção não é o advento de uma insurreição efêmera; é a reconfiguração da própria pensabilidade do poder materializada em instituições concretas e engendrando tradições históricas duradouras. A reforma de Clístenes interrompeu de maneira *duradoura* o poder das grandes famílias. Ela funda não somente instituições, mas uma configuração do espaço simbólico do político com efeitos até hoje. A igualdade não é o ponto perpetuamente diferido, perpetuamente reprimido pela ordem policial e que seria somente lembrado por signos de tempos em tempos. Ela é também presente enquanto uma condição de pensamento, uma tradição histórica e enquanto práticas de verificação que sabotam essa ordem. Eu não cessei de retomar às avessas a crítica marxista dos direitos humanos e a análise da igualdade formal como máscara da desigualdade real. Mostrei como a famosa distância entre o direito formal e a realidade não jurídica podia ser tratada e foi efetivamente tratada no sentido inverso, como criação de uma dramaturgia específica que faz como se o direito proclamado existisse realmente e criasse ele mesmo o espaço de uma demonstração efetiva de igualdade. Se há aí kantismo, ele tem muito mais a ver com a atualização efetiva de uma potência universal necessariamente pressuposta do que com o signo histórico testemunhando brevemente uma possibilidade de efetuação em um porvir indefinido. Eu não abrigo a igualdade. Tentei antes sublinhar a realidade de suas operações, de sua potência de fabricação de mundo². Fabricam-se mundos com palavras que criam possibilidades de falar, com frases escritas que criam possibilidades de verificação prática, com maneiras de ocupar as ruas e as praças que criam novas escansões do tempo, decupagens inéditas do espaço, novas formas de constituição do comum. As revoluções modernas não são simplesmente momentos efêmeros nos quais a igualdade teria brilhado por um instante. Elas foram efetivamente revoluções que afundaram mundos e tornaram outros possíveis. Elas destituíram pedaços inteiros da ordem hierárquica do visível, do dizível e do pensável. Elas criaram direitos que puderam ser abolidos pelos retornos à ordem, mas que

² Em francês, *faire monde* [NDT].

permaneceram como palavras clamando por novas verificações; elas criaram instituições, lugares, tempos, capacidades, potências de fabricação de mundos e de comunidade que não cessaram de deformar a ordem policial. Em suma, a história não é para mim o processo obscuro atravessado por alguns lampejos furtivos. Ela é antes a cena criada pelo conflito de mundos que é também um conflito de temporalidades e de histórias. Meu trabalho não é abrigar os lampejos, mas manter sensível e pensável a potência desse conflito contra todas as formas de apagamento.

Tudo isso para dizer que eu nunca recusei levar em consideração as relações de forças englobando-as simplesmente do lado da polícia. Mas é preciso saber o que se entende por “impureza política”. Não se pode entendê-la no sentido em que entendem os pretensos realistas, para os quais é a impureza, o comprometimento, a baixeza que provam que se está na política. Eu a entendo, em sentido estrito, assim: a política não é nunca dada em uma essência pura, ela está sempre em luta pela sua própria existência, sempre misturada ao seu outro e constantemente ameaçada por um duplo colapso: um simples apagamento dos significantes do comum ou, ao contrário, uma incorporação radical desses significantes. A política não é pura em lugar nenhum; a igualdade é sempre ligada à desigualdade. É exatamente por isso que é útil distingui-las em seu princípio a fim de se orientar nas circunstâncias particulares de sua confusão. Podemos chamar essa confusão de relações de forças. Mas a questão é saber de qual relação se trata e entre quais forças. Meu ponto central é que o conflito político não opõe grupos rivais, mas mundos antagônicos. Ou seja, não há o mundo confuso das relações de força e a exigência de ultrapassagem que se extrairia dele. Não há tampouco o incondicionado da exigência e o mundo empírico do condicionado. Há processos de verificação da igualdade e os processos de verificação da desigualdade que concernem, cada um, sua cadeia de condições e que não cessam de se entremear, em especial quando a lógica emancipatória, que toma a igualdade como ponto de partida, passa pelas vias da lógica da desigualdade e faz dessa o meio de uma igualdade porvir.

JULIA CHRIST: Nossa formulação talvez tenha sido confusa: para nós, abrigar queria dizer que você produz uma narrativa que conta essa cena, e não outra. Você diz querer “pontuar a realidade da potência de fabricação de mundos”. Nesse sentido, seus escritos são evidentemente intervenções na realidade, e também no sentido em que você lembra dessas “palavras” que clamam por novas verificações – tomemos A noite dos proletários – , onde, como você diz, tenta “manter sensível e pensável a potência do conflito de mundos”. Constituiria esse trabalho de “manter sensível e pensável” a igualdade, também uma maneira de manter viva a “tradição histórica de verificações que sabotam a ordem” de modo que esse trabalho conteria um projeto de transmissão?

JACQUES RANCIÈRE: Certamente. Em todo o caso, meu objetivo é como vocês disseram de transmissão. Salvo que, apesar de tudo, eu gostaria de separar esse objetivo da ideia de que haveria uma espécie de tarefa específica da transmissão em uma perspectiva arendtiana mais ou menos transformada. Há pessoas que se tomam enquanto pensadores da transmissão e que dizem: “é preciso transmitir”. Isso se torna uma ideologia muito republicana, uma hipóstase da transmissão como o ato justamente daqueles que podem transmitir algo àqueles que precisam que lhes seja transmitido. O que eu digo simplesmente é que me inscrevo em uma história em que há tradições, não somente do conflito social, das tradições revolucionárias; mas há no fundo tradições de inscrição de atos igualitários. Transmito no sentido em que dou continuidade. Dou continuidade em um universo onde se poderia dizer que a tendência dominante é dizer que há uma história das ilusões igualitárias, mas que essa história passou. Ela pode ter passado sob diversas formas; ela pode ter tido a forma dominante, digamos, como em Furet, do fim da grande mentira, da grande ilusão; ela pode ter passado também enquanto uma espécie de tradição marxista mantida que estará sempre aí para dizer que o capital está aí, a dominação está aí, e isso pode ser dito até o fim do mundo. Em relação a isso, eu digo simplesmente: inscrevo-me na tradição de uma conflitualidade, uma conflitualidade que não pertence ao passado, mas que dá continuidade a uma história. De certo modo, penso ainda que, se pessoas da minha geração são convocadas em um momento de movimentos atuais em toda a parte, isso também é ligado a essa ideia, não de que haja especialistas da transmissão,

mas de que existem pessoas que constituem uma espécie de fio ou que estão inscritas nessa história de verificações da igualdade. Na verdade, eu não produzi politicamente tais verificações da igualdade, mas através de um trabalho histórico, crítico, um trabalho também sobre a ficção e a arte, eu tento me manter nesse espaço e eventualmente alargar um pouco esse espaço de inscrições da igualdade. Então, sim, certamente eu pertenço a essa história e a prolongo – não a partir da ideia de que vou transmiti-la, mas do que sou, do meu pertencimento a ela.

BERTRAND OGILVIE: Retomando essa história de verificação da igualdade – que me parece muito interessante, mas cujo conteúdo não é muito fácil, não somente de ilustrar, mas também de entender –, você a conecta, me parece, muito e quase sempre à questão da linguagem. No fundo, o que funda a igualdade é o fato de que em última instância todos os seres humanos são seres falantes. Ou estou errado?

JACQUES RANCIÈRE: Digamos que estudei o axioma da igualdade em um contexto onde efetivamente se poderia dizer que ele estava articulado à questão da relação entre aquele que fala e aquele que não fala, na medida em que essa relação entre ambos é uma espécie de limite clássico para definir a capacidade ou a não capacidade política. Mas acredito que o importante não é tanto que eu queira conectar a igualdade com a questão do falante, mas antes de tentar introduzir uma diferença, uma diferença no elo normalmente feito entre ser falante e linguagem. Há efetivamente todo o tipo de forma de se pensar a relação do ser falante à linguagem, desde o aristotelismo clássico da oposição entre palavra e ruído até toda a tradição psicanalítica e lacaniana que evidentemente restitui à qualidade do ser falante alguma coisa bem mais modesta do que, digamos, a de um fundador de comunidade. Mas, fundamentalmente, o que pude dizer sobre a relação entre política e palavra consiste em dizer que a política não consiste simplesmente em criar conflitos, mas em criar mundos, e criar mundos é uma forma de linguagem. O que fez com que eu fosse atacado em 2005 porque havia dito, em relação aos motins da periferia parisiense: “eles não falaram”. “Eles não falaram” não querendo simplesmente dizer “eles não fizeram manifestos”, mas “eles não se

apresentaram de algum modo como guardiões do seu território, como criadores de um mundo comum transbordando esse território”. No fundo, é por isso que para mim o mais importante é: primeira coisa, a produção de um mundo comum, e de um mundo comum como que fundado na divisão. Justamente para retomar a questão da relação tradicional entre capacidade política e capacidade linguística. O que tentei dizer é que essa capacidade é justamente dividida desde o início. E que, no fundo, a política não é o fato de humanos terem discursos enquanto outros não possuem senão a voz, mas que a política é ligada ao fato de que o que é produzido como discurso é sempre ao mesmo tempo pensado como não sendo senão voz. Sempre que os plebeus começam a falar, é preciso que eles provem que estão falando e não apenas fazendo barulho. Conflito que, podemos dizer, existe sempre. Vai ser lançado em alguns dias esse filme, *Comme des lions* [Como leões] sobre o fechamento das usinas Peugeot em Aulnay-sous-Bois. Em certo sentido, é sempre a mesma coisa: no fundo, trata-se, para essas pessoas, quando elas vão por toda a parte invadir diversos órgãos, de provar que elas falam, que elas constituem a palavra de uma proposição sobre o trabalho, sobre a indústria, sobre o seu papel em uma comunidade nacional ou em uma comunidade mundial e que não são simplesmente seres sofrendo. Enfim, penso que para mim é isso mesmo o que importa: não tanto o fato de considerar a linguagem, mas o fato de considerar a *acepção* do que está em jogo na linguagem.

