

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ERIC RODRIGUES NETTO

**Sobre a tomada da palavra em educação:  
uma leitura de Jacques Rancière**

São Paulo, 2022

ERIC RODRIGUES NETTO

**Sobre a tomada da palavra em educação:  
uma leitura de Jacques Rancière**

Versão original

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira

São Paulo, 2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

#### Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)  
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite – CRB-8/8204

Ns	<p>Netto, Eric Rodrigues Sobre a tomada da palavra em educação - uma leitura de Jacques Rancière / Eric Rodrigues Netto; orientador Paulo Henrique Fernandes Silveira. - São Paulo, 2022. 114 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2022.</p> <p>1. CH771. 2. CH771.5. I. Silveira, Paulo Henrique Fernandes, orient. II. Título.</p>
----	---

Folha de aprovação

NETTO, Eric Rodrigues. **Sobre a tomada da palavra em educação: uma leitura de Jacques Rancière**. Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia da Educação.

Aprovado em: \_\_\_\_\_

Banca examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Dedico este trabalho a  
Antonio Luiz (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao professor Paulo Henrique Fernandes Silveira, pela orientação próxima e confiança, pela dedicação de todas as horas e pelos preciosos textos que soprava às minhas leituras.

À Universidade de São Paulo, através da Faculdade de Educação e do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação, por proporcionar a vivência universitária e o rigor acadêmico, tão importantes na trajetória deste pesquisador.

Aos professores José Sérgio Fonseca de Carvalho e Ricardo Nascimento Fabbrini, pelos direcionamentos na qualificação e pelos cursos ministrados que me despertavam o interesse, ainda na graduação, em trilhar rumos na Filosofia da Educação.

Ao professor Silvio Donizetti de Oliveira Gallo, pelo pronto aceite em avaliar esta investigação e pela disponibilidade em lê-la.

À minha mãe, Ruth Felix Rodrigues, pela tenacidade e força que inspiram sempre a escrever, pelo amor e constante cuidado.

Ao meu pai, Antonio Luiz Rodrigues Netto, que no percurso deste mestrado infelizmente nos deixou, mas que permanece na memória destas páginas. Obrigado pelos primeiros estímulos, oferecidos a este estudante, por buscar nos livros a convivência e companhia.

Aos meus irmãos, Jefferson Rodrigues Netto e Anderson Rodrigues Netto, pelo apoio em família e pelas conversas de domingo.

Ao meu companheiro Lucas de Paiva Caspirro, por dividir comigo a vida cotidiana e seus ritmos, pelo companheirismo de todos os momentos e pelo amor.

Aos muitos amigos que participaram dessa trajetória de pesquisa, em especial a Augusto Cesar Lima, Anna Carolina Martins Ribeiro, Alex de Carvalho Matos, Amanda Gonçalves, Erane Paladino, Renato Araújo Cruz, Harlei Florentino, Maria Antonieta Giovedi, Lúcia Lima e Marcel Hamed, pela fraternal acolhida, pelos diálogos e arejamento das ideias.

## RESUMO

Nome: NETTO, Eric Rodrigues. **Sobre a tomada da palavra em educação: uma leitura de Jacques Rancière.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2022.

Nesta pesquisa teórica, buscamos compreender possíveis relações da ideia de tomada da palavra com os textos do pensador franco-argelino Jacques Rancière, em especial os seus contributos para a educação. Tendo extração inicial a partir do carácter simbólico que a tomada da palavra veio a ganhar no contexto de maio de 1968 na França – e na aproximação que propõe entre as palavras de poetas, trabalhadores e intelectuais –, interpretamos esta noção em diálogos possíveis de textos de Rancière com seu *O mestre ignorante*. Um deles trata da cena romana da secessão dos plebeus ao monte Aventino e de uma querela sobre a palavra, em passagens do livro *O desentendimento*; outro, envereda pelos trabalhos de Rancière acerca do regime estético ou regime das artes, a fim de salientar a potência poética da tomada da palavra em educação. Nesse sentido, investigamos como essa noção desestabiliza as hierarquias socialmente definidas entre aqueles que podem ou não falar, entre intelectuais e não-intelectuais, e como o povo verifica sua capacidade intelectual e a igualdade das inteligências ao tomar a palavra.

**Palavras-chave:** tomada da palavra, igualdade, Jacques Rancière, emancipação intelectual, maio de 1968.

## ABSTRACT

NETTO, Eric Rodrigues. **On enacting speech in education: a reading of Jacques Rancière**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2022.

