

2. Questões de método: partilhas, polêmicas e intervenções

O conceito de *regimes de identificação das artes* é usado por Jacques Rancière em seus cursos no *Collège International de Philosophie* pelo menos desde 1997.¹ Ele começou a ganhar repercussão na medida em que aquela que era inicialmente uma entrevista dada para uma revista de circulação limitada, publicada no ano de 1999 sob o título de *Le Partage du sensible*, passou a ser lida e comentada por um número crescente de pessoas interessadas em debates sobre o chamado “mundo da arte”. Na esteira dessa repercussão, a entrevista foi publicada na França, ainda em 2000, como livro homônimo. No prefácio dessa edição, Rancière afirma que a entrevista original não fora motivada pela “preocupação com uma intervenção polêmica”, mas constituía parte de um “trabalho de longo prazo que visa reestabelecer as condições de inteligibilidade de um debate”.² No caso de Rancière, essa distinção é importante, mas também equívoca.

Ela é importante, antes de mais nada, porque toca diretamente o modo como o próprio filósofo define o conjunto de sua obra: *intervenções polêmicas* é uma expressão que Rancière usa diversas vezes para se referir a seus livros. Assim, por exemplo, em um curioso ensaio de 2009, escrito como comentário na terceira pessoa sobre seu método de trabalho, podemos ler Rancière afirmar que suas obras “não são ‘teorias de’, elas são ‘intervenções sobre’”. Mais do que isso, Rancière nos diz textualmente que todos seus livros devem ser entendidos como “intervenções polêmicas”.³ Apesar do que sugerem as aparências, não há contradição aqui, e isso nos leva ao sentido equívoco da distinção.

“Reestabelecer as condições de inteligibilidade de um debate” e “realizar uma intervenção polêmica” são procedimentos que se aproximam na trajetória de Rancière. Uma das formas de explicar essa proximidade é lembrar que o que o filósofo descreve pela primeira expressão não é de maneira nenhuma a tentativa de construção de uma rede de conceitos que visasse apontar ou elucidar os rumos

¹ Cf. Gabriel Rockhill, nota 19 à “Through the looking glass”, introdução para: Jacques Rancière, *Mute speech: literature, critical theory and politics* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2011), p. 179. Especificamente, Rockhill assinala o uso do conceito de *regime estético da arte* desde pelo menos a época citada.

² Jacques Rancière, *A Partilha do Sensível* (São Paulo: Editora 34, 2012), p. 13.

³ Jacques Rancière, “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 116.

apropriados a tal debate, mas sim a problematização e o questionamento dos próprios termos em que ele está posto. Assim, quando Rancière começa a desenvolver em suas pesquisas, aulas ou entrevistas a ideia de regimes, sua preocupação fundamental não é a de construir os alicerces de algo como uma nova filosofia da arte. Como ele nos afirma, seu objetivo nunca foi o de “produzir uma teoria da política, da estética, da literatura, do cinema ou de qualquer outra coisa”.⁴ O que seu trabalho teórico sempre visa é na verdade “reformular as configurações de um problema”⁵, trazer à tona em qualquer situação “a natureza polêmica que faz dela um objeto para o pensamento, que a situa em um campo de tensões”.⁶

Esse tipo de motivação faz com que suas pesquisas, ainda que sigam sua própria temporalidade, estejam sempre animadas pela inquietação diante de contextos concretos. Eventualmente, alguma circunstância, seja o agravamento de suas “intolerâncias pessoais”⁷ em relação a tais contextos, sejam “instigações externas”⁸ - convites, requisições -, proporciona a ocasião de que essas pesquisas se traduzam na publicação de um livro. É nesse ponto que Rancière é taxativo ao afirmar que tais publicações “são sempre formas de intervenção em contextos específicos”.⁹

Como deixa clara a observação no prefácio de *A Partilha do sensível*, a entrevista que deu origem ao livro não foi concebida nesse termos. Ainda assim, não foi por ordem do acaso que as ideias ali expostas, mesmo antes de serem publicadas em formato de livro, ultrapassaram as pretensões iniciais de Rancière, ganhando uma repercussão não planejada. Se muitos viram nelas “armas para sair das habituais pseudo-críticas”¹⁰ que prevalecem nos debates contemporâneos sobre a arte, isso não é consequência de uma simples metodologia polemicista, mas sim

⁴ Jacques Rancière, “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 114.

⁵ Jacques Rancière, “The Thinking of Dissensus: politics and aesthetics”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 2.

⁶ Jacques Rancière, “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 116.

⁷ Jacques Rancière, “Against an Ebbing Tide”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 241.

⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁹ Jacques Rancière, “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 114.

¹⁰ Jacques Rancière, “Against an Ebbing Tide”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 241.

de uma concepção da própria filosofia como campo de batalha no qual a hierarquia de discursos dominantes é recorrentemente posta à prova.

Neste primeiro capítulo de nossa dissertação buscaremos esclarecer alguns dos principais pontos dessa concepção do que seja a filosofia. Nesse sentido, nosso objetivo neste momento será o de sugerir que o conceito de regimes talvez não deva ser tomado como uma tentativa de construção de um sistema fechado de categorias histórico-conceituais rigorosas. Como lembra Rancière, pode ser mais proveitoso nos aproximarmos dele não em busca de “quadros capazes de tudo englobar”¹¹, mas sim reconhecendo o esforço de “recolocar em dúvida um certo número de partilhas categoriais cujo valor explicativo é extremamente falho, mas que se impõem em função de um certo ar dos tempos”.¹² Dessa forma, estaremos buscando contextualizar em linhas gerais o conceito de regime em relação ao que podemos chamar de método filosófico de Rancière.

Como em alguma medida já antecipamos acima, o primeiro motivo para isso é deixar claro que a formulação de tal conceito não deve ser entendida como parte da construção de algo como uma teoria filosófica da arte. Nesse sentido, gostaríamos de apontar no pensamento de Rancière uma orientação próxima ao que poderíamos chamar de *crítica*, no sentido de valorizar uma investigação sobre “condições de possibilidades” em detrimento de uma crença no “dogmatismo da verdade”.¹³

No entanto, essa orientação não é motivada pelo intuito de estabelecer fundamentos firmes no solo sobre o qual se pretende edificar um sistema teórico. Na realidade, essa preocupação com o exame de condições de possibilidade visa justamente realçar o terreno movediço sobre o qual se erguem, basicamente, dois tipos de “experiências”. Em primeiro lugar, a construção e a naturalização do que podemos chamar de papéis sociais, no sentido de uma correlação que se estabelece entre posições ocupadas em uma comunidade e uma suposição sobre as capacidades

¹¹ Jacques Rancière, “Politique de l’indétermination esthétique”. In: Jérôme Game & Aliocha Wald Lasowski (org.), *Jacques Rancière et la politique de l’esthétique* (Paris: Éditions des archives contemporaines, 2009), p. 163.