Penso também que as coisas que pude escrever, por um lado, foram marcadas por Jacotot³, ou seja, pela ideia justamente de que há duas maneiras fundamentais de se pensar a entrada na linguagem e, por outro lado, pelo fato de, na época, eu ter escrito em uma espécie de dupla relação de oposição, por um lado a Lyotard e *O diferindo*, e, por outro lado, a Habermas e à racionalidade comunicativa, em um contexto onde havia toda uma retórica da filosofia política dominante oficial em torno justamente do retorno a uma boa filosofia política ligada à deliberação sobre o bem comum. Enfim, penso que o importante para mim não é fundar a política em uma capacidade languageira, mas pensar a política como produção de um comum dividido. De certa forma,

³ Joseph Jacotot, pedagogo francês que Rancière retoma, em particular, em *O mestre ignorante* [NDT].

essa divisão já está presente na maneira em que se produz um ato de linguagem.

BERTRAND OGILVIE: Isso me faz pensar em uma fórmula de Ernesto Laclau que avalia o período contemporâneo como um período no curso do qual a propensão ou a preocupação de igualdade dá lugar a uma preocupação majoritariamente de identidade. Isso converge com o que você dizia sobre as pessoas nas periferias em 2005 que permaneceram em seu território em vez de fabricar um mundo mostrando que elas eram capazes de formar uma relação com um comum. Essa é uma tendência histórica muito forte. O que você pensa dessa avaliação de Laclau? Não que isso vá de encontro completamente com o que você diz, mas isso consiste em dizer: sim, mas não é assim que funciona agora.

JACQUES RANCIÈRE: Minha resposta é que raramente funcionou assim. Ou seja, de certa forma, pensar a política como desidentificação é, ao mesmo tempo, sempre tentar fomentar sua espécie de limite extremo em relação a uma espécie de visibilidade primeira. Temos sempre a impressão de que as pessoas querem se mostrar, se promover, de que elas querem promover sua identidade. Por exemplo, o movimento operário é também uma polêmica interna, isto é, uma maneira de ser operário contra uma outra maneira de *fabricar um mundo*, de criar um mundo operário contra um outro mundo operário. Eu acho que isso é algo fundamental. Ou seja, toda subjetivação é ao mesmo tempo uma desidentificação, isto é, uma maneira de se separar do tipo de identidade através da qual se é determinado por um sistema de dominação. É verdade que estamos em um tipo de mundo onde se pode dizer que essa tentativa oficial de suprimir a divisão política faz com que a divisão não reapareça senão sob a forma da identidade, isto é, precisamente enquanto afirmação – que é afirmação de um grupo enquanto tal, de uma identidade ou de uma comunidade enquanto tal. É justamente a situação na qual nos encontramos, mas que, a meu ver, não é aceita como um dado de certo modo irreduzível em relação ao qual se deveria pensar, um pouco como Laclau, um povo enquanto uma espécie de agrupamento de identidades. Acho que há no pensamento de Laclau uma mudança em relação a um primeiro momento no

qual se pensavam, sobretudo, processos de divisão, enquanto que o que é pensado agora é, de certa forma, algo como uma figura bem clássica, algo como uma espécie de figura parlamentar do povo, como um encontro de um pequeno grupo que possui a vocação de reconstituir uma maioria, para dizê-lo muito rapidamente. Mas, sim, fundamentalmente podemos dizer: estamos em um mundo onde há uma pressão identitária que é excepcional, que atingiu seu clímax com tudo o que pudemos assistir nos últimos tempos com o islamismo e com a identidade francesa. Mas para mim, isso não deixa de ser uma espécie de negação da política contra a qual é preciso tentar lutar e não uma espécie de novo dado que seria como um dado histórico incontornável com o qual teríamos que tentar nos virar.

JULIA CHRIST: Gostaria de voltar brevemente à questão da filosofia política. É evidente você não faz uma filosofia política clássica, uma filosofia que pretende determinar as condições da “política”, como o espaço da deliberação ou outra coisa do gênero. No entanto você disse, em sua primeira resposta, que nos seus escritos você não verificaria tanto a igualdade politicamente, que sua prática filosófica não seria então “política” nela mesma. Parece-me, todavia, que essa prática se equilibra em um ponto entre uma prática teórica que verifica a igualdade, mesmo se não politicamente, e uma escrita, a sua, que produz ainda outra coisa diferente dessas verificações, que permanece à distância – senão à distância, ao lado das práticas, mas sendo realmente outra coisa que não as próprias práticas...

JACQUES RANCIÈRE: Podemos dizer que é uma escrita que busca identificar a especificidade das práticas igualitárias e, em primeiro lugar, constituir um espaço de visibilidade para essas práticas – eu diria o espaço no qual elas são pensáveis. Trata-se particularmente de tornar pensável essa espécie de axioma da emancipação jacotista, a saber, que a igualdade é um ponto de partida e não um ponto de chegada. Isso para mim efetivamente é uma coisa fundamental: tentar tornar perceptível, pensável, alguma coisa como invenções da igualdade e não somente reivindicações da igualdade ou estratégias para alcançar a igualdade. Esse é o primeiro ponto. E, em relação à filosofia política, há realmente uma infinidade de maneiras de se entender o que quer dizer

filosofia política. Mas se quisermos tentar definir uma espécie de núcleo primeiro em relação ao qual eu poderia me distanciar, digamos que apesar de tudo, a filosofia política começa com a ideia do princípio da política. A política é a disciplina que se pergunta como há comunidade política, por que e como homens, indivíduos, vão se reunir em comunidade, por exemplo; por que e como uma multiplicidade vai se organizar sob a lei de um só. É isso. O que eu tento dizer em relação a isso é que quando a filosofia política começa a fazer essas perguntas, a política já existe. Ela existe sob a forma de um conflito de mundos, isto é, sob a forma de um comum que não é o comum enquanto algo como uma composição de interesses divergentes, tampouco do comum enquanto algo como a unidade dada a uma multiplicidade, mas de um mundo comum que se constitui a partir de um conflito de mundos comuns. É o que eu tento dizer em textos como *O desentendimento* ou *Dez teses sobre a política*. O que há antes da filosofia política começar são, no fundo, maneiras de constituir comunidades, maneiras de constituir comunidades que se opõem; a maneira de constituir uma comunidade de modo que ela seja o múltiplo popular unido sob a direção daqueles que possuem a qualidade para governar; e, em seguida, há esse múltiplo popular sob a forma democrática onde justamente o poder pertence àqueles que não possuem nenhuma qualidade particular para exercer o poder. Eu diria que quando Platão e Aristóteles começam a refletir sobre a política, há essa espécie de oposição entre mundos: há o mundo de certa forma da comunidade conduzida por aqueles dotados dessa capacidade e cujo modelo último é evidentemente o rei-pastor, e, em seguida, há essa espécie de comunidade que obedece à lei paradoxal segundo a qual não há lei definindo aqueles que devem conduzir a comunidade. O que leva ao que Platão chama de o “sétimo título” nas *Leis*, a saber, a escolha do deus, isto é, a escolha do acaso. Eis o que me interessa: já há, no fundo, de certo modo, essa espécie de conflito dos mundos antes mesmo da filosofia política. Bom, é isso o que me interessa: o conflito dos mundos. E o que me interessa são as transformações desse conflito dos mundos e em particular através da problemática moderna da emancipação: que não há somente o poder do povo, o poder do *demos* contra, digamos, o poder dos nobres ou dos ricos, ou do rei ou dos pastores, mas que há no fundo algo como coletivos que se constituem, coletivos populares que se constituem como divisão do coletivo popular. É o

que eu dizia antes a propósito da emancipação operária. A emancipação operária é propriamente um mundo operário que se constitui *contra* o mundo operário. É o que eu avanço; o que me interessa, se vocês quiserem, é o que chamo de “o comum dividido em suas formas”, a saber, que pessoas constituem um mundo comum com aqueles que não lhes reconhecem um mundo comum. É um pouco o que analisei no *Desentendimento*, que há um manifesto de greves operárias que vai constituir um mundo comum, um diálogo com pessoas que no fundo não dialogam com eles [os operários]. Esse fato de que há um mundo comum no qual se inclui o inimigo contra o qual se está em guerra, mesmo se o outro não o reconhece como parceiro – eis a primeira forma do comum dividido. A segunda forma do comum dividido se encontra ainda aquém, a saber, que essa comunidade operária, constituindo uma comunidade com aqueles que não constituem uma comunidade com ela, é ao mesmo tempo ela mesma construída como uma espécie de cisão interna, cisão interna de um ser operário coletivo. Então, se vocês quiserem, o que me interessa no fundo é isso: essa história de como se fabrica um comum na divisão, pela divisão, pela separação, pelo conflito. É isso o que me persegue e é disso que sou traço, tanto na história operária quanto eventualmente também na arte ou na literatura. Consequentemente, é o que constitui para mim um tipo de interesse que não é normalmente o da filosofia política, mesmo se isso pode sem dúvida cruzar algumas de suas preocupações.

BERTRAND OGILVIE: Em relação a essa paixão pela divisão que você busca reencontrar o traço em todo o lugar, uma coisa é localizá-la na história e torná-la visível – voltarei à história da visibilidade –, outra coisa é se perguntar como se pode produzi-la pela escrita. Porque no fundo, no que nos concerne, não temos em nossas mãos senão uma caneta e um papel. De certa forma, estamos em uma situação um tanto quanto particular: estamos na história evidentemente, mas de um modo bem peculiar. E a questão é saber como podemos incessantemente voltar a ela ou entrar nela ou descobrir como nós nos encontramos nela – eis a questão, saber como nos encontramos na história – e como a única ferramenta que temos não é um martelo – não somos operários –, é a escrita, e como a escrita pode fazer isso...