In this theoretical research, we seek to understand possible relationships between the idea of enacting speech and the texts of the French-Algerian thinker Jacques Rancière, especially his contributions to education. Initially extracted from the symbolic character which enacting speech came to have in the context of May 1968 in France, we interpret this notion in possible dialogues between texts by Rancière and his book *The Ignorant Schoolmaster*. One of them deals with the Roman scene of the secession of the plebeians to Mount Aventine and a quarrel over the word, in passages from the book *Disagreement*; the others take up Rancière's work on the aesthetic regime or the regime of the arts, aiming to emphasize the poetic power of enacting speech in education. In this sense, we investigate how this notion destabilizes the socially defined hierarchies between those who can or cannot speak, between intellectuals and non-intellectuals, and how the people verify their intellectual capacity and equality of intelligences when they enact speech.

**Key-words:** enacting speech, equality, Jacques Rancière, intellectual emancipation, May 1968.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1. IRRUPÇÕES EM MAIO DE 68 .....	15
1.1. Contra as hierarquias, contra a escola embrutecedora .....	15
1.2. Igualmente intelectuais .....	22
1.3. Tempos e finalidades da escola .....	29
1.4. Trabalhadores, filósofos, poetas .....	35
2. A PALAVRA ENTRE OS IGUAIS .....	44
2.1. Uma lição de ignorância .....	44
2.2. A parte dos sem parte .....	52
2.3. Como pode, o povo, falar?.....	58
2.4. A comunidade dos falantes .....	64
3. IMPROVISO, TRADUÇÃO E CONTRA-TRADUÇÃO.....	70
3.1. Inteligências que se falam.....	70
3.2. A tecitura de um poeta.....	77
3.3. O regime literário.....	87
3.4. O impulso lúdico e o não fechamento .....	99
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A tomada da palavra e o método dos pobres .....	105
5. BIBLIOGRAFIA .....	110

## INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico do franco-argelino Jacques Rancière parece ter influência de uma ideia presente no contexto das discussões que se travavam em maio de 1968 na França, com especial relevância para o campo da educação: a tomada da palavra. A noção seria afirmada nas palavras de protesto que ocupavam as ruas e estampavam os muros, que se disseminavam por panfletos, cartazes e pelas vozes de manifestantes em maio de 68. Seriam apropriações de uma palavra até então confinada ao silêncio, e que faziam ouvir, pelo país e afora, uma profusão de inconformismos, tais como o repúdio às políticas educacionais modernizadoras e à ideia de progresso, a luta contra o colonialismo, a busca por maior liberdade sexual e pela defesa dos direitos civis, entre outras contestações de cunho antiautoritário. Os manifestantes criticavam, ademais, os costumes conservadores e o aviltamento do humano pelo imperativo produtivista. Olgária Matos nota a presença da expressão entre as que se estampavam nos muros da cidade de Paris: "Não tomem o poder, tomem a palavra" (MATOS, 2018, p. 273). Michel de Certeau consideraria, no calor dos acontecimentos, a tomada da palavra como um ato simbólico desferido nesse ambiente revolucionário, e Roland Barthes comparará a expressão a outras insígnias do movimento como as barricadas e ocupações.

Maio de 68 contribuiria para a desmontagem de uma ordem verticalmente definida entre trabalho braçal e trabalho intelectual. É o que lemos nas documentações textuais de panfletos e declarações dos estudantes. Os manifestantes discordavam de um ensino superior que destacaria os pensadores dirigentes da nova sociedade francesa, defendiam maior presença de filhos de trabalhadores nas universidades, assim como pretendiam, inspirados nos propósitos maoístas, reformular a figura do pesquisador distante das massas. A aproximação entre trabalho intelectual e trabalho mecânico ou executivo encontraria, ainda, a ação integrada que resultaria numa greve geral dos trabalhadores, em apoio aos estudantes, entre fins de maio e início de junho de 1968 na França.

O combate às hierarquias cria uma atmosfera não consensual, um estado suspensivo no âmbito revolucionário. A partir de tais influências, veremos, com Rancière, que a palavra do proletário e do intelectual, mais que alijadas ou imiscuindo-se uma a outra, embaralham os limites que consensualmente as separam, qual seja, a regra socialmente dominante que daria ao acadêmico o encargo de desvelar os grilhões da dominação e traçar, para os demais, os horizontes da verdadeira emancipação. O

pesquisador, na perspectiva de Rancière e em contraposição a tal postura, se deixa levar pelos vínculos de sentido que imanam das palavras ditas “intelectualmente inferiores”, o que implica em um âmbito sensível instável, suspendendo a ordem social que superpõe a inteligência de uns sobre a de outros. O proletário é visto, também, em seu exercício como pensador e poeta.