¹² Ibid, pp. 163 - 164.

¹³ Jacques Rancière, “The Janus face of politicized art”. In: Jaques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (Londres e Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2013), p. 50.

ou falta de capacidades implicadas no fato de se ocupar tais posições. Em segundo lugar, a consolidação de determinados campos discursivos – disciplinas acadêmicas ou narrativas históricas, por exemplo - como hegemônicos e hierarquicamente distintos de outros discursos públicos, na medida em que seriam fundados sobre um saber específico e restrito a um grupo circunscrito de especialistas.

De fato, na perspectiva de Rancière é possível apontar uma relação íntima articulando essas duas experiências. Podemos dizer que em ambas está em cena a demarcação de certas fronteiras, o traçado de certos limites. O que tais limites e fronteiras definem é um campo de expectativas e possibilidades sobre quem se supõe que possa ou não se manifestar sobre determinados assuntos, praticar tais atividades, ou exercer certos usos de seu tempo. Como veremos, um dos aspectos característicos do método de Rancière consiste em uma recusa a meramente denunciar os supostos poderes sustentando tais fronteiras ou simplesmente deslegitimar os fundamentos sobre os quais elas assentam. Ao invés disso, o que sua prática filosófica procura é evidenciar de modo concreto a possibilidade de borrar tais limites, deslocá-los, assim como a relevância política e filosófica da produção de tais deslocamentos, da criação de novos campos de possibilidades.

Na realidade, a própria discussão sobre regimes de identificação das artes também é em grande medida uma discussão sobre condições de possibilidade. Ou seja, é uma discussão sobre o que, afinal, torna a arte possível, bem como sobre os possíveis que a arte pode por sua vez criar. Nos termos de Rancière, trata-se de nos interrogarmos se estamos afinal tão seguros a respeito daquilo “que a arte faz” e simultaneamente daquilo “que a faz ser arte”.¹⁴ O intuito dessa discussão, como talvez já seja possível supor, não é o de elucidar ou encerrar tais questões, mas o de abrir novos horizontes nos debates sobre elas. Algumas das particularidades por meio das quais essa abertura se opera, ou pretende se operar, nos levam ao segundo motivo para analisarmos certos pontos do método de Rancière.

Muitos conceitos frequentemente presentes em discussões sobre a teoria e a história da arte aparecem também nas formulações acerca do conceito de regime: estética, ética, *mimesis*, modernismo, pós-modernismo e a própria noção de arte são alguns exemplos de termos familiares a esses contextos e que funcionam também

¹⁴ Jacques Rancière, *A Partilha do sensível* (São Paulo: Editora 34, 2012), p. 36.

como categorias centrais para as discussões de Rancière. Entretanto, é importante termos em vista que cada um desses conceitos, e ainda outros, reaparecem nessas discussões propositadamente deslocados em relação ao campo de sentidos com os quais em geral os relacionamos.

Com esses deslocamentos, o que se pretende de certa forma é reabrir debates que haviam sido dados mais ou menos por encerrados ou buscar formas de superar impasses que emperram debates ainda mantidos em suspenso. Assim, se havíamos falado da intenção de apontar uma primeira orientação próxima ao de uma atividade crítica na filosofia de Rancière, podemos falar também de uma segunda orientação, que chamaremos por enquanto de *criativa*, no sentido de que se define pelo esforço em produzir endereçamentos novos para diversos conceitos e com isso criar também novos horizontes de possibilidades em relação aos debates nos quais intervêm.

Um das formas com que Rancière descreve essa segunda preocupação que estamos destacando é afirmando que seu método consiste em construir *cenários de desentendimento*.¹⁵ O termo é a princípio associado ao que seriam as teorizações mais políticas de Rancière, especialmente as desenvolvidas em seu livro homônimo.¹⁶ No contexto da nossa discussão, o mais importante é perceber que a associação de sentidos novos a determinados conceitos, assim como a visita a certos textos ou autores canônicos, não visa simplesmente colocar de lado as redes de sentidos usualmente associadas a esses *topos*.

Na realidade, o que se busca aí é produzir, por meio de um elemento supostamente comum, um espaço para o aparecimento de diferenças específicas. O que essas diferenças pretendem evidenciar, por sua vez, é a presença simultânea do que podemos chamar de configurações de inteligibilidade inconciliáveis. Ou seja, não se trata de trocar um sentido pelo outro, mas de demonstrar que cada um desses sentidos é parte de uma moldura conceitual e sensível maior, de determinado mundo de sentido, e que a partir de diferentes molduras, de diferentes mundos, certas

¹⁵ Cf. Jacques Rancière, "The Thinking of Dissensus". In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 2.

¹⁶ Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia* (São Paulo: Editora 34, 1996).

questões podem ou não aparecer, certos argumentos podem ou não ser compreendidos.

Enquanto exploramos esses dois aspectos do pensamento de Rancière, outras questões importantes para nossas discussões serão levantadas. Especialmente, em primeiro lugar, a forma como dentro desse pensamento se busca construir uma problematização da separação clara entre teoria e prática filosófica. Em segundo lugar, o modo como essa problematização é parte de um esforço de ao mesmo tempo mapear e embaralhar aquilo que Rancière denomina pelo termo de *partilha do sensível*.

*

2.1. Sobre teoria e prática, ou sobre ver e dizer

Com esses intuitos em vista, uma boa maneira de começarmos nossa discussão é justamente observar o modo como Rancière descreve o que seria seu método filosófico. Através do trecho abaixo, percebemos que em sua perspectiva um método não é a aplicação de uma teoria, não é o reflexo prático de um princípio teórico que lhe antecede:

Um método significa um caminho: não o caminho que um pensador segue mas o caminho que ele ou ela constroem, que você precisa construir para saber aonde você está, para descobrir as características do território no qual você está adentrando, os lugares nos quais ele te permite ir, o modo como ele te obriga a se mover, as marcas que podem te ajudar, os obstáculos que aparecem pelo caminho. Examinar um método, então, significa examinar como idealidades são produzidas materialmente.¹⁷

Um método seria, então, o caminho construído por um pensador por dentro de um território. Três pontos são interessantes aqui. Em primeiro lugar, a ideia de que um pensador não se envolve exatamente com o que poderíamos chamar de um

¹⁷ Jacques Rancière, "A few remarks on the method of Jacques Rancière". In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 114.

“debate intelectual”, mas adentra algo como uma paisagem, dotada inclusive de certa materialidade topológica. Um pensador se locomove através de certo território, e esse território permite certos movimentos e obriga a outros, possui algumas marcas de referência e alguns caminhos atravessados por obstáculos. Um pensador percorre, então, certa configuração de sentido¹⁸ e essa configuração antecede em alguma medida o processo de pensar, de se orientar por dentro desse território.