JACQUES RANCIÈRE: Há diferentes modos de a escrita fazer isso. Podemos dizer que ela o faz, em primeiro lugar, através de uma operação que desfaz as conexões normais, as conexões normais entre o que eu chamo de as conexões entre sentido e sentido, isto é, no fundo entre um dado que é descrito e em seguida um sentido que é atribuído a esse dado. É um pouco o que busco pensar com a categoria do *dissenso*. Ou seja, que há normalmente toda uma série de discursos – pode ser o discurso da ciência, o discurso do Estado, o discurso das mídias –, que são discursos fundados em um tipo de organização de relações estáveis entre sentido e sentido⁴. Se um ato acontece na rua, sabemos que ele traduz a ansiedade dos franceses, as inquietudes dos operários, o que for. De certo modo, isso é o que poderíamos chamar de consenso. O consenso quer dizer: sabemos qual o sentido do que se passa, sabemos quais tipos de relações normais há entre uma organização, entre uma paisagem do sensível e em seguida o sentido que isso tem; o que isso revela sobre a sociedade, o que revela sobre a marcha da história, e assim por diante. O que se pode fazer é produzir efetivamente dissenso na escrita; é, no fundo, desfazer essas relações. É um pouco o que eu fiz em *A noite dos proletários*, por exemplo. Há operários que escrevem panfletos, que escrevem versos, que escrevem manifestos diversos, jornais. Geralmente isso seria a expressão de uma palavra: essas pessoas falam; por que elas falam? Porque são infelizes. Por que são infelizes? Porque há o capitalismo; e assim por diante. Para saber o que tal palavra quer dizer, será preciso interpretá-la dizendo: eles dizem isso nesse momento porque na verdade são operários de tal categoria da classe operária em um dado momento do capitalismo; eles pensam assim, mas porque ainda não são operários da indústria e sim do artesanato. Geralmente é o que se faz. É dito: textos, não são senão textos, os poemas não são interessantes (é verdade que em geral não é boa poesia) e diz-se: quando eles fazem poesia, não é interessante. Eu inverteo as coisas, as inverteo dizendo: o importante não é saber se a qualidade é assim ou assado, o importante é essa

⁴ Cf. *O espectador emancipado*: o consenso é um “acordo entre sentido e sentido, entre um modo de apresentação sensível e um regime de interpretação de seus dados. Significa que, quaisquer que sejam nossas divergências de ideias e aspirações, percebemos as mesmas coisas e lhes damos o mesmo significado. O contexto da globalização econômica impõe essa imagem de mundo homogêneo no qual o problema de cada coletividade nacional é adaptar-se a um dado sobre o qual ela não tem poder” (Rancière, Jacques, *O Espectador Emancipado*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 67) [NDT].

espécie, digamos, de decisão ou de entrada, entrada por decisão, por acaso, em um mundo da escrita ao qual precisamente eles em geral não têm direito. Há pessoas que dizem: se eu escrevo, escrevo em verso porque a prosa é justamente a linguagem do canteiro, é a linguagem do trabalho, é a linguagem do cotidiano. E aí, eles querem entrar nessa língua. O que é interessante é a entrada na língua do outro e não o tipo de performance que é feita (ou então a performance está no fato de entrar na língua do outro). Fundamentalmente, a questão é a operação a ser produzida: criar um tipo de relação entre a palavra que se produz e a palavra que serve de material. É trocar a relação normal do material pela palavra que o compreende, o ordena, o explica. Foi o que eu fiz em *A noite dos proletários* suprimindo de certo modo pela escrita todas as marcas de distância entre a palavra que serve de material e a palavra que serve de interpretação do material, criando uma espécie de *continuum* da escrita. É o que tentamos fazer entrar no presente em um dado momento – aqui, no caso, por volta de 1980. É como um bloco de palavra que é algo como uma experiência de mundos, e assim como uma espécie de invenção da igualdade. No fundo, tento fazer uma pequena invenção igualitária para dar conta dessa invenção igualitária que é a entrada de pessoas em um mundo que geralmente não é o seu mundo: ao mesmo tempo entrar em um comum que lhes foi proscrito e assim criar um outro comum que é esse comum dividido. É um pouco como eu fiz com Jacotot em *O mestre ignorante*, ou seja, tentei também criar uma espécie de *continuum* de palavra que faz com que às vezes eu seja um discípulo de Jacotot nos anos 1830 e outras, ao contrário, seja o próprio Jacotot que se põe a falar, a responder a interpelações vindas dos anos 1980, por exemplo. Tento sempre deslocar o material com o qual eu lido em direção a essa espécie de ponto de junção que é sempre o ponto de divisão entre um mundo da palavra e um mundo do silêncio, um mundo da palavra e um mundo do ruído, entre um mundo que vem ordenar cada de nós em seu lugar e um mundo, ao contrário, onde esses lugares se perdem.

JULIA CHRIST: Você acabou de citar, duas vezes, 1980. Por que esse gesto era tão importante nos anos 1980? Isso poderia ter se passado em outro momento?

JACQUES RANCIÈRE: Não, não era em especial os anos 1980. Acontece que *A noite dos proletários* foi lançado em 1980. E começou sem dúvida bem antes. E, em seguida, os anos 1980... Com *O mestre ignorante* foi um pouco diferente porque realmente se tratava de uma intervenção completamente distanciada em uma questão que era a questão do momento, no meio dos grandes conflitos sobre a escola, entre os sociólogos e os republicanos. Uma prática dissensual é também uma prática que intervém em uma questão tida como atual – a qual é preciso responder com argumentos filosóficos e sociológicos gerais do presente – com justamente uma palavra que não tem nada a ver com ela, que responde a outros problemas, a outro momento, em outra linguagem. Era também uma maneira de enfrentar de certo modo a distância contida em uma palavra que se dirigia a outros, e de mostrar como essa palavra falava sobre a mesma coisa embora falasse de um modo totalmente outro. Mas então, eis os anos 1980... Ao mesmo tempo, são anos decisivos: em 1981, é a chegada de Mitterrand, a recuperação e a liquidação dos anos esquerdistas, em seguida o começo da grande contrarrevolução intelectual. Enfim, o que acontece é que faço referência a textos escritos nesse momento e que foram efetivamente escritos nessa espécie de relação particular que se podia ter na época entre o enorme material de arquivo que pude acumular e, em seguida, justamente as transformações que naquele momento faziam tombar, ao mesmo tempo, a era esquerdista na era do poder socialista, e o que poderíamos chamar de uma espécie de era dominada por uma perspectiva revolucionária em outra era, ao contrário, dominada pela ideia de que tínhamos chegado ao fim das ilusões revolucionárias, que entrávamos enfim no mundo da política sábia e razoável. É assim, é a idade que eu tinha na época. Mas isso corresponde efetivamente a um momento decisivo, um momento em que, grosso modo, era como que preciso se decidir em relação ao retorno à ordem.

JULIA CHRIST: Ouvindo-lhe, não é somente a filosofia política clássica que você recusa – acredito ter compreendido perfeitamente –, mas são também todas as filosofias ditas sociais que se referem ao sofrimento, às exigências de direito, a elementos de reconhecimento, tudo isso que você tomava como uma

maneira já de interpretar as exigências dos atores, dos sujeitos, que são as invenções da igualdade, interpretá-las de modo a garantir um lugar à teoria...

JACQUES RANCIÈRE: Não, não que eu defenda o povo contra os teóricos. Este não é o cerne da questão. Tento defender a especificidade das invenções igualitárias contra, grosso modo, suas transformações em sintomas. Tento efetivamente manter a ideia dessa espécie de potência própria da igualdade contra as interpretações em termos de efeitos de conflitos, efeitos de sofrimento, digamos de doença da sociedade ou dos indivíduos. Não que eu recuse tudo. Trata-se antes de tentar pôr no centro o que importa para mim. Eu não digo que é a escolha que todos devem fazer; simplesmente é a escolha que fiz em certo momento.

BERTRAND OGILVIE: Como compreender então esse ganho de visibilidade que emerge e se destaca na atenção aguda que você dá às invenções igualitárias? Eu me pergunto em que medida esse ganho de visibilidade não é suscetível de ser reinscrito no grande movimento de extensão dos saberes? Sem dúvida, de um modo inteiramente novo, sob a forma de uma dobra inesperada, mas não há o risco de sua reinscrição nele?

JACQUES RANCIÈRE: Sim, ou seja, para mim, no fundo, a questão não é tanto o ganho de visibilidade quanto a transformação das formas de visibilidade. É verdade que havia uma época em que se podia falar nessa espécie de léxico tomado meio emprestado a certo arendtismo, sobre a entrada de todos no domínio do aparecer, no domínio da visibilidade. É verdade que, de certo modo, foi importante para mim mostrar o mundo dito obscuro como um mundo atravessado pela luz. Para mim, é importante também trabalhar sobre casos que são, eu diria, casos fronteiriços. Não simplesmente entre o visível e o invisível, mas fronteiras entre modos de visibilidade. É o que eu dizia antes: ou vemos pessoas sofrendo que se mobilizam impelidos pelo seu sofrimento ou vemos pessoas que tentam inventar, a seu modo, um outro mundo. Tal é de certo modo o cerne da questão.

Então é verdade que nos encontramos nessa situação onde efetivamente nos vemos ameaçados por essa extensão infinita do saber social. É o que tentei dizer de tempos em tempos: tentar preservar ao mesmo tempo as invenções artísticas e as invenções políticas da extensão sem fim dos *cultural studies* e de todos os tipos de *studies* que tornam efetivamente todo setor do mundo social suscetível de ser promovido, que cria nas universidades especialistas de todas as formas de culturas populares, de todas as formas de arte, de diferentes formas de música pop, de diferentes formas de artes marciais... Estudos, digamos, da significação cultural, da maneira como nos vestíamos em certa época nos bairros pobres de Birmingham ou de Liverpool ou de Detroit, o que for. Há essa espécie de promoção, de apetite descontrolado da ciência acadêmica que evidentemente se beneficiou e se beneficia ainda do fato de que ela se apresenta como uma reação, digamos, política e, no fundo de esquerda, contra o cânon, contra a cultura acadêmica, contra a arte da elite, contra os mimetismos cinéfilos, etc. É algo muito forte e contra o qual eu tento lutar.

BERTRAND OGILVIE: As ciências acadêmicas que se dão ao luxo de se interessar a objetos cada vez menos acadêmicos, de conquistar todos os objetos, incluindo aqueles que não são acadêmicos.