No primeiro capítulo desta pesquisa, adentraremos os eventos de maio de 68 na França para deles extrair uma discussão inicial sobre a tomada da palavra e lançar nossa hipótese de partida: teria a noção, surgida no contexto em que a notamos, relevância para as pesquisas de Rancière em educação? Em outros termos, qual a possível participação dessa ideia no constructo conceitual deste pensador, e quais as suas relações com as obras em que Rancière trata de temas educacionais?

Rancière constrói em *Noite dos Proletários* (1981), a exemplo da suspensão de hierarquias intelectuais, uma cena de insubordinada contemplação por parte do taqueiro Louis Gabriel Gauny, que interrompe momentaneamente seu ofício e sobrevoa o olhar por uma vila burguesa, pela janela do quarto em que trabalhava. Ele é um dos participantes de encontros noturnos entre operários que organizavam e veiculavam jornais de própria lavra na primeira metade do século XIX. São jovens que publicavam seus poemas e outros escritos de teor literário e filosófico, produzidos no tempo que lhes restava ao contra-turno do trabalho ou, como Gauny, pensados em meio às suas funções corriqueiras como taqueiro. A estes registros, Rancière interpõe sua própria escrita e os coloca a falar em seu texto. A palavra que conta, à qual contabilizamos como válida e audível, estaria então distante de uma prerrogativa de uso que a exclusiviza aos que têm tempo para trabalhá-la. Qualquer um pode pensar e trilhar sua aventura intelectual, como também nos sugerem passagens de *Quarto de Despejo*, legadas pela inteligência da mulher pobre, catadora de papéis, com dois anos de escolaridade regular, e que não se furtava a tomar a palavra. Falamos da escritora brasileira negra Carolina Maria de Jesus e de seus cadernos de registros da vida na favela. Ambos ilustram a apropriação de um falar ou escrever obstado a alguns, mostram-nos que todos podem exercitar, em palavras, a tradução de sua própria aventura intelectual.

Se Rancière assumiria, em entrevista recente, que a tomada da palavra terá repercussão nos textos de sua pesquisa, incursionamos por trechos que a possam flagrar em meio à constelação conceitual construída pelo pensador: inicialmente em um texto de 1988, intitulado “Escola, Educação e Igualdade”; e, mormente, na ressonância que tal ideia teria no principal livro de Rancière referente a questões educacionais: *O mestre*

*ignorante*, publicado em 1987. Para tanto, mobilizamos desta obra uma de suas premissas fundamentais, a igualdade das inteligências, pois hipotetizamos que alguns dos aspectos desse pressuposto estejam estreitamente ligados à tomada da palavra.

Rancière escreve, no referido livro, a biografia intelectual do professor Joseph Jacotot, um pensador francês do século XIX que descobre fortuitamente poder ensinar aos outros o que não sabia. Uma proposta, sem dúvida, polêmica em sua formulação, uma vez que, sob a égide de um certo mito pedagógico – em muito refulgente no ideário coletivo – ensinar pressupõe desnível entre inteligências, e assim só se pode ensinar aquilo que se sabe, nunca o que se ignora. Uma inteligência transfere a outra o seu saber, explica-o a outrem.

Jacotot, por sua vez, nomeado professor em Louvain, terá o importante desafio de ensinar francês a uma turma de alunos que compreende somente o holandês; ele, por sua vez, não entende uma palavra do holandês. Num exercício proposto de improviso aos estudantes, Jacotot oferece-lhes um livro em edição bilíngue e faz com que aprendam uma língua somente aplicando-se e mantendo-se interessados em adivinhar o que dizem as palavras no texto, comparando, observando correspondências, pensando autonomamente. Sem nenhum intercurso das aulas de gramática ou qualquer instrução complementar, ademais impossíveis a um professor que nada sabia do holandês, para sua surpresa os alunos aprendem o francês. Rancière, com Jacotot, considera que a emancipação intelectual é avessa à explicação. Sua opinião é que talvez uma inteligência possa descobrir por si mesma aquilo que não sabe; em outras palavras, fazer um percurso próprio de investigação. "O ignorante aprenderá sozinho o que o mestre ignora, se o mestre acredita que ele o pode e o obriga a atualizar sua capacidade" (RANCIÈRE, 2013, p. 36).