Em segundo lugar, um pensador não possui uma orientação prévia clara sobre o modo como se comportar por dentro desse território. É preciso adentrá-lo para conhecê-lo, e esse conhecimento é tanto um mapeamento quanto uma exploração. É preciso descobrir, encontrar as coordenadas já traçadas ali dentro, procedendo por um processo próximo ao de tentativa e erro a fim de verificar a utilidade delas e a eventual possibilidade, ou necessidade, de se construir novas coordenadas, novos sistemas de localização.

Por último, ao longo dessa exploração, o que se vai produzindo, junto do caminho traçado, são “idealidades”, ou seja, ideias e conceitos. As ideias ou os conceitos produzidos são eles próprios as marcas que um pensador constrói para se reorientar e possibilitar que outros se reorientem dentro desse território, para possibilitar que novos caminhos sejam traçados, pontos sem saída superados, pontos de vista inexplorados descobertos. Ao longo do caminho, então, ao longo do processo de pensar, o próprio pensamento vai sendo constituído, se testando e se reinventado, se reconfigurando, na mesma medida em que o terreno que esse pensamento percorre é também um terreno que vai sendo reconstruído, reconfigurado.

A partir dessa descrição percebemos que se torna difícil falar em uma separação clara entre teoria e prática no trabalho de Rancière. Uma não antecede, organiza, determina, justifica ou explica a outra. As duas são etapas, talvez impossíveis de serem discernidas rigorosamente, de um mesmo processo contínuo

¹⁸ Mais à frente nos deteremos com mais calma sobre o significado da expressão. No momento, nos parece que o contexto é suficiente para a compreensão necessária.

de reorientação.¹⁹ Comentando na terceira pessoa esse aspecto de seu trabalho, Rancière coloca a questão nos seguintes termos:

Essa é a principal intuição sustentando o “método” de Rancière: não existe, de um lado, a “teoria” que explica as coisas e, do outro lado, a prática educada pelas lições da teoria. O que existem são *configurações de sentido*, nós laçando junto possíveis percepções, interpretações, orientações e movimentos. O que ele próprio faz é construir um mapa móvel de uma paisagem móvel (...). É por isso, de fato, que seus “conceitos” são instáveis: polícia e política, partilha do sensível, estética, literatura, etc. não significam a mesma coisa do início ao fim do percurso; em primeiro lugar porque o percurso é também uma luta, uma luta multifacetada na qual a ênfase pode ser posta em diferentes aspectos, em segundo lugar porque o percurso – ou a luta – descobre continuamente novas paisagens, caminhos ou obstáculos que obrigam a redesenhar a rede conceitual usada para pensar aonde nós estamos.²⁰

No trecho citado anteriormente, havíamos lido Rancière falar do modo como “idealidades são produzidas materialmente”. Nesse segundo trecho, lemos que “seus conceitos são instáveis”, e que essa instabilidade se deve ao fato de que eles são parte de uma luta e de um percurso por meio “de uma paisagem móvel”. No contexto de uma discussão sobre o que é um método filosófico, esse tipo de afirmação visa evidenciar o modo como o trabalho da percepção, o trabalho de descobrir “aonde nós estamos”, se relaciona e se imbrica com o trabalho da produção de significados, de criar novas formas de falar sobre “aonde nós estamos”.

Nos termos de Rancière, se trata de pensar como, em uma “configuração de sentido”, aquilo que é possível *ver* e *dizer* se determinam mutuamente. A ideia de *configuração de sentido*, aí, é a de um espaço de relação entre o perceptivo, um modo de apresentação sensível, e a significação, a interpretação de dados. Como vimos, o ato de pensar sempre pressupõe adentrar certa configuração de sentido já

¹⁹ Nesse sentido, sempre que falarmos no “método” filosófico de Rancière estaremos partindo do pressuposto de que esse método não equivale a uma prática distinta de uma teoria filosófica, mas do tipo de processo que descrevemos acima. Da mesma forma, se eventualmente falarmos em algo como uma “prática filosófica” ou um “conjunto de teorias” fica também claro que se trata de um recurso elucidativo, a fim de destacar determinada dimensão desse processo constituído justamente pelo entrelaçamento e problematização dessas duas categorias.

²⁰ Jacques Rancière, “A few remarks on the method of Jacques Rancière”. In: *Parallax* (vol. 15, no. 3, 2009), p. 120. Ênfase nossa.

articulada, mas, ao mesmo tempo, a partir das reverberações desse ato, tal articulação pode se reorganizar.

Novas formas de dizer, novas significações, produzem também novas formas de se perceber, novos campos de sensibilidade e de visibilidade. Da mesma forma, aparecimentos imprevistos, novas percepções, requerem e produzem um rearranjo na trama de significados e conceitos inicialmente lançados sobre um território. Como enfatiza Rancière, esse sistema de relações possui inclusive uma dimensão material, e essa afirmação não é apenas uma metáfora.

Dizer que “idealidades” são produzidas materialmente significa dizer que ideias ou conceitos nascem também a partir do momento em que é necessário fazer algumas escolhas “práticas”, como decidir quais discursos escutar ou ignorar, quais espaços visitar (bibliotecas, museus, arquivos ou fábricas, por exemplo), a quais objetos dedicar ou não seu tempo (filmes, romances, textos clássicos ou o relato de “anônimos”). Significa dizer que o ato de filosofar, ou simplesmente o ato de pensar, traça um percurso que constantemente redistribui aquilo que concerne ou não ao pensamento. Neste percurso, criam-se e recriam-se as relações não somente entre o impensável e o apenas ainda não pensado, mas também entre o visível e o invisível, o dizível e o indizível.

Parece-nos que uma maneira interessante de discutirmos esses aspectos do método de Rancière é nos detendo com um pouco de calma sobre o processo de construção da forma discursiva de um livro como *A noite dos proletários*. Nele, as vozes de diversos “personagens” se intercalam e se sobrepõem tanto entre elas mesmas quanto com a voz do próprio filósofo. O livro, publicado originalmente em 1981, é resultado do mergulho de dez anos realizado por Rancière, ao longo da década de 1970, em arquivos de documentos referentes ao movimento operário francês de meados do século XIX. Como comenta Joseph Tanke, a decisão de passar dez anos se dedicando quase exclusivamente ao estudo desses arquivos deve ser pensada em consonância com o contexto da época, “um período no qual muitos intelectuais deixaram para trás seus *milieus* habituais de modo a se encontrar com os trabalhadores”.²¹

²¹ Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière, an Introduction* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 23.