JACQUES RANCIÈRE: Exatamente. Penso que realmente esse movimento, que vemos bem há trinta ou quarenta anos, sobretudo vindo do mundo anglo-saxão, tomou o aspecto de uma espécie de grande conquista igualitária contra a cultura acadêmica. Para mim, isso faz parte do canibalismo da cultura dominante. De certo modo, como escrevi sobre os *cultural studies*, há uma espécie de apetite sem fim do mundo erudito em se apropriar da cultura, das culturas, das subculturas do povo, mesmo em obrigá-las a serem culturas para que elas possam integrar as matrizes do saber. Em resumo, estamos em um mundo onde os ricos tomaram absolutamente tudo dos pobres, suas vestimentas e indumentárias, suas distrações e tudo o mais. Mas isso entra justamente para mim no que eu dizia, que nos encontramos não face à questão de tornar visível, mas de sob qual moda, sob qual forma tornamos visível. É por isso que me interessa essa espécie de fronteira que justamente desloca a

questão da visibilidade. É o que tentei trabalhar. Eu fazia alusão antes sobre o conflito, de fim infeliz, na Peugeot. Nesses tipos de conflitos sociais, Goodyear ou outros, vê-se bem que está em jogo justamente a questão da visibilidade, que é ligada à questão propriamente jurídica, isto é, à maneira como se pode agora condenar operários por sequestro, enquanto que durante muito tempo o sequestro era um desses atos violentos, mas que faziam parte, por assim dizer, do excesso do político em relação ao liberal, do excesso do legítimo da luta em relação à legalidade da lei. Há um momento em que isso não é mais possível. No fundo, isso está ligado a essa transformação da visibilidade. É preciso ver que o todo visível é um todo ambíguo. Vemos todas as subculturas de países desindustrializados; o que vemos muito menos são as usinas e as condições de trabalho em usinas na China, em Bangladesh ou na Malásia. É preciso pensar como estamos lidando sempre com mutações da visibilidade e não com uma espécie de promoção geral das coisas na visibilidade. Eu tomo sempre muita distância em relação a todos os discursos segundo os quais tudo teria se tornado visível, tudo teria se tornado espetáculo, tudo apareceria nas telas. Não, justamente, nem tudo está nas telas. Mas as telas estão implicadas em partilhas, em re-partilhas constantes do visível.

BERTRAND OGILVIE: Sim, então você não se contenta em substituir a fórmula segundo a qual a verdade é revolucionária pela ideia de que a visibilidade seria revolucionária.

JACQUES RANCIÈRE: Não, não é a visibilidade. É a transmissão de formas da visibilidade que é revolucionária, ou antes, que é dissensual para ser, ao mesmo tempo, mais geral e mais modesto.

BERTRAND OGILVIE: Há hoje uma proliferação, uma inflação, claramente estéril dos “saberes sobre”, das interpretações, uma dominação dessa ideia de que os povos não conhecem a verdade sobre eles próprios, de que é preciso lhes ensiná-la... Eu fui pessoalmente muito tocado pelo seu gesto que, para além da acumulação de saberes positivos sobre os múltiplos aspectos da existência humana individual e coletiva, para além de uma acumulação exponencial e sempre articulada no fim das contas com objetivos de

investigações e de definições de normas resultando em uma saturação do espaço social por conta de práticas de controles de corpos, de deslocamentos, de comportamentos, consiste em destituí-los enquanto figuras repetitivas da competência. Nesse sentido, me parece que você se situa em uma certa tradição, a de Canguilhem, por exemplo, ou a de Lacan.

Em face desse desenvolvimento massivo das ciências humanas, Lacan dizia que elas são a escola da servidão (no momento mesmo em que ele subjogava o povo dos psicanalistas) e Canguilhem escrevia seu apólogo da psicologia, da Sorbonne, da rua Saint-Jacques, do Panteão e da delegacia de polícia⁵. Essa denúncia da psicologia poderia ser compreendida como uma denúncia muito pertinente da dimensão inelutável de todo o controle nos saberes desse tipo, mas que não vai além dessa denúncia? Eu não sei qual era a sua relação com Canguilhem. Que eu saiba, você não falou muito sobre ele.

JACQUES RANCIÈRE: Eu o conheci um pouco. Sobretudo na época em que ele era presidente do júri da *Agrégation*⁶. E certamente, como todo mundo, me entusiasmei muito com o famoso texto sobre a delegacia de polícia e o Panteão. Ao mesmo tempo, quando apresentei *A noite dos proletários*, que era a minha tese de doutorado, disse que havia uma terceira porta na Sorbonne: que a porta da Sorbonne era na rua Touiller, que na rua Touiller morava o jovem Rilke e que o jovem Rilke era também um percurso indo até a maternidade de Port-Royal, ao mesmo tempo o lugar de nascimento e o lugar de morte dos pobres. Digamos que não havia somente a necessidade inelutável que conduzia as pessoas saindo da Sorbonne de ir ao Panteão ou à delegacia de polícia, mas que havia também essa espécie de porta de saída que traçava elos imprevisíveis, por exemplo, nesse caso, um elo imprevisível entre a poesia de um jovem alemão indo a Paris para encontrar Rodin e o que acontecia nas maternidades, nos hospitais onde os pobres eram recebidos, nos hospitais onde morriam. Eis essa transversal possível, mas o que me interessa precisamente, o que me interessou, não é simplesmente denunciar

⁵ Referência ao texto *O que é a psicologia?* de Georges Canguilhem, pronunciado em 1956 no Collège Philosophique e publicado em 1958 na *Revue de Métaphysique et de Morale* [NDT].

⁶ Concurso na França muito disputado e de grande *status* para se tornar professor da educação nacional (liceu) [NDT].

as cumplicidades entre saber social e polícia, mas tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais.

JULIA CHRIST: Concordo, para os saberes sociais há trajetórias desviantes; mas e no caso das ciências sociais? Não há algo na forma “ciência” social que impediria essas travessias?

JACQUES RANCIÈRE: Como dizer? As ciências sociais são fundamentalmente ciências infelizes porque elas sabem que não são verdadeiras ciências. E não são verdadeiras ciências, no sentido em que não podem pôr em um cálculo senão coisas que não são importantes – pois é esse o problema, o que se pode pôr em um cálculo não é nunca realmente importante –; isso obriga ao que? Obriga necessariamente a uma espécie de fortalecimento do que poderiam ser chamados os signos exteriores da ciência, ou seja, por um lado, a partilha entre aqueles que fazem ciência e aqueles que não fazem ciência, mas também, é claro, a ideia da necessidade, a ideia de que há aqueles que conhecem a necessidade e há aqueles que vivem, assim, nas ilusões da liberdade. Acredito que de certo modo esse estatuto da ciência infeliz, que não pode ser uma ciência formal, que não pode demonstrar a priori, a obriga a uma espécie de disciplina de legitimação, uma disciplina de legitimação que a obriga a deixar de lado tudo o que as ciências sociais poderiam se beneficiar de sua não legitimidade. Pois no fundo o problema é saber o que fazemos de uma não legitimidade: se tentamos erguer barricadas contra ela ou se tentamos, ao contrário, aproveitar a ocasião para observar alhures, para traçar outros caminhos, outros mapas. Em relação a isso, é claro que, apesar de tudo, as ciências sociais se constituíram essencialmente enquanto fortalezas dizendo: “mas nós possuímos nossos métodos que são científicos, nós estudamos as leis da sociedade” ou “nós estudamos a evolução social”, ou o que for, e “nós não escrevemos literatura”. Há uma questão de legitimidade que sabemos que é, ao mesmo tempo, simplesmente uma gestão administrativa.

De certo modo, podemos dizer que as ciências sociais se tornaram também *Kameralwissenschaften*⁷. Cada vez mais, o importante tem sido se legitimar segundo formas, de se legitimar segundo protocolos estatais em relação ao serviço que se proveria à máquina estatal.

JULIA CHRIST: Nessa descrição das ciências sociais – e em outras partes da sua obra –, você trata, no fundo, as ciências sociais como ciências da polícia, no sentido em que elas não aplicam senão práticas policiais, e assim práticas que produzem a ordem. Eu teria então uma questão sobre a realidade do potencial emancipatório que você mesmo identifica em seus escritos. Se a ciência social, por conta da sua complexidade como “ciência” que não a deixa perceber senão regularidades – a ordem –, não pode alcançar o político que é essencialmente efêmero, qual seria então a via de acesso a essas cenas?

Conectar intimamente, como você o faz, a realidade da política à interrupção efêmera, e recusar assim a abordagem sociológica da realidade; isso não significaria reduzir o potencial emancipatório do social à exigência de igualdade que aparece no acontecimento político, e negligenciar as exigências de justiça que poderiam aparecer, mesmo que sob a forma negativa de sintomas – e então exigências que possivelmente não se manifestam na forma de uma tomada de palavra – nas práticas sociais habituais? Por conta da recusa a levar em consideração os possíveis conteúdos emancipatórios das práticas sociais habituais positivas – que se encontram, portanto, ao alcance da sociologia, ao menos na tradição durkheimiana – e também a negatividade sintomática que essas práticas podem investir, você não correria o risco de

⁷ Trata-se da denominação alemã para o que na França é conhecido como mercantilismo. Como em toda parte da Europa, o começo do que se tornaria a “ciência social” é ligada, na Alemanha, a um forte desejo de gestão das riquezas produzidas em território nacional. Para citar um especialista da questão, J. Heilbronn: “Uma parte significativa das ciências sociais se constituiu desde a Renascença como ‘ciências governamentais’, isto é, como saberes administrativos e políticos a serviço de Estados nacionais emergentes. Em função de diferentes estruturas estatais, as primeiras ciências sociais tomaram formas variadas: ‘aritmética política’, na Inglaterra, ‘*Polizei-* e *Kameralwissenschaften*’ [ciências da polícia e do cameralismo] ou ‘*Staatwissenschaften*’ [ciências do Estado] nos países alemães, ‘ciências morais e políticas’, na França. A própria noção de ‘ciência social’, proposta por Sieyès, Condorcet e outros membros da Sociedade de 1789 havia sido inventada justamente para designar a nova ciência de governo da época revolucionária” (Johann Heilbronn, “Qu’est-ce qu’une tradition nationale en sciences sociales?”, in: *Traditions nationales et sciences sociales. Revue d’Histoire et des Sciences Humaines*, 2008, 18, pp. 3-14 ; aqui, p. 5.

deixar passar despercebido o que produzem esses sintomas, seus efeitos, justamente “a sociedade”, e conseqüentemente a configuração concreta da ordem policial? Não seria preciso dar atenção, de uma maneira ou de outra, à historicidade impura dos movimentos de emancipação que não cessam de lidar com essas configurações?