Para o mestre explicador, essa decisão irresponsável seria tudo menos fazer educação. Ele parte da premissa de um rebaixamento da inteligência do outro, e de uma necessária compensação do desnível entre os mais e os menos inteligentes. Seria inconcebível que o ignaro pupilo pudesse descobrir algo por si mesmo, pois é preciso socorrê-lo com os intercursos de uma potência intelectual superior. Além disso, a irreverente postura de Jacotot parece eximir o mestre de sua participação no processo educativo – diriam ainda os explicadores, numa tentativa de manter adeptos à lógica do mestre sábio e dirigente. O autodidatismo não exclui o mestre, todavia, podemos afirmar com Rancière.

Entre duas inteligências que se vinculam para ler um texto em comum, por exemplo, haveria a superposição de uma inteligência a outra, se partimos do imperativo da explicação e da transmissão. Mas Rancière, com Jacotot, mostrariam que ali onde uma inteligência submete a outra, fazendo por ela o percurso intelectual da descoberta, impera o embrutecimento, e assim o autoritarismo da palavra. O mestre emancipador, para Jacotot, seria aquele que sopra rotas de investigação e se desdobra por manter viva a atenção do aluno sobre o que este estuda, não carreando, em suas palavras professorais, a verdade do desvendamento. A emancipação intelectual é uma subordinação somente de vontade a vontade, isto é, da vontade do mestre que intenta obrigar a do aluno a continuar em seu propósito de pesquisa.

Não se parte, assim, de um desnivelamento das capacidades intelectuais a ser compensado pela ajuda de uma inteligência superior. Para Rancière, a emancipação estaria atrelada a um gesto que verifica, em ato, a pressuposição da igualdade intelectual entre todos e qualquer um. A força emancipadora das descobertas de Joseph Jacotot parece estar em que a igualdade não seja então como uma meta a ser atingida em algum momento *a posteriori*. Não é a desigualdade inicial que deveria ser equalizada no percurso. A emancipação estaria em supor e agir conforme a suposição de que as inteligências, que se falam sobre um livro, que estudam algum objeto comum, o fazem desde uma igualdade por princípio. A capacidade intelectual nas palavras de igual para igual são seu primado.

Mas em que a tomada da palavra contribui para tal aposta de Rancière sobre a igualdade das inteligências diz respeito, outrossim, a uma querela sobre a palavra. É sobre ela que trataremos no segundo capítulo desta investigação, adentrando aos seguintes textos de Rancière: *O desentendimento*, livro de 1995 e obra principal nesse trecho da pesquisa; “O dissenso”, artigo de 1996; e *Ódio à democracia*, livro de 2005, tríade visando a retornar ao principal livro de trabalho aqui, *O mestre ignorante*. Essas obras nos trazem a pensar acerca de uma divisão antiga entre os seres de palavras – esses que dizem as palavras que contam, que são importantes e válidas – e os seres puramente fônicos – os animais sem palavra, os sem conta na ordem da palavra, que emitem simplesmente sons desordenados, que não propalam senão “nada com nada”.

As ideias que alimentam tal separação estariam na política de Aristóteles, segundo Rancière, assim como nas propostas de Platão sobre os títulos necessários para governar. No livro I da Política aristotélica, o homem é um ser vivo político devido ao seu domínio da palavra. Sua superioridade relativamente aos animais puramente fônicos seria marcada

pelo fato de os humanos serem viventes dotados de palavras. Ao passo que os animais somente expressam dor e prazer, emitindo ruídos sem contudo dizer algo; os humanos, únicos dentre os demais, articulam palavras (*logos*). Para o pensador estagirita, a palavra permite aos seres humanos separarem o útil do nocivo, e por consequência o justo do injusto (ARISTÓTELES, 1998, p. 55). Operando um certo erro de conta, os textos de Aristóteles, cujos argumentos desenvolvemos em maior detalhe no referido capítulo segundo – rentes à análise feita por Rancièrè – atrelam a diferenciação de níveis (entre seres falantes e não-falantes) a uma valoração de títulos dos que participam no comum (entre *oligoi*, *aristoi* e *demos*, este último, a massa popular dos sem riquezas). Nessa partilha, os únicos que não carregam insígnias distintivas de valor positivo, isto é, bens materiais que proporcionalmente façam suas palavras merecedoras de atenção, são o povo, a parte dos que não têm parte no campo da palavra.