De certa forma essa aproximação visava – em um momento histórico fortemente marcado pelo signo de Maio de 68 – tanto postular a possibilidade de um novo tipo de relação entre a contestação política intelectual e as lutas dos trabalhadores quanto repensar a centralidade do pensamento marxista nas discussões sobre processos revolucionários e lutas de libertação. Assim, não apenas Rancière, mas muitos intelectuais, ao se aproximarem dos espaços marcados pela história e pela prática operária, haviam tido a esperança de recuperar “o pensamento autêntico que expressasse a experiência de vida e a luta de uma classe forjada no ambiente de trabalho”.²² A autenticidade e a univocidade desse pensamento imediatamente originário do ambiente de trabalho poderiam ser, supunha-se então, contrapostas aos discursos dos pretensos porta vozes dos trabalhadores.

Entretanto, o que os arquivos operários revelaram a Rancière foi uma pluralidade de maneiras antagônicas e contraditórias de se criar identidades novas, caracterizadas justamente por uma relação de “separação radical com as formas do ser-trabalhador (*l'être-ouvrier*)”.²³ Produzindo poemas, ensaios, textos filosóficos, narrativas ficcionais, cartas confessionais, artigos para jornais e diversos outros tipos de registros, o grupo de trabalhadores franceses que emergia das páginas guardadas nos arquivos havia feito do uso da palavra escrita - em um contexto histórico que atravessa as revoluções de Julho de 1830 (com a deposição do Rei Carlos X, a derrubada da dinastia dos Bourbon do poder e o fim do período da Restauração simbolizando “a derrota definitiva dos aristocratas pelo poder burguês na Europa ocidental”²⁴) e de Fevereiro de 1848 (com a derrubada da Monarquia de Julho e a implementação da Segunda República Francesa trazendo a ameaça, ou a promessa, de uma radicalização revolucionária por toda Europa no que poderia vir a ser “‘a primavera dos povos’ de todo um continente”²⁵) - não um meio para a construção de uma identidade operária autêntica, mas um exercício de criação de um tecido sensível cacofônico.

²² Jacques Rancière, “Against an Ebbing Tide”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 244. Ênfase no original.

²³ Jacques Rancière, “Work, Identity, Subject”. In: Jean-Philippe Deranty & Alison Ross (eds.), *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2012), p. 210.

²⁴ Eric J. Hobsbawm, *A Era das revoluções, 1789 - 1848* (São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014), p. 182.

²⁵ *Ibid.*, p. 183.

Por meio dessa cacofonia, esses operários-poetas ou operários-filósofos puderam falar, entre eles e em público, do universo do trabalho não como fonte do suposto “prazer do artesão (...) em ter nas mãos ou diante dos olhos o produto do seu trabalho inteligente” (prazer esse que só seria desfeito, como ouvimos tantas vezes, “pela dor de ver tal obra escapar dele para ir engordar o tesouro dos exploradores”²⁶), mas realçando uma dimensão degradante intrínseca à distribuição do espaço e do tempo pressuposta pela constituição desse universo, e em relação à qual o objetivo central é se desvincular.

Esse desejo de desvinculação radical da condição de trabalhador é perceptível, por exemplo, em um relato como o do costureiro-poeta Constant Hilbey, que afirma ter decidido se especializar na produção de roupas de crianças pelo simples motivo de que esse tipo de trabalho “exige menos cuidados e inteligência”.²⁷ Mais do que isso, o poeta escreve, em sintonia com seus colegas, que “aqueles que querem roupas bem pespontadas, bem-feitas, que as façam eles mesmos se assim quiserem”, pois ele, de sua parte, faz questão de se “embrutecer o mínimo possível”.²⁸

Dessa forma, se os usos do tempo e do espaço pressupostos pelo mundo do trabalho são os de uma brutalização degradante, convém que a luta dos trabalhadores por sua emancipação se converta no empenho pela construção de um outro mundo. Ocorre que esse outro mundo, esse novo modo de relação com o espaço e o tempo, será feito antes de tudo da produção de um novo tecido sensível, ou de uma nova configuração de sentido. Estaremos presenciando, então, antes de mais nada, a criação de novas distribuições e relações entre os possíveis do ser, ver e dizer.

Em boa medida, esse novo jogo de distribuições e relações passará inclusive pela incorporação de hábitos supostamente “burgueses”: o próprio exercício da escrita como forma de lazer, a descrição de viagens nos fins de semana ou passeios dominicais, o desfrute de certa boemia noturna, o engajamento em formas de contemplação estética, etc. Por meio desse tipo de incorporação o que se efetua, na

²⁶ Jacques Rancière, *A Noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988), p. 62.

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

interpretação de Rancière, é menos a tentativa de construção de uma nova identidade sólida e mais um processo de problematização da própria identidade: “para que o protesto das oficinas tenha voz, para que a emancipação operária tenha uma face a mostrar, (...) é preciso que essas pessoas já se tenham transformadas em *outras*, na dupla e irremediável exclusão de viver *como* operários e falar *como* burgueses”.²⁹ A construção dessa identificação impossível entre uma fala e uma vida é também parte de um processo de reivindicação e demonstração, a afirmação prática, concreta e evidente, de que “os proletários devem ser tratados *como* seres a quem seriam devidas várias vidas”.³⁰

Dentro dessa perspectiva, será inclusive importante para Rancière não diferenciar, por entre o conjunto de trechos de documentos retirados dos arquivos e costurados no livro, quais correspondem a relatos ficcionais e quais remetem a acontecimentos verídicos. Aspirações, descrições, memórias ou invenções são trazidas para um mesmo plano de escrita na medida em que as narrativas que aí se entrelaçam são recuperadas não em busca de um relato dos fatos, mas de reativar “maneiras de construir – ou de desconstruir – um mundo de experiência”.³¹

Um exemplo significativo desse processo de construção e desconstrução de um mundo de experiência surge em um relato como o do marceneiro-filósofo Gabriel Gauny. Nele, leremos sobre o prazer experimentado por um artesão em suspender por alguns momentos o trabalho de calçar tacos nos aposentos de seu empregador e admirar uma vista:

Acreditando estar em casa, enquanto não acaba o cômodo onde coloca os tacos, ele aprecia sua disposição; se a janela dá para um jardim ou domina um horizonte pitoresco, por um momento para os braços e plana mentalmente na espaçosa perspectiva para apreciar, melhor do que os proprietários, as casas vizinhas.³²

Através dessa cena, percebemos que a desvinculação a uma posição de dominação pode passar, por exemplo, pela experiência e descrição de certo olhar.

²⁹ Jacques Rancière, *A Noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988), p. 11.

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

³¹ Jacques Rancière, *Proletarian Nights: The Worker's Dream in Nineteenth-Century France* (Londres e Nova Iorque: Verso, 2012), p. 8.

³² Gabriel Gauny, “Le travail à la tache”, *apud* Jacques Rancière, *A Noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988), p. 86.

Esse olhar, por sua vez, pode repercutir na efetivação de uma nova forma de se dispor o corpo, de uma nova alternância entre os gestos de movimentar ou repousar os braços. Esse curto circuito entre um modo de olhar e uma maneira de dispor o corpo passa pela constituição de certa ficção, a possibilidade de experimentar um espaço *como se* aquilo que ali se contempla pertencesse ao próprio sujeito desse olhar.