JACQUES RANCIERE: O problema das ciências sociais não é que elas privilegiam as regularidades mais do que as rupturas. Elas podem também lidar com suas rupturas, mas são rupturas que, em geral, invertem os processos de emancipação. A Revolução Francesa é certamente um processo para a jovem sociologia. Mas não é um processo que cria um comum. É um processo que destrói um comum, que participa da grande ruptura “individualista” iniciada pelo protestantismo e continuada pelas Luzes. Ela é um acontecimento para a ciência marxista, mas esse acontecimento é o advento da dominação burguesa escondida por detrás dos desfiles da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ela permanece assim para a ciência histórica em sua idade avançada, mas, para ela, esse acontecimento se decompõe em dois não acontecimentos: por um lado, a simples conclusão da longa constituição da nação operada pela monarquia; por outro lado, a loucura terrorista que pretende fazer uma revolução já feita. Aliás, toda a questão é saber o que compreendemos por “práticas habituais”. Se as compreendemos como o mundo das práticas cotidianas, em oposição ao mundo dos momentos revolucionários, é claro que este é atravessado não somente por exigências, mas por práticas de emancipação, por implementações de uma capacidade partilhada, e que as potencialidades de um outro mundo comum aí se formam e se exercem. Em contrapartida, se as compreendemos enquanto o contexto “habitual”, no qual essas práticas se exercem, é claro que esse contexto habitual é o de uma reprodução da lógica policial, reprodução em relação a qual as práticas de emancipação se encontram em conflito e as potencialidades de outros mundos em excesso.

Se pensarmos agora a ciência social como ciência das regularidades, a questão é saber qual a função que conferimos a essa ciência. Foi o tempo em que a ciência social se apresentava como a verdadeira ciência da sociedade

destinada a resolver as irregularidades provocadas pelo dissenso político e suas ilusões, seja ao modo – utopista ou positivista – da reorganização conforme as leis constitutivas da manifestação social harmoniosa, seja ao modo marxista da ciência da evolução histórica que transforma o conhecimento de suas leis em armas para antecipar o término bem-aventurado dessa evolução. Essa ciência social se confrontou com as aporias do modelo de aplicação da ciência quando se trata de lutar contra a desigualdade. Conhecer o funcionamento da dominação é uma coisa, mas essa coisa não produz nenhum avanço particular na via da emancipação. Ela tende bem antes a produzir a adesão – resignada ou vingativa – à dominação inevitável. O destino contemporâneo do marxismo basta para nos ensinar sobre isso. Também as ciências sociais contemporâneas se estabeleceram em um campo onde a relação entre o conhecimento e a ação é garantida de saída: laboratórios especializados no estudo das desigualdades, respostas a chamadas para prestações de serviços, participação em comissões que repartem os créditos, em seguida em comissões que elaboram as reformas destinadas a remediar as desigualdades, em comitês-piloto das reformas, em altos comitês que monitoram a aplicação, etc., etc. Essa rotina da ciência social integrada à rotina da forma governamental nos lembra *a contrario* o cerne da questão: não há ciência da sociedade que nos permitiria aprender sobre as condições da ação política e da transformação social. A própria determinação das “condições” já é uma operação política, uma maneira de descrever os dados e os possíveis por eles autorizados, assim como a partilha das capacidades que eles pressupõem. Ora, tudo acontece no nível dessa partilha das capacidades. A lógica jacotista é aí implacável: ou se parte da igualdade, ou se parte da desigualdade. Quem parte da desigualdade a ser reduzida está condenado a reproduzir o ciclo da desigualdade, o ciclo dos meios que determinam os fins a serviço dos quais eles supostamente trabalham e que, em contrapartida, os determinam. O que rompe a lógica da desigualdade é a afirmação igualitária em suas múltiplas formas.

JULIA CHRIST: Em um artigo de 1984, publicado em Révoltes logiques [Revoltas lógicas] sobre “A ética da sociologia”, você se refere à sociologia de Durkheim e de Mauss de uma maneira que nos parece invalidar a divisão que

*you make today between "daily practices", crossed by practices of emancipation, and the "habitual context" of the reproduction of the police logic. It seems to me, with effect, that in this text you grant to the proper context a force of emancipation, dotting the social exchange in its entirety with a logic of reciprocity or pondering to consider this context as "noble consumption". The proper Durkheim called this structure of social exchange a structure of solidarity and interpreted daily practices as various ways of updating and criticizing the habitual context of society. Thus, we could say that the social science conceived by the young French sociology, this "young and optimistic science of the new social bond" ("The ethics of sociology") consisted in the project of "keeping sensitive and thinkable" this solidarity, including, in the constellation of the beginning of the 20th century, its potential of conflict. In the sequence of your work, if we understand you well, you do not return to this tradition of French sociology nor to the concept of solidarity. Could you tell us how the concepts of "common" and "inequality" relate to the concept of "solidarity" and where the point of rupture is? Said in another way, why, in your later work, did you leave aside this tradition of thought that – by concentrating particularly on what happens in the division of labor, including the space of work and therefore in the workshops – possessed objects close to yours, in all the cases of which you speak in *A Night of the Proletarians*? For you, to presuppose solidarity and say that in practices this presupposition is verified, therefore solidarity implies starting, in terms of capacity, from inequality?*

We also make this question to clarify our question about the social sciences. For you, the fact of relating in a "scientific" way to practices would prevent this "theoretical practice" which is the science of perceiving the production of the common in social practices? Even if the science seeks in these practices the verifications of solidarity, would it leave the production of the common, in the sense in which it knows beforehand how this solidarity is configured?

JACQUES RANCIÈRE: Aí também é preciso notar bem a conjuntura específica desse texto. É, apesar de tudo, um texto que é em primeiro lugar

fundamentalmente uma crítica a Bourdieu, ou seja, uma crítica do que poderíamos chamar de o duplo jogo da sociologia, o duplo jogo na época, o duplo jogo um pouco estrutural que há em Bourdieu entre digamos a sociologia que estuda o mal para encontrar seu remédio, no estilo de *Os herdeiros*, para promover uma pedagogia racional, e em seguida a sociologia de *A reprodução* que diz que, de todo modo, se trata de uma máquina que se reproduzirá e que não faz senão se reproduzir. É preciso notar bem que essa espécie de duplo jogo da sociologia era algo que se produzia e se reproduzia na cena dos anos 1980, com, por um lado, as reformas da educação que pretendiam tirar algo da crítica da reprodução e da distinção a partir de pequenas transformações a fim de tornar a escola mais simpática para os pobres, de um lado essa espécie de aplicação da sociologia no contexto da reforma estatal; e, ao mesmo tempo, por outro lado, essa espécie de prolongamento do discurso sociológico como o discurso crítico, como o discurso crítico radical que explica porque os dominados são dominados, porque os discursos que lhes fazem acreditar que podem se emancipar são os discursos que os impedem de se emancipar, porque a escola os exclui enquanto lhes faz acreditar que os inclui. O que me interessava nessa espécie de duplo jogo era como a sociologia era mais ou menos subcontratada ou rentabilizada sob a forma de pequenas reformas escolares que supostamente ajudariam os pobres tornando a escola menos difícil, ao mesmo tempo em que se mantinha ou se propagava essa espécie de grande discurso que era um discurso da vaidade de toda reforma. Isso me interessava em relação a Althusser, em relação ao marxismo. O que me interessava na época era liberar essa espécie de forma circular da ciência social: os dominados são dominados porque não compreendem as leis da dominação; eles não compreendem as leis da dominação pelo fato de que são dominados; eles não compreendem onde estão porque lá estão; eles não compreendem o porquê de estarem lá porque lá estão. Eis o problema. O que me interessava naquele momento, em relação a isso, em relação a essa espécie de estado da sociologia em um momento preciso era repensar, digamos, o passado da sociologia. Havia textos de Bourdieu que explicavam como Durkheim tivera que esconder a vocação política, crítica da sociologia, para dar lugar a uma faculdade. Eu tentava simplesmente dizer: é preciso ter ainda assim um pouco de memória e de honestidade e se lembrar como a

sociologia não encontrara nenhuma dificuldade em se integrar à universidade, pois ela era a ciência precisamente daquela República, de como ela era convocada por aquela República. O que me interessou foi descrever, repensar esse momento em que a sociologia não se pensa justamente, de forma alguma, como uma espécie de ciência crítica que viria denunciar a dominação, mas como uma espécie de ciência positiva orgânica que viria organizar de outro modo a sociedade sob a forma de uma sociedade que seria, poderíamos dizer, grosso modo, harmoniosa. Eis o problema. O que me interessou foi pôr isso em cena, encenar uma vez mais também o momento-Mauss, incluindo seu lado um pouco utópico da boa sociedade que se parecia um pouco com a grande mesa dos Cavaleiros da Távola Redonda. Tudo isso para dizer que esse discurso que se quer crítico, crítico radical, de certo modo, não é afinal senão a transformação, isto é, o esquecimento do que foi a vontade histórica da sociologia.