Essa divisão se repõe na formação das cidades romanas antigas ao marcarem determinadas divisões entre patrícios e plebeus no que tange à palavra e à participação dos cidadãos na comunidade civil. Rancièrè nos endereça a acompanhar uma cena originária do nascimento da política. Trata-se da primeira “revolta” plebeia, uma espécie de greve na antiguidade, guardadas as proporções do termo, em que a massa trabalhadora se recolhe em acampamento no monte Aventino, região apartada da área urbana. Tal evento desperta a preocupação dos patrícios, a ponto de enviarem uma comitiva a fim de convencer os plebeus a retornarem para a cidade e a assumirem novamente o provimento de sua força de trabalho ao corpo coletivo. E o fazem através de uma história emblemática contada ao povo pelo orador Menênio Agripa. O problema é que a empreitada promove um contrassenso constrangedor: não é possível falar aos plebeus, pois o povo não fala, não compreende; os plebeus são ignorantes e rudes, emitem ruídos e nunca palavras. Como poderiam negociar com esses que são intelectualmente incapazes? O povo, todavia, falava. Compreendia a história de Menênio e a ela podia redarguir em causa própria, tomando a palavra.

Na sétima parte do capítulo quarto de *O mestre ignorante*, lemos o título: “A palavra no Aventino”, mobilizando a mesma cena à qual estudamos. O paralelo traçado, nesse sentido, parece tocar a uma das proposições políticas basilares de *O mestre ignorante*: que as camadas mais humildes, periféricas e desfavorecidas na hierarquia social, que o pobre e intelectualmente minorado – tendo-se feito crédulo na lógica segundo a qual haveria a superioridade da explicação e a reposição persistente do mito de

bestialidade popular – pode, ainda assim, tomar a palavra ao se reconhecer capaz, e em igual posição a qualquer outro ser humano, para tecer relações e adivinhar caminhos.

Como o fazem os artistas e os poetas, talvez. No terceiro capítulo investigamos a relação entre o questionamento à hierarquização das palavras e a construção, ainda que incerta e rara, de uma possível comunidade dos iguais, um espaço de suspensão em que a palavra de qualquer um conta e pode ser traduzida na palavra de qualquer outro. Adentramos, assim, a teorização de Rancière sobre os regimes de visibilidade nas artes e, em especial, na literatura, para desenvolver a proposta de que tomar a palavra não implicaria numa imposição de certo lugar inaudito então revelado para afirmar uma verdade final, tão autoritária quanto a de qualquer outro explicador. Para Rancière em *O mestre ignorante*, a verdade é indizível. O que se traduz são uma multiplicidade de veracidades possíveis, arcos singulares do intelecto atento – mas também dos seus afetos, da comoção passional que a obra de arte oferece ao leitor, do jogo livre entre a sensibilidade e o intelecto ao contemplar.

Assim, a cada trajetória do espírito que investiga, este traduziria a inteligência de um outro, ocupando-se por fazer-se entender com palavras igualmente disponíveis a novas apropriações. Material de tradução para que dele se ocupem, outros ainda, de quiçá estabelecer novas contra-traduções. Trata-se da artesanaria que os poetas e artistas teriam a nos ensinar pelo modo como utilizam a linguagem e a recriam. Para Jacotot, não há “uma linguagem verdadeira, onde as palavras recubram exatamente as ideias [...] ele recomenda a cada sujeito falante não tomar o relato de suas aventuras de espírito pela voz da verdade” (RANCIÈRE, 2013, p. 121).

Esse trabalho se faz também como um contributo provável ou uma das leituras possíveis da tomada da palavra ante os textos desse interessante pensador contemporâneo que é Jacques Rancière. O que ressoa ao fundo e repetidamente é a opinião, apenas, de que aprender qualquer coisa a partir de qualquer outra, de que improvisar adivinhando as palavras proferidas por uma inteligência, é obra exequível por qualquer um e, principalmente, pelo povo.

# **1. IRRUPÇÕES EM MAIO DE 68**

## **1.1. Contra as hierarquias, contra a escola embrutecedora**

O desejo de uma via em recusa à normalidade e às hierarquias sociais instituídas fez trepidar a França em maio de 1968, por ação de estudantes inicialmente, posteriormente com o apoio de trabalhadores, artistas e professores. Esses grupos, com diferentes ocupações, papéis e posições na ordem social em que se inseriam, puderam manter a ideia de negação permanente e de suspensão das ordenações verticais do trabalho e do saber. Contrários, assim, a qualquer ação de teor autoritário ou policial, o movimento de 68 pôde reinscrever a discussão da igualdade como princípio que se relaciona à política, ou que possa instaurar a política na brecha em que esta conflitua com a ordem instituída.