Entrarão em jogo aí, então, novas relações entre os usos apropriados do espaço e do tempo: o tempo de alguém que deveria simplesmente realizar a atividade própria ao seu trabalho se redistribui e se reconfigura como tempo contemplativo que qualquer um pode dedicar a uma vista, e o espaço fechado do chão que o marceneiro calça se abre em direção à perspectiva espaçosa que convida ao deslizar da imaginação do filósofo.

Como sugere o título do livro, essa nova repartição de relações é aí simbolizada pela recusa desses operários em fazer de suas noites apenas o tempo para o repouso apropriado àqueles que devem, dia após dia, retornar todas manhãs revigorados ao seu ofício. O tempo da noite será, dessa forma, também ele reconfigurado como tempo de lazer e educação. Discussões filosóficas, leituras coletivas de poemas, produção de artigos ou encontros sociais são todas formas de recriar os usos previstos do tempo e experimentar um tipo de liberdade impróprio a quem se esperaria que fosse apenas e tão somente trabalhador.

O que nos interessa primordialmente aqui é que Rancière não toma esses ganhos em tempo e liberdade como “fenômenos marginais ou distrações em relação a construção do movimento dos trabalhadores e seus grandes objetivos”³³, mas como uma revolução em si mesma. É essa primeira revolução, digamos assim, essa construção de um novo mundo sensível, que permite a esse grupo de trabalhadores “se desvencilhar de uma identidade forjada pela dominação e afirmar a si mesmos como habitantes plenos de direitos de um mundo comum”³⁴.

Na medida em que esses textos definem-se por fazer do discurso escrito, através da produção de um mundo sensível, uma forma de desafiar as hierarquias

³³ Jacques Rancière, *Proletarian Nights: The Worker's Dream in Nineteenth-Century France* (Londres e Nova Iorque: Verso, 2012), p. 8.

³⁴ Jacques Rancière, *Proletarian Nights: The Worker's Dream in Nineteenth-Century France* (Londres e Nova Iorque: Verso, 2012), p. 8.

de uma comunidade, será preciso encontrar também uma forma de os reunir e relatar que não reponha entre eles uma hierarquia dos discursos. Não se trata de, como filósofo, “apresentar em sua nudez a ‘voz dos de baixo’”.³⁵ Essa seria, afinal, ainda uma maneira “de situar em seus lugares respectivos o mundo popular da voz e o universo intelectual do discurso”.³⁶

Assim, ao invés de apresentar e contextualizar os documentos encontrados em sua pesquisa, Rancière torna gradualmente indiscerníveis as passagens entre os diversos recortes de textos e modos de registro que costura: confissões, diários, artigos, poemas, cartas, ensaios e ficções se misturam uns com os outros sem avisos claros quanto a mudança de natureza do documento original. Da mesma forma, a própria voz de Rancière tende a se tornar difícil de distinguir dos textos de arquivo: o caráter de seus comentários oscila sem se definir muito claramente entre o de observações, recapitulações, paráfrases, prolongamentos ou rearticulações do que lemos nas citações dos operários. Além disso, também seus tons e inflexões variam e se reorganizam com vistas a se entrecruzar com o andamento dos discursos de seus “personagens”. Talvez seja possível dizer que se encontram aí as origens do que mais tarde seria descrito como “a dimensão intrinsecamente performativa da escrita filosófica”³⁷ de Rancière. Alain Badiou, por sua vez, falará da “dificuldade em se extrair definições precisas”³⁸ que essa escrita acarreta.

Como estamos vendo, a aproximação com *A noite dos proletários* nos ajuda a perceber que a resistência em fornecer definições precisas é ela própria parte, se não de uma dimensão performativa, ao menos da tentativa de criação de uma forma escrita particular. No contexto mais amplo de nossa discussão, é importante assinalar que esse engajamento em uma atividade criativa responde aos tipos de questionamentos suscitados pelo que Rancière chama de uma “atenção crítica”.³⁹ O

³⁵ Jacques Rancière, “Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad”. In: Jacques Rancière, *La noche de los proletários* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), p. 8.

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁷ Jean-Philippe Deranty & Alisson Ross, “Jacques Rancière and the contemporary scene: The evidence of equality and the practice of writtin”. In: Jean-Philippe Deranty & Alison Ross (eds.), *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2012), p. 1.

³⁸ Alain Badiou, “The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and power after the storm”. In: Gabriel Rockhill e Philip Watts (eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics* (Durham e Londres: 2009, Duke University Press, Edição digital), posição 773.

³⁹ Jacques Rancière, “Against an Ebbing Tide”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 240.

mundo sensível que ecoa nesses documentos se revela, afinal, quando nos dirigimos a eles munidos de algumas perguntas: “quais experiências singulares fazem com que uma condição se torne intolerável? Para que tipos de olhar essa intolerabilidade se torna visível? Por que usos das palavras ela pode ser exprimível?”.⁴⁰

Diante da experiência histórica desses operários-poetas e operários-filósofos, as respostas possíveis para essas perguntas não nos conduzirão, de fato, na direção de definições precisas, mas na tentativa de encontrar uma escrita capaz de fazer “sentir a vibração poética de seus textos e do conteúdo de seus pensamentos”.⁴¹ Assim, Rancière tomará emprestado de fora do terreno da filosofia a forma capaz de produzir esse tipo de vibração. Desse modo, a polifonia do livro será tratada como eco produzido pelas reverberações do encontro entre o mundo sensível de uma geração e as vivências sensíveis do próprio filósofo:

A única maneira de fazer justiça a esses textos e ao acontecimento que constituem é fabricando um tecido de escritura que consiga abolir a hierarquia dos discursos. Construí então, com as suas palavras e os seus itinerários, a trama de uma história que é a história da educação sentimental, intelectual e política de toda uma geração. E só pude fazê-lo com a minha própria sensibilidade, tendo em mente todos os romances, poemas, canções, óperas ou dramas que me permitiam estabelecer ressonâncias com aquelas vivências.⁴²

Assim, percebemos que a busca do filósofo pela fala singular *do* operário se transmuta na criação de uma forma discursiva multifacetada, em que os diversos escritos de operários-filósofos e operários-poetas se entrelaçam com as memórias afetivas do filósofo-leitor e do filósofo-espectador. Essa transmutação criativa visa encontrar “a única maneira de fazer justiça” a um processo histórico de construção de novas possibilidades subjetivas e políticas até então impensadas, novas formas de se dispor das distribuições de espaço e tempo - assim como das relações entre a percepção e a produção de sentido - pressupostas a certas identidades.

⁴⁰ Ibid., p. 240.

⁴¹ Jacques Rancière, “Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad” In: Jacques Rancière, *La noche de los proletarios* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), p. 7.