Certamente posso dizer que na época eu tinha talvez certa sensibilidade a esse tipo de discurso porque era justamente nesse período em que, por oposição a essa espécie de conforto da crítica que diz que as pessoas serão sempre dominadas porque elas serão sempre dominadas, tentávamos, para dizê-lo sumariamente, repensar um pouco as tentativas para inventar uma sociedade em vez de dizer que ela não podia ser diferente. Digamos que foi o momento em que o republicanismo pôde significar isso. E só pôde ter essa significação durante um momento bem curto porque em seguida o republicanismo se tornou o que conhecemos agora, isto é, um racismo para intelectuais. Porque ele mesmo repousava nessa espécie de grande oposição, nem sempre percebida, entre república e democracia, oposição que repousava sempre na ideia segundo a qual a sociedade seria como uma espécie de organismo do qual precisaríamos conhecer as leis, fazendo do sociólogo um tipo de fisiologista da sociedade capaz de dizer como a sociedade funciona bem, o que é preciso para que ela funcione bem. De certo modo, o que eu dizia na época é que a tentativa dos Durkheim e dos Mauss era mais interessante do que a sociologia de Bourdieu, e, em certo sentido, era mais potente, tinha mesmo mais potência igualitária. Isso dito, apesar de tudo, é no contexto dessa espécie de visão organicista da sociedade que os sábios poderiam fornecer,

digamos, as armas para organizar de maneira solidária a sociedade. Era ao mesmo tempo também, por assim dizer, um sonho de bem social que era evidentemente fundado no esquecimento, no esquecimento da luta de classes, no esquecimento da oposição radical entre processos de igualdade e processos de desigualdade. Naquele período, eu estava nessa espécie de relação meio ambígua com esse momento republicano. Depois, acontece de eu ter retornado a Jacotot, à emancipação intelectual, à emancipação e ao fato de que não há uma boa educação republicana, ou de indivíduos ou da comunidade, que nos faria passar da desigualdade à igualdade, mas que, fundamentalmente, ou bem se parte de uma ou bem da outra.

Mesmo tendo ainda eventualmente um pouco de simpatia por esse momento solidarista, eu diria que somos obrigados a dizer que ele era fundado no esquecimento de uma divisão de princípio.

JULIA CHRIST / BERTRAND OGILVIE: Poderíamos retomar nesse contexto o que é chamado hoje de a impotência política, ou, dito de outro modo, como se esquivar em termos práticos? O que significa estar à escuta de lutas sabendo que o termo “escuta” pode ter diferentes sentidos? As lutas são compreendidas a partir de uma atenção crítica aguda à espreita de práticas de igualdade, ou a partir de uma atenção “igualmente flutuante”, ou seja, de uma atenção aberta ao imprevisto, à imprevisibilidade em vez de se desdobrar em uma matriz de leitura previamente informada? A percepção dos momentos de verificação da igualdade repousa em um paradigma da percepção, pressupõe uma grade de leitura da realidade? Se sim, como essa grade de leitura escaparia ao que, para você, é o próprio das grades teóricas ordinárias, sejam elas filosóficas ou sociológicas, isto é, sua posição afastada? Você faz uma diferença entre ver, ouvir, ler, sentir quando se trata de lutas a serem percebidas, de acontecimentos a serem percebidos? Dito de outro modo: há um modo privilegiado de se aproximar das aplicações práticas da igualdade? E, sobretudo, essa maneira se modifica em função das transformações do mundo contemporâneo?

JACQUES RANCIERE: A noção de escuta permanece inevitavelmente metafórica. Não se trata tanto de escutar as vozes vindas de baixo, como se dizia em uma época. Com efeito, o dissenso é hoje mais visual do que sonoro. Aos grandes slogans de ontem entoados em coro se sucederam os milhares de cartazes exibidos pelos manifestantes, usando seu próprio talento de desenhistas ou de inventores de boas tiradas. Ocupar um espaço, tornar uma comunidade visível através de uma multiplicidade de atos diversos se tornou mais importante do que fazer ouvir gritos exprimindo uma só voz. Isso está certamente ligado ao fato de que não são mais as grandes organizações – partidos ou sindicatos – que orquestram as mobilizações militantes, mas uma multiplicidade de indivíduos ou de pequenos coletivos que ao mesmo tempo fazem valer suas capacidades de inventar palavras, ações e maneiras de ocupar um espaço e manifestam seu desejo de estar junto. Se há algo de novo nos movimentos recentes, trata-se dessa busca por uma nova materialidade da mobilização porque o estar-junto, que era sempre antecipado pelas formas instituídas de ontem e pelas forças sociais que as reivindicavam, aparece agora como algo a se conquistar e a se manifestar sensivelmente no campo da luta e esse próprio “campo” não preexiste mais como o lugar de uma relação de forças reversível. A ocupação, que ontem transformava a comunidade já existente de trabalhadores submissos à disciplina da usina em poder operário, quer hoje criar comunidades nas praças onde geralmente não há senão indivíduos que se cruzam. É por isso que nos movimentos recentes, há mais a ver do que a se ouvir. Nas condições atuais, a escuta tende a ser o sentido privilegiado dos especialistas: os que sabem distinguir o ruído de fundo por detrás das palavras proferidas. E o ruído de fundo é em geral um ruído de sofrimento. Os especialistas escutam o sofrimento, o mal-estar, a inquietude daqueles que desfilam berrando. De onde a escolha explícita nos movimentos de ocupação de não desfilar e de não gritar: de montar sua barraca e fazer assembleias. O que foi significativo nas assembleias de Madri, Istambul, Nova York ou em outros lugares não foram tanto os discursos feitos, em geral bastante similares a todos aqueles que temos escutado desde 1968, quanto à disposição e à regulamentação destinadas a impedir que uma palavra se impusesse em detrimento das demais. A assembleia se mostrou como uma comunidade não hierárquica visível do mesmo modo que a barraca se tornou

visível enquanto símbolo de suspensão do curso normal das coisas e enquanto afirmação de um desejo de partilha. Estar à escuta dessa novidade é se manter à distância do que a escuta – mesmo flutuante – habitualmente significa: a auscultação e a interpretação de sintomas. Não há nada a interpretar, não há realidade social escondida ou mal-estar da civilização a serem identificados por detrás dos ruídos da rua. O que está em jogo nos movimentos recentes é uma tentativa de re-materializar um espaço do comum inteiramente confiscado pela lógica dominante da simples relação de expressão eleitoral e sua interpretação sociológica. É uma visibilidade da oposição de mundos resistindo à reabsorção consensual de todo o visível em seu sentido já conhecido. Estar à escuta do novo hoje quer dizer, em primeiro lugar, estar disponível à ideia de que o novo pode sempre chegar, de encontro com todos aqueles que sabem que nada mais pode acontecer senão a reprodução infinita de sintomas e de explicações.

Isso quer dizer estar atento ao esforço de devolver uma materialidade à ação política, de fazer com que exista o dissenso sob uma forma espacial e temporal efetivas, mesmo pagando o preço de ornamentar esses espaços de dissenso com faixas glorificando o consenso. Pois o que “consenso” quer dizer, nesse caso, é em primeiro lugar a recusa da voz que sabe e comanda. Dito de outro modo, a reivindicação do consenso pode ela mesma constituir parte da operação dissensual que rematerializa a política. Hoje, como no passado, somos reenviados a uma decisão que, em última instância, nenhuma capacidade de perceber ou interpretar pode garantir: a decisão de experimentar ou não experimentar, em uma desordem da circulação, um conflito entre mundos.

BERTRAND OGILVIE: O que você está dizendo, e por sinal já havia formulado antes de outra maneira, sobre a transformação das condições de visibilidade, me fez pensar na situação extremamente contraditória na qual se encontra hoje o que poderíamos chamar de documentário. Eu penso tanto na fotografia quanto no cinema documentário e estava pensando na forma como você

reagiu a Vagabondes⁸ ao dizer à editora do livro, Sandra Alvarez de Toledo, que o livro evocava uma época em que a fotografia era capaz de criar, de manter ou de evocar um elo comum entre os que fotografam e os excluídos, mas que são como que incluídos em algo de comum que aparece. Gostaria que você falasse um pouco mais sobre o que você quis dizer com isso, sobre essa idade de ouro – enfim, não tanto uma idade de ouro, mas algo que teria se perdido hoje, que não veríamos mais – e sobre o que resta talvez não obstante, ao menos a meu ver. Queria saber o que você pensa sobre isso, a propósito do cinema de pessoas como Wang Bing, por exemplo, ou Pedro Costa.

JACQUES RANCIÈRE: Como dizer? O que eu disse naquele momento, espontaneamente, era uma espécie de intuição meio vaga. Mas efetivamente, diante desses planos, nos vemos na prisão, vemos a jovem mulher que se maquia em frente a um espelho... Há vários planos desse tipo onde nos dizemos: sim, há algo como uma visibilidade comum entre essas fotografias feitas em prisões por razões de documentação, para a administração, e em seguida o que, aliás, pode ser, digamos, a fotografia tal como ela existe, ou ainda como nas tradições, na prática francesa, como a de Doisneau, por exemplo, ou – mas é um pouco mais antigo – na prática estadunidense, seja na tradição de Lewis Hine, seja na tradição de Walker Evans, etc. Podemos pensar também no cinema realista dos anos 1930. Há algo como uma maneira de fazer com que pessoas pertençam a algo juntas em um espaço onde pequenas coisas eventualmente insignificantes passam a valer como uma espécie de certificado de humanidade. Há algo assim que eu queria dizer. Havia também um tipo de prática, digamos, da imagem que atravessa um pouco as barreiras. Estava pensando também – mesmo se é algo completamente diferente – nas imagens de Lewis Hine onde vemos os jovens que trabalham em fábricas. Ele faz esse trabalho também por uma função social, para denunciar o trabalho de crianças. E, ao mesmo tempo, essas

⁸ *Vagabondes* foi publicado em 2016 pelas *Éditions de l'Arachnéen* e apresenta uma montagem de documentos e arquivos de Gironde, Somme e Oise, na França entre 1909 e 1934, e fotografias feitas por Henri Manuel entre 1929 e 1931 de centros de detenção (ou de “preservação” como era dito na época) para jovens mulheres acusadas de “vagabundagem” [NDT].

crianças estão felizes. Diante da lente, elas estão felizes. Elas revelam uma espécie de qualidade humana. Elas estão contentes de serem fotografadas, estão contentes porque mostram que também são capazes de fazer esse trabalho. Há todo um lado de esforço de afirmação de humanidade daqueles que são fotografados porque eles se encontram em situações à margem, de escândalo, de delinquência ou algo assim. É isso. O que eu digo é que há alguma coisa, um modo de *fabricação de mundos* que encontramos na fotografia, que encontramos no cinema – e talvez também porque seja antes da invasão da cor, eu não sei ao certo, um jeito de brincar com o preto e o branco que é também importante, um jeito de brincar com as luzes, de brincar com as profundidades do espaço...

BERTRAND OGILVIE: Isso desapareceu completamente?

JACQUES RANCIÈRE: Não, eu digo: eis um livro que testemunha uma certa época. Eu disse que achava isso interessante, mas não tenho como desenvolver agora. Mas me parece ser importante. E penso que é algo que continua existindo. Há um bom número, sobretudo, de cineastas que tenta romper essa espécie de fronteira entre documentário e ficção, ou seja, entre os que são muito pobres ou muito acabados para ser algo além de temas de documentário e os que são capazes de pertencer ao mundo da ficção. Sem entrar no mérito da frase provocadora de Godard sobre israelenses e palestinos, uns entrando na epopeia e os outros no documentário, podemos dizer que há, apesar de tudo, como uma espécie de partilha do mundo que faz com que, poderoso ou miserável, ou simplesmente se se pertence a uma classe ou à outra, podemos fazer parte de uma ficção de causas, de efeitos e de fins perseguidos ou então de um documentário onde, digamos, segundo a distinção aristotélica, as coisas ocorrem uma depois da outra empiricamente e sem necessidade. É o que eu tentei mostrar em alguns cineastas – como Pedro Costa para os imigrantes cabo-verdianos, Elia Suleiman para os palestinos, ou também, é claro, Wang Bing, em particular em seu filme sobre pessoas de um asilo⁹... Há reinvenções cinematográficas que recolocam em

⁹ Trata-se do documentário *Até que a loucura nos separe*, de 2013 [NDT].

um mundo comum aqueles que se encontram às margens do mundo comum, o que quer dizer criar diferenças que são às vezes diferenças infinitesimais. Fui levado diversas vezes a comentar esses planos de *Juventude em marcha* de Pedro Costa seguindo a vida dessas pessoas no dia a dia, em seu cotidiano, e, em seguida, nos damos conta que não, não é isso; todas essas cenas são construídas, esses operários – que são realmente operários – reencenam suas próprias vidas, as condensam, as simbolizam, as transformam em apólogo. O que é efetivamente uma estratégia, sempre nas bordas, mas para romper a oposição dos mundos. E diria ainda que o que é propriamente produzido aí é alguma coisa que permanece para mim na ordem do comum dividido. Ou seja, tomando o que Pedro Costa faz em *Juventude em marcha* com dois operários cabo-verdianos, ele produz alguma coisa como o pertencimento de imigrantes a um mundo comum, a um mundo comum conosco. Mas ele produz o pertencimento justamente com essas cenas que são praticamente sempre cenas de exclusão, cenas que são como as bordas da vida e da morte – que, porém são nele ao mesmo tempo uma herança de Jacques Tourneur. Há procedimentos de mistura de gêneros que são procedimentos que conduzem, ou mantêm, conduzem, impõem no mundo comum essas pessoas reenviadas às margens pela lei dominante. Nós temos também isso, mesmo que mais modestamente, com os filmes de Sylvain George sobre as pessoas de Calais¹⁰. Vê-se bem que são coisas que a ordem dominante tenta fazer desaparecer completamente. É isso. Há uma espécie de pertencimento daqueles ditos excluídos a um mundo comum que é um pertencimento que deve sempre se impor de um modo polêmico, que esse modo polêmico seja o da manifestação ou, em modo dissensual, o do filme que joga com a fronteira tênue entre o documentário e a ficção.

BERTRAND OGILVIE: Isso seria um refinamento extremo da problemática do distanciamento de Brecht, ou se trataria de algo completamente diferente?

JACQUES RANCIÈRE: Para mim, é um pouco diferente. Eu diria que é antes a recuperação do brechtianismo em uma outra lógica. Como dizer? Se tomarmos

¹⁰ Cidade concentrando muitos imigrantes refugiados – em especial na Selva (ou Abrigo) de Calais, desmantelada em 2016 [NDT].

as breves cenas que compõem um Elia Suleiman, que pode compor um Pedro Costa, mesmo aquelas compostas por Khalil Joreige e Joana Hadjithomas em *Eu quero ver* – breves cenas sobre: como se comportar em um país em ruínas? Como jogar com a visibilidade das ruínas? Como transformar a visibilidade normal das ruínas? –, essas cenas transformam, com efeito, o grito habitual “ah, eis os horrores da guerra” em outra coisa, a saber: o que se passa? Como espaços se transformam? Como, por fim, visibilidades se apagam e outras aparecem? Parece-me que tudo isso pertence a uma tradição que remonta talvez ao século XIX. De certo modo, para mim, remonta, mas de maneira completamente diferente sem dúvida, a Baudelaire, Flaubert, Maupassant, ou seja, a esse momento em que precisamente aqueles que estão fora aparecem violentamente como que fabricando um mundo. Podem ser os olhos dos pobres em Baudelaire, ou o que se passa por detrás das janelas, pode ser a Felicidade de Flaubert, podem ser todos esses personagens que estão do lado dos excluídos em Maupassant e que se revelam afinal capazes de paixões incríveis. Penso também em Tchekhov. Podemos pensar em toda essa tradição, essa espécie de tradição da ficção margeando a não ficção, que cria um pouco, como que em um violento lampejo, um mundo comum entre pessoas postas às margens e todos os outros. Eis o ponto; acho que isso inclui, nessa tradição, a prática brechtiana, suprimindo talvez o lado, digamos, pedagógico de Brecht, ou seja, suprimindo a ideia de que o distanciamento é o que fará você ver o que não é visto. Uma vez mais, não se trata de ver o que estava encoberto, mas antes de ver de outro modo, ou ainda de ver o que não se vê, de ver de outro modo o que não se vê. Penso que há um lado brechtiano nessas estratégias documentaristas, e podemos dizê-lo particularmente em Pedro Costa. Mas, a meu ver, o Brecht que há em Pedro Costa é menos o Brecht das peças e das grandes construções no estilo *Arturo Ui*, *Mãe Coragem* ou *Um homem é um homem* que o, por exemplo, de *Diálogos de exilados*, o Brecht das breves cenas, dos breves diálogos. É o que me parece. Efetivamente, eu diria que isso tem a ver com o brechtianismo, mas um brechtianismo completamente diferente, ou seja, não se trata do brechtianismo, digamos, do Barthes dos anos 1950: encenamos *Mère Courage* às cegas e isso nos torna lúcidos; não...

BERTRAND OGILVIE: Para retornarmos às palavras... Ouvindo-lhe, para designar o que ressurge, por exemplo, em Baudelaire ou em Maupassant, e, em seguida, no que discutimos durante toda a entrevista, há duas palavras que voltam com regularidade na sua fala: os pobres e os operários. Não é surpreendente. Mas essas palavras possuem como característica, quando as observamos minimamente, o pertencimento a duas grandes tradições, digamos, intelectuais: o cristianismo, por um lado, e em seguida, o marxismo, por outro. Estaríamos condenados a isso ou poderíamos utilizá-las neutralizando seu lugar de origem?

JACQUES RANCIÈRE: “Os pobres” possui uma origem múltipla...

BERTRAND OGILVIE: Sim.

JACQUES RANCIÈRE: Quando penso nos “pobres”, penso também em Aristóteles que diz: na *polis*, há pobres e ricos, o que quer dizer precisamente que os pobres não são as pessoas arruinadas; não são tampouco aqueles para quem o reino de Deus está aberto. São pobres no sentido em que são pessoas sem valor; são os que não contam, pobres sujeitos.

Emprego o significante “operário” porque ele é o objeto de uma subjetivação específica, portanto de uma relação específica entre subjetivação e identificação, e que, de certo modo, se queremos pensar as subjetivações na época moderna é realmente essa afinal, a grande forma, a grande forma de subjetivação de um coletivo na época moderna.

Utilizo “os pobres” deliberadamente por conta da versatilidade do termo e do fato que ele reenvia a uma multiplicidade de representações possíveis daqueles que não estão presentes, daqueles que não contam muito mais do que daqueles de que se precisaria cuidar ou fazer bem.

BERTRAND OGILVIE: Porque me parece que a geração que tem hoje vinte anos não utiliza nunca nenhum desses dois termos.

JACQUES RANCIÈRE: Provavelmente, mas... Não, com certeza, com certeza; mas o que quero dizer, o que me interessa é tomá-los como um tipo de símbolo que serve de passagem, passagem entre mundos e também passagem entre interpretações de mundo que são extremamente diversas. Mas “os pobres”, para mim, não se refere ao cristianismo, mesmo se eu nasci cristão e se, apesar de tudo, aprendi muito, retomei coisas do cristianismo. Mas não é a ele que se refere. Refere-se a um modo, a certos tipos de posições, a certos tipos de visibilidades daqueles que se encontram, como se dizia uma época nos Estados-Unidos, no lado errado dos trilhos¹¹. É isso. É o que quer dizer; não são de forma alguma os pobres de espírito... não são os pobres enquanto possuidores de uma virtude específica. São aqueles que não são nada, podendo, no entanto, provar que são capazes de virtudes. Não se trata absolutamente das virtudes dos pobres, das virtudes da humildade, das virtudes da fé...

BERTRAND OGILVIE: O que Victor Hugo chamava de “o homem do abismo”¹²?

JACQUES RANCIÈRE: Eu não gosto dessa expressão.

BERTRAND OGILVIE: Por quê?

JACQUES RANCIÈRE: Eu nunca gostei dessa expressão. Na época havia essa coletânea, *Os reis do abismo* [*Les Rois d'en bas*]: era também poesia operária, mas como voz vindo de baixo, como expressão do abismo. O que me interessa não é a relação entre o abismo e o topo. O que me interessa são as barreiras, os encontros, os pontos de encontro, as passagens, as

¹¹ Referência à expressão, em inglês, *on the wrong side of the tracks*, ou seja, aqueles vindos do subúrbio ou da favela [NDT].