⁴² Ibid., p. 8.

Na construção dessas falas polifônicas, separadas por quase um século e meio de distância histórica e reaproximadas no tecido sensível criado pelos usos dissonantes da palavra escrita, se reconfigura o jogo de posições e suposições que estrutura a designação de certas capacidades - certas possibilidades e impossibilidades de ver, dizer e fazer - em função das ocupações apropriadas àquele que deveria ser só filósofo ou àqueles que deveriam ser só operários. Da mesma forma, o discurso teórico da filosofia e a prática artística da literatura, assim como o trabalho manual dos operários e suas produções intelectuais, se encontram deslocados de seus espaços habituais.

Podemos dizer, então, que nesse processo de construção, desconstrução e reconstrução de percepções e discursos, identidades e capacidades, encontramos um bom exemplo de como Rancière busca fazer de sua escrita filosófica, de seu “método”, parte do processo de mapeamento e reconfiguração daquilo que ele veio a denominar pelo termo de *partilha do sensível*.

2.2. A partilha do sensível

Pela expressão, Rancière pretende designar o “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas”.⁴³ Assim, “uma partilha do sensível fixa (...), ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas”.⁴⁴ Essa partilha estabelece, portanto, um conjunto de pressupostos que define relações entre os usos do tempo, a presença em espaços, o desempenho de atividades e a posse de capacidades comuns e exclusivas – próprias - no interior de uma mesma comunidade.

Ela é uma partilha do *sensível* na medida em que configura e se constrói a partir de certo regime da percepção: que sujeitos são visados e ouvidos no interior dessa comunidade, quais são os objetos discutidos a partir do pressuposto de um ponto de vista comum a um “corpo político”, quem está apto e possui o tempo livre disponível para falar, pensar, escrever ou se manifestar sobre esses objetos, que tipo de manifestação será ouvida e levada em conta a respeito desses objetos comuns e

⁴³ Jacques Rancière, *A Partilha do sensível* (São Paulo: Editora 34, 2012), p. 15.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

quais serão recebidas como mero barulho ou apenas permanecerão fora de visibilidade.

De certa forma, ao falarmos em uma partilha do sensível estamos discutindo o modo como relações de dominação se constituem e podem ser desafiadas, então, no campo da produção de aparências, ou de aparecimentos efêmeros, por assim dizer. Como exemplificam os relatos costurados em *A noite dos proletários*, olhares, gestos ou discursos podem assumir uma dimensão política na medida em que se mostrem capazes de pôr sob questionamento a ordem comunitária supostamente harmoniosa, criando em alguma medida uma cena pública e evidenciando seu não pertencimento na contagem prevista das partes da comunidade.

Uma partilha estabelece, então, certo regime de condições de possibilidade da percepção e também certo regime de expectativas quanto às destinações sociais próprias às diferentes partes de uma comunidade, mas nem um nem outro estão ocultos sob aparências enganadoras, não precisam ser desvendados, objetos de um processo de conscientização. Na verdade, quando falamos em *uma* partilha, podemos passar a ideia de algo como um único sistema, determinando de maneira também unívoca as relações entre os modos de ser, ver, dizer e fazer que colocam em relação as partes de uma comunidade. Como mostra Rancière, essa ideia é equivocada.

De fato, falar em uma partilha do sensível é sempre falar em uma “pluralidade de diferentes articulações”⁴⁵ entre seus elementos, em uma “multiplicidade de possibilidades que se combinam de diferentes maneiras”.⁴⁶ Além disso, as diversas formas de operatividade de uma partilha sempre oscilam entre ser “mais ou menos aceitas, mais ou menos conscientes”.⁴⁷ Enfim, como Rancière insiste frequentemente, é essencial assinalar que uma partilha do sensível não é “uma máquina ideológica”⁴⁸, não se trata de um mecanismo de ilusão constituído pelas estruturas de dominação.

⁴⁵ Jacques Rancière, “Against an Ebbing Tide”. In: Paul Bowman & Richard Stamp (org.), *Reading Rancière* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 242.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 242

⁴⁷ *Ibid.*, p. 242

⁴⁸ *Ibid.*, p. 242

Essa distinção é importante na medida em que assinala um dos pontos fundamentais no processo de rompimento de Rancière com a perspectiva filosófica de seu antigo professor na *École Normale Supérieure* de Paris, o filósofo Louis Althusser. Esse afastamento teve como ponto de inflexão os eventos de Maio de 68 e em especial as discordâncias quanto ao papel de partidos políticos e teorias científicas nas lutas pela emancipação política e social.

Em termos muito simples, podemos dizer que, entre os últimos anos da década de 1950 e meados da década de 1960, Althusser havia feito da defesa de uma *ruptura epistemológica* na obra de Marx a base teórica para a construção de uma distinção entre posições ideológicas e posições científicas dentro dos debates intelectuais marxistas da época. A oposição entre ideologia e ciência apontada por Althusser no seio da teoria marxista de seu tempo refletiria, assim, a diferença fundamental entre os dois períodos da obra de Marx - o período humanista e ideológico, que iria de 1840 até 1844, e o período materialista e científico, que iria de 1845 até 1883 - separados pela ruptura epistemológica cuja deflagração poderia ser identificada nos manuscritos de *A ideologia alemã*, de 1845.⁴⁹

Por meio dessa operação teórica, calcada em um processo hermenêutico de extração de um sentido não evidente nos textos marxistas e da suposição de uma virada rigorosa em seu método e objeto não anunciada explicitamente pelo próprio Marx, Althusser pretendia se contrapor a uma circunstância história concreta. Na sua visão, a morte de Stalin em 1953 e a subsequente crítica empreendida pelos intelectuais marxistas ao dogmatismo e autoritarismo stalinista teria dado lugar, gradualmente, à ascensão de uma perspectiva teórica que se pretendia ética e liberal, colocando no centro dos debates marxistas os “velhos temas filosóficos da ‘liberdade’, de ‘o homem’, da ‘pessoa humana’ e de sua ‘alienação’”.⁵⁰

Essa perspectiva teórica poderia ser identificada, portanto, como um tipo de “humanismo”, e sua ascensão internacional estaria ligada ao desejo dos partidos

⁴⁹ Cf. Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), pp. 5 – 21 e pp. 194 - 215. A demarcação desses dois grandes períodos possui algumas sutilezas, como a ideia de um período de transição entre 1845 e 1857. Além disso, ao longo da obra de Althusser a localização dos momentos de transição entre os diferentes períodos do *corpus* marxista seria eventualmente revista. Para nossa discussão, esse esquema inicial e simplificado nos parece suficientemente ilustrativo.

⁵⁰ Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), p. 6.

comunistas europeus em estabelecerem pontes de diálogos com forças políticas burguesas, como partidos de viés Social Democrata e movimentos sociais ligados à Igreja Católica. Althusser argumenta, então, que a legitimação teórica disso que ele chamará de “humanismo socialista” depende de um retorno às obras iniciais de Marx, justamente as obras ainda marcadas pela influência do idealismo alemão e anteriores à ruptura com “toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem”.⁵¹

Assim, a noção de um humanismo socialista encerraria “uma desigualdade teórica chocante”⁵², na medida em que o conceito de humanismo em Marx não seria mais do que um conceito ideológico, representativo do período de sua obra anterior a 1845, enquanto que o conceito de socialismo seria um conceito propriamente científico (assim como os conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura e o próprio conceito de ideologia, entre outros⁵³), característico do momento posterior à ruptura epistemológica que começaria a se anunciar em *A ideologia alemã*.

Não nos interessa aqui prolongar uma discussão sobre a cronologia do *corpus* marxista proposta por Althusser. Gostaríamos de apontar apenas dois pontos da distinção entre ideologia e ciência que emergem dessa discussão e nos parecem importantes para nossa reflexão sobre o método - ou o percurso - de Rancière. Em primeiro lugar, na teorização de Althusser, a ideologia, entendida como um “sistema de representações” formado, conforme o caso, por imagens, mitos, ideias ou conceitos, se distinguiria da ciência na medida em que designaria relações existentes, mas não forneceria os meios de *conhecê-las*, ou seja, não nos daria acesso a suas essências.⁵⁴

Assim, “formas ideológicas” como a arte, a religião, a ética ou a filosofia não marxista constituiriam uma realidade social objetiva e representariam relações econômicas e políticas também reais, mas não forneceria meios para o conhecimento científico dessas relações. O humanismo socialista, como aponta Gregory Elliot, poderia então de fato ser visto como apresentando “uma crítica ética

⁵¹ Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), 200.

⁵² *Ibid.*, p. 196.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 200.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 196.

necessária e atraente da forma desumana assumida pela ditadura do proletariado sob o comando de Stalin”⁵⁵, mas, tomado rigorosamente em seus fundamentos epistemológicos, não poderia ser considerado muito mais do que uma ameaça ideológica de usurpação do conhecimento científico, capaz de fornecer apenas o “tratamento imaginário dos problemas reais”⁵⁶ apresentados pela conjuntura histórica.

Em segundo lugar, seria tarefa exclusivamente destinada aos teóricos marxistas combater os efeitos mistificadores da ideologia sobre a luta de classes. Apenas por meio da depuração dos debates intelectuais correntes seria possível identificar “os verdadeiros fundamentos teóricos da ciência marxista da História e da Filosofia marxista”⁵⁷ e encontrar um antídoto para a “ideologia ‘espontânea’ do movimento operário” que, como ensinaria a história, “quando abandonada a si mesma” não foi capaz de produzir mais do que “o socialismo utópico, o *trade-unionismo*, o anarquismo e o anarco-sindicalismo”.⁵⁸ Como resume Althusser, a efetividade das lutas dos trabalhadores pela emancipação estaria em uma relação de dependência do “gigantesco trabalho teórico de instauração e desenvolvimento de uma ciência e de uma filosofia sem precedentes”, trabalho esse que só poderia ser levado a cabo por “intelectuais de grande valor”.⁵⁹

Assim, podemos dizer que Althusser reservava à prática filosófica revolucionária a capacidade de traçar uma linha de demarcação separando o conhecimento científico sobre as origens da dominação social - a partir de uma leitura igualmente científica da teoria marxista - das noções ideológicas nas quais a classe proletária, devido à própria posição de dominação em que se encontra, se veria irremediavelmente presa, e por isso mesmo impedida de desmascarar o sentido e a origem dessa dominação. Como coloca Althusser, “a filosofia representa a luta de classes do povo na teoria. Em retorno, ela ajuda o povo a distinguir na

⁵⁵ Gregory Elliott, *Althusser: the detour of theory* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006), p.22.

⁵⁶ Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), p. 220.

⁵⁷ Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), p. 7.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 14.

teoria e em todas as *ideias* (políticas, éticas, estéticas, etc.) entre ideias verdadeiras e ideias falsas”.⁶⁰

Sem dúvida, a ameaça de um impedimento ao conhecimento científico pairaria também sobre os teóricos marxistas. Entretanto, a sólida formação cultural e científica própria a esta militância intelectual, assim como o refinamento constante dos debates conceituais por ela empreendidos, forneceriam o único caminho possível para escapar a essa ameaça. Assim, dentro dessa perspectiva, a própria atividade da classe operária, o próprio espaço por ela ocupado na sociedade, definiriam sua incapacidade de compreender as relações reais entre seu modo de vida e o processo de produção capitalista. Essa incapacidade de compreensão se traduziria, por sua vez, na incapacidade de agir de maneira a efetivamente desfazer um circuito de dominação.⁶¹ Nos termos de Althusser, “os marxistas sabem que nenhuma tática é possível caso não repouse numa estratégia, e nenhuma estratégia é possível caso não repouse na teoria”.⁶²

Na esteira dos enfrentamentos de Maio de 68, essa definição da ideologia como um sistema de representações do qual só se pode escapar por meio do conhecimento científico passou a sustentar, também, a condenação por parte de setores da classe intelectual francesa do papel de estudantes na série de greves, confrontos e ocupações que terminaram por mobilizar mais de 9 milhões de trabalhadores por todo o país.⁶³ Sintonizados com a posição oficial do Partido Comunista Francês, que condenava o conjunto de eventos em sua totalidade, esses setores intelectuais interpretaram a participação estudantil, nas palavras de Rancière, como um “movimento pequeno-burguês”, no qual os agentes que se supunham atores dos acontecimentos eram, de fato, “as vítimas da ideologia burguesa que eles reproduziam sem saber”.⁶⁴

Ainda segundo Rancière, a percepção dentro desses círculos passou, então, a ser a de que não apenas a classe operária, mas também os estudantes franceses

⁶⁰ Louis Althusser, “Philosophy as a revolutionary weapon” *apud* Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière, an Introduction* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 14.

⁶¹ Cf. J. Tanke, *Jacques Rancière, an Introduction* (Londres e Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 14.

⁶² Louis Althusser, *A favor de Marx* (Rio de Janeiro: Zahar, 1979), p. 214.

⁶³ Cf. Kristin Ross, *May 68 and its afterlives* (Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2002).

⁶⁴ Jacques Rancière, *Althusser’s Lessons* (Nova Iorque: CIPG, 2011), p. xiv.

estavam condenados à necessidade de serem “reeducados pela autoridade da Ciência e do Partido”.⁶⁵ Em suma, a teoria althusseriana da ideologia teria passado a fundamentar duas posições complementares. Em primeiro lugar, a pressuposição de uma distribuição desigual das capacidades para compreender os mecanismos de dominação social em função das posições ocupadas no tecido de uma comunidade. Em segundo lugar, a afirmação de que práticas de emancipação só seriam verdadeiramente revolucionárias a partir do momento em que se orientassem pela autoridade elucidativa de teorias revolucionárias - encarnadas nas figuras concretas do filósofo revolucionário e do partido político.