¹² *L'homme d'en bas*, em francês. Trata-se de uma figura literária importante em Victor Hugo (ver p.e. o poema *L'an neuf de l'hégire* [*O ano nove da Hégira*], onde há uma oposição entre aqueles vindo do alto e aqueles vindo de baixo). Tal figura foi analisada por Pierre Macherey no texto *Figures de l'homme d'en bas*, sendo associada à massa excluída e a uma série de metáforas tais como a sombra, o subterrâneo e o abismo. Podemos pensar também em *O povo do abismo*, de Jack London, sobre os miseráveis vivendo em Londres no início do século passado [NDT].

transgressões. Interessam-me bem mais as questões de fronteira, de bordas, de dentro, de fora.

JULIA CHRIST: E então o termo “excluídos”, você o utilizaria?

JACQUES RANCIÈRE: Eu o emprego, mas sempre em certa medida... É preciso evitar ao máximo as aspas. De novo, como posição simbólica mais do que como designação de categorias de pessoas particularmente infelizes...

JULIA CHRIST: Como espaço, ou antes, como situação...

JACQUES RANCIÈRE: A situação no espaço simbólico.

BERTRAND OGILVIE: Sim, no território...

JACQUES RANCIÈRE: É...

BERTRAND OGILVIE: Em um plano de imanência...

JACQUES RANCIÈRE: Sim, sim, pode se dizer assim.

JULIA CHRIST: Você dizia anteriormente, respondendo a uma das questões de Bertrand, que o importante é ver de outro modo, estar disponível à ideia de que o novo pode sempre chegar. Em um aforismo de Minima Moralia, Adorno tenta fazer uma análise do conceito de novo na modernidade burguesa. Ele mostra nesse pequeno texto que o fato de o novo conquistar uma tal posição na poesia de Baudelaire e de Poe (essas são as suas referências) exprime o sonho de reencontrar um mundo da reprodução do mesmo – Adorno diria da lógica da subsunção que afeta os sujeitos até mesmo em suas percepções – “algo desprovido de intenções”, “algo que ainda não foi pensado” e “mesmo com o qual o pensamento pode se incendiar”. Até agora, nos parece, que sua decisão de manter aberta a possibilidade de que o novo chegue, compartilha o que Adorno chama um sonho, a saber, a ideia de que há sempre alguma coisa nesse mundo que produz dissenso na ordem policial, que escapa, através de

meios inesperados e imprevisíveis, à lógica da subsunção. Adorno, talvez concentrado excessivamente nos sujeitos singulares, continua seu aforismo dialetizando esse sonho, que seria precisamente o próprio da modernidade burguesa, afirmando que o novo no seio dessa modernidade não é senão “choque”, “sensação” (no sentido dado por Debord ao termo de “espetáculo”), acontecimento sem qualidades, e, em seguida no fascismo, pura explosão do existente, destruição. Evidentemente você não compartilha desse olhar sobre o novo que, em última instância, o exclui do que produziria um dissenso real. Mas você poderia mesmo assim nos dizer como você distingue o novo que produz política do choque tal como descrito por Adorno? Sabemos que Adorno não possui um pensamento do comum. Você poderia afirmar que algo qualitativamente novo, portanto algo que desloca realmente a lógica da subsunção pode chegar, visto que você pensa o novo a partir do comum e não a partir do sujeito singular?

JACQUES RANCIÈRE: Eu acho que o importante é que não é nunca o novo que chega, mas sim algo de novo. É evidente que se esperamos um novo, concluimos, à la Adorno, que precisamente o novo não é senão a morte, isto é, que o novo é de certo modo a nostalgia produzida pela uniformização mercantil e que enfim o modo de escapar à uniformização mercantil é uma universalidade do cadáver, da morte ou do retorno à vida inorgânica, etc. Eu acho que há uma espécie de fetichização do novo que acaba produzindo esse tipo de discurso bem clássico desencantado e, a meu ver, um tanto quanto insuficiente. É, afinal, a posição um pouco aristocrática de quem diz: “há novidade, mas não há mais nada de novo; não há mais nada de novo e o que há de novidade é o novo para o povo, o sensacional, o bum do espetáculo e da televisão”. Fundamentalmente, “há novo” quer dizer que há sempre alargamentos possíveis, digamos, por um lado, de universos sensíveis e, por outro, de manifestações de capacidade sensível. É por isso que eu evoquei anteriormente Baudelaire, dizendo: o novo não é simplesmente a morte, o desconhecido que encontramos assim, não é o cadáver, não é a repetição; um pouco como os grandes temas que obcecaram Benjamin. Já em Baudelaire, o novo é também o que acontece em uma troca de olhares na rua, na escuta de uma senhora que tenta ouvir um concerto ao qual ela não tem direito, é a vida

repleta de sensações possíveis, de trocas de olhar possíveis, de cumplicidades possíveis, de experiências possíveis. Tentei escrever sobre Baudelaire dizendo: não, não é a morte da experiência. É o alargamento da esfera do que é experimentável. E o que me interessa justamente nessa espécie de alargamento é também o alargamento da descoberta de capacidades sensíveis até então inéditas. Volto ao que dizia antes sobre essa espécie de tradição – Flaubert, Maupassant, Tchekhov indo até Pedro Costa –, ou seja, que um dos grandes propulsores da ficção literária – e em seguida cinematográfica – moderna é a descoberta dessas capacidades de experiências sensíveis onde não parecia haver experiência sensível. É que justamente dentre as pessoas que consideramos como simplesmente pessoas que dormem, que trabalham, que transam, que se reproduzem, que descobrem-se subitamente espécies de vertigens. É um pouco o que conta Flaubert. Podemos pensar a relação entre duas empregadas; há uma espécie de velha empregada estúpida em *Madame Bovary* e em seguida, digamos, em *Um coração simples*, há a velha empregada estúpida que, subitamente, se torna uma espécie de personagem capaz das ações as mais loucas – e vemos bem como ela é capaz de intensidades sensíveis às quais nenhum outro personagem com o qual ela lida é sensível. Acho que é isso o que me interessa, ou seja, que o novo quer dizer que, a todo o momento, surgem novas invenções igualitárias. A invenção igualitária pode dizer respeito a invenções perversas – paixões se inventam; “perversas” no sentido da normalidade –, a paixões às quais elas não têm direito ou que não seria assunto delas, que pessoas do povo inventam para elas próprias. Sempre tentei estabelecer uma relação entre Emma Bovary, que inventa para si paixões que não dizem respeito às pessoas do seu mundo, e esses famosos operários que tomaram o céu de assalto, de que fala Marx¹³. De certo modo, para mim, se há novo é porque há constantemente invenção, isto é, pessoas de todo o tipo que se revelam capazes do que não eram consideradas capazes. Quando começaram os protestos na Tunísia – já em dezembro, ainda não era nem janeiro após a morte do famoso vendedor de

¹³ Referência à carta de 12 de abril de 1871 de Marx à Kugelmann sobre os participantes da Comuna de Paris [NDT].

rua¹⁴ –, no começo se dizia: esses infelizes se expõem diante dessas ditaduras que possuem todos os meios... E em seguida, não; vimos o movimento aumentar, vimos essas pessoas que dizíamos resignadas por causa da ditadura, por causa do Islã, por causa de todas as razões que se pode ter para se resignar, as vimos pouco a pouco inventar maneiras de estar na rua, inventar slogans e enfim inventar um movimento suficientemente forte para afastar um ditador, independentemente do que se seguiu ao movimento. Há constantemente algo novo no sentido em que há constantemente invenções igualitárias que podem tanto ser invenções de pequenos gestos, invenções de paixões inéditas, quanto invenções propriamente políticas através das quais as pessoas se reúnem na rua e decidem: não vamos mais fazer atos como antigamente, não vamos mais exigir; vamos pôr nossas barracas do lado de fora, vamos dizer que estamos aqui, vamos dizer que somos o povo, vamos fazer uma assembleia e vamos criar para nós um povo constituinte, ou sei lá o que. Penso que há sempre invenção em todo o lugar. Há novo em todo o lugar, e o que tentamos, nós também, é produzir algo novo.

Voltando a Wang Bing ou a Pedro Costa, ambos tentam inventar, em comum com aqueles com quem trabalham, gestos que são gestos não esperados, que são gestos, uma vez mais, de participação no mundo, vindo de pessoas que estão supostamente às margens desses mundos. Quando escrevemos, quando eu escrevo, tentamos também inventar formas de escrita que participam desse novo, que não são o novo, mas que são *um pouco de novo*, um pouco de novo ou um pouco de ar.

JULIA CHRIST: Uma última questão que vai nessa direção: então o novo se cria em comum, mesmo em comum na escrita, em comum com um objeto?

JACQUES RANCIÈRE: Cria-se *em comum*. O que não quer dizer que é preciso estar com outros para criar algo novo. Não é o que eu quis dizer. De certo modo é o mesmo novo no nível dos indivíduos que no nível das comunidades.

¹⁴ Trata-se da imolação do jovem vendedor de frutas Mohamed Bouazizi no dia 17 de dezembro de 2010. Esse fato é considerado por muitos como o desencadeador da Primavera Árabe [NDT].

Há sempre possíveis de experimentações que permanecem abertos. O poeta que passeia nas ruas e que descobre subitamente que há um espetáculo que diz algo ainda não dito sobre o mundo. Em certo sentido, não é senão para seu próprio proveito. O pequeno gesto pode ser para proveito do cineasta, para proveito do artista, o pequeno tremor da escrita não pode senão ser para proveito do escritor, mas participa de algo como um tecido comum. O que quer dizer também no nível coletivo. No nível coletivo, podemos entrar em processos antigos ou então subitamente inventar, inventar algo novo. Há maneiras de estar em comum que podem ser inventadas, o que não é fácil, mas é verdade que...

BERTRAND OGILVIE: Em todo o caso, é imprevisível e não planificável.

JACQUES RANCIÈRE: Isso; não é previsível. O que quer dizer que não há história, não há necessidade. Porque, apesar de tudo, quando eu falei desse novo, quis dizer simplesmente: não há leis da história, não há necessidade histórica da dominação. Não sabemos de nada, não podemos prever, não podemos dizer: eis então como o novo vai advir. Mas podemos, uma vez mais, tentar salvaguardar, lá onde nos encontramos uma espécie de espaço para o novo. Lá onde nos encontramos pode ser uma praça em Madri ou em Nova York, ou pode ser simplesmente uma folha em branco.