Ora, a ideia de que seja possível – ou desejável - estabelecer uma distinção clara entre teoria e prática, e de que uma deve orientar a outra é, como vimos, uma das suposições que a filosofia de Rancière pretende colocar sob questão. Nesse sentido, o conceito de partilha do sensível nos ajuda a repensar o modo como determinados discursos teóricos, mesmo quando comprometidos com projetos de emancipação, podem acabar reproduzindo – ou justificando - certas pressuposições a respeito do tipo de relações que se estabelecem entre o espaço que uma pessoa ocupa dentro de uma comunidade, que atividade exerce, como gasta seu tempo e as capacidades para ver e dizer, entender e fazer que está apta a exercer.

Além disso, a noção de partilha do sensível afasta a discussão sobre a emancipação de uma busca pela diferenciação entre ciência e ideologia, que de certa forma prolonga a oposição, usual na tradição metafísica da filosofia ocidental, entre os campos ontologicamente distintos da verdade e da ilusão. De fato, nas palavras de Rancière, a noção althusseriana de ideologia pressupõe e se apoia sobre a concepção de “um universo discursivo partido entre os domínios do verdadeiro e do falso, entre o mundo da ciência e o mundo de seu outro (opinião, erro, ilusão, etc.)”.⁶⁶

Numa abordagem diferente dessa, a política, dentro do pensamento de Rancière, possui justamente uma dimensão estética, na medida em que se ocupa “do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competências para ver e qualidades para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do

⁶⁵ Ibid., p. xiv.

⁶⁶ Jacques Rancière, *Althusser's Lessons* (Nova Iorque: CIPG, 2011), p. 136.

tempo”.⁶⁷ Ao falar em uma partilha do sensível estamos, portanto, deslocando em alguma medida o eixo da discussão política de uma diferenciação que pretende ser o mais rigorosa possível entre essências e ilusões no campo da metafísica ou entre ciência e ideologia no campo da epistemologia para uma negociação contínua entre determinações e indeterminações no campo da estética.

Não se trata, aqui, de propor uma genealogia do conceito de partilha do sensível como crítica da noção althusseriana de ideologia. O que pretendemos com essas ponderações é destacar no percurso de Rancière, em primeiro lugar, a recusa em entender a filosofia como busca pelo desvelamento de uma verdade escondida por trás das ilusões da *doxa*. Na sua perspectiva, a filosofia, assim como todo discurso teórico, é sempre também “uma forma estética, uma reconfiguração sensível dos fatos sobre os quais argumenta”.⁶⁸ Em segundo lugar, essa concepção implica em fazer do próprio discurso filosófico, da própria escrita, o espaço concreto de aparecimentos imprevistos, da recusa de afirmações peremptórias, da problematização contínua entre o próprio e o impróprio, assim como da hierarquia entre diferentes níveis de discursos.

Como tentamos mostrar, nos parece que a construção da forma discursiva de *A noite dos proletários* fornece um bom exemplo desse tipo de procedimento. Ali, diante da tendência das pesquisas históricas da década de 1970 em ignorar a complexidade e a multiplicidade dos discursos produzidos pelos movimentos de trabalhadores ao longo de sua história - no intuito de desvendar para além desse palavrório a “verdade muda do corpo popular”⁶⁹ -, Rancière fez da produção de uma forma polifônica também um modo de enunciar uma questão incômoda: “é possível que a busca da verdadeira fala obrigue a mandar calar tanta gente?”.⁷⁰

De maneira análoga, o rompimento com a teoria da ideologia de Althusser se desdobra em uma atenção constante ao modo pelo qual uma concepção da filosofia como terreno aonde se traça a linha de diferenciação epistemológica entre

⁶⁷ Jacques Rancière, *A Partilha do sensível* (São Paulo: Editora 34, 2012), p. 17.

⁶⁸ Jacques Rancière, “The Janus face of politicized art”. In: Jaques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (Londres e Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2013), p. 65.

⁶⁹ Jacques Rancière, *A Noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988) p. 25.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

o falso e o verdadeiro pode eventualmente ter consequências políticas graves. Não apenas os levantes de Maio de 68 puderam ser taxados como mera mistificação ideológica a partir desse tipo de concepção – como já discutimos –, mas o próprio Althusser se absteve, por exemplo, de condenar a invasão da Tchecoslováquia pelos exércitos soviético e de demais países signatários do Pacto de Varsóvia em Agosto do mesmo ano. Tal abstenção se justificaria, como lembra Paul Ricoeur, na medida em que dentro da perspectiva de Althusser “os socialistas tchecoslovacos estavam buscando algo que não existe – um humanismo socialista; eles dependiam de um conceito impuro”.⁷¹

Ambos os exemplos nos ajudam a perceber que a busca por borrar as fronteiras de disciplinas e de gêneros de discursos não responde a um simples fetiche pela desconstrução. Existe uma questão política colocada claramente aí. A legitimação de determinados discursos como verdadeiros, ou a suposição do que seria um discurso propriamente pertencente a essa ou aquela parte de uma comunidade podem ter como contrapartida o silenciamento de falas possivelmente dissonantes.

Da mesma forma, podemos dizer que existe também uma questão filosófica colocada nesse tipo de contexto. Como apontamos no início desse capítulo, Rancière por vezes busca chamar atenção ao quanto o ato de pensar consiste também em uma redistribuição daquilo mesmo que concerne ao pensamento. Essa redistribuição supõe, por sua vez e ainda dentro dos termos de Rancière, um rearranjo das relações entre aquilo que é possível ver e dizer em certas configurações de sentido. No momento em que essa possibilidade de variação se fecha, quando se estabelece a suposição de uma identidade natural entre aquilo que se percebe e aquilo que se pode dizer sobre o que se percebe, a própria possibilidade de pensar se estreita.

Parece-nos que é dentro desse contexto mais amplo que as formulações de Rancière sobre arte e estética devem ser consideradas. Ainda que em alguns momentos a discussão sobre regimes das artes possa soar sistemática ou totalizadora, é importante manter em vista que seu sentido geral é menos o de

⁷¹ Paul Ricoeur, “Althusser’s theory of ideology”. In: Gregory Elliott (ed.), *Althusser – A critical reader* (Oxford e Cambridge: Blackwell, 1994) pp. 49 – 50.

estabelecer verdades pretensamente rígidas e mais o de buscar produzir sinalizações e caminhos que nos ajudem a superar certos impasses, repensar nossa posição em certa paisagem. Desse modo, é com essa ressalvas e considerações em vista que podemos passar a discutir de modo mais detido o conceito de regime das artes e alguns de seus usos nas formulações de Rancière.