Na intensa ebulição pela qual a França passava, destacaremos um elemento que Michael de Certeau designaria, testemunhando sua experiência dos acontecimentos, como a tomada da palavra. Veremos aqui como essa ideia poderia indicar a irrupção da fala dos que não falavam ou dos que não contavam na ordem do dia. Iniciamos por maio de 68 buscando recuperar desse evento - na medida em que seja uma hipótese possível - sua força anti-hierárquica. Partiremos de alguns eventos que no interior do movimento francês permitiriam afirmá-lo como tendo sido um ato de recusa à verticalidade tecnocrata e produtivista; um modo de resistir e recusar, também por meio das palavras em seu uso e pela luta por igualdade política e intelectual.

Veremos, na sequência, como os aspectos acentuados acerca do maio francês teria repercutido na filosofia de Jacques Rancière, na passagem em que a tomada da palavra poderia ser inscrita em algumas de suas cenas de igualdade, onde se verifique atos de fala que suspendam ou abram brecha às hierarquias dadas. Entre elas, a hierarquia das inteligências: dos melhores, seres falantes, sobre a dos incapazes de falar, sobre os ignorantes. Maio de 68, se assim o pudermos entender como um marco contra o autoritarismo em múltiplas instâncias, trará consequências para a compreensão rancieriana de que a igualdade estaria vinculada a uma estado não consensual e suspensivo.



A recusa do autoritarismo em maio de 68 se fazia sentir, entre outros fatores, pelas lutas por independência colonial, em meio a um modelo de modernização francês que então visava a conservar a submissão política dos colonizados. Os conflitos na Argélia são demonstrativos da violência e da tortura, esta que Mustafa Yasbek nomeia como "degradação da dignidade do outro", prática sustentada sobre o pretense imperativo da superioridade colonial (YASBEK, 2010, p. 61). O colonizado é visto como a "quintessência do mal" ou o "inimigo dos valores", "elemento corrosivo" que devasta a moral do colonizador. Tal é a lógica do regime colonialista, nas palavras de Fanon (FANON, 1968, p. 31). Ele traz, ainda, que a autojustificativa moral da exploração pelo colonizador encontra seu corolário no racismo, tendo no topo das hierarquias a superioridade branca europeia.

Olgária Matos, em seu estudo *As barricadas do desejo* (MATOS, 1989), nota a relevância dos eventos revolucionários de maio na luta pelo pacifismo e pela anti-hierarquização. De modo impetuoso e crítico, o movimento também apresentou aspectos líricos e eróticos (idem, 2018, p. 268), algo que, entre outras formas de manifestação, aparece pela escolha das frases que se apresentam nos grafites em muros da universidade. "A imaginação no Poder", "Objeto: esconda-se", "Sejamos realistas, queiramos o impossível" e "Não tomem o poder, tomem a palavra" (ibidem, p. 272, 273) são algumas dessas "palavras de ordem" registradas pelos estudantes. Outro exemplo do lirismo em maio é a prática do *power flower* para enfrentar, por metáfora e ironia, a coerção física policial:

Uma citação do movimento *hippie* se faz notar na Sorbonne ocupada pelos estudantes, antes que os policiais a retomassem: Neste gesto se inscreve a contestação absoluta do sentido da palavra "Poder"; ele reivindica uma outra cultura que não se confunde com os quadros violentos de autoridade e introduz um elemento estético na contestação. (idem, 1989, p. 27)

Embora nos antecedentes próximos a maio de 68 a sociedade francesa não passasse exatamente por uma crise, seja econômica, militar ou política, a esperança dos universitários era pouca diante de um mercado de trabalho com baixa perspectiva de inserção dos novos trabalhadores (ibidem, p. 21, 22), e de um regime autoritário e centralizador, trazendo como agravante algum declínio dos salários e a ampliação do desemprego (CORRÊA E MHEREB, 2018, p. 39).

A fim de modernizar a economia francesa e dinamizar a circulação de capitais no continente, o presidente de Gaulle buscava a ampliação de alianças intergovernamentais entre as metrópoles europeias. O projeto de renovação da França pós-guerra e suas intenções de cooperação continental incluíam a necessidade de uma nova educação, que pudesse atingir padrões de qualidade adequados à formação de força de trabalho para a demanda produtiva de um Estado em reconstrução, visando ao progresso. A reforma da educação se orientava por uma intenção de ajuste aos padrões de excelência necessários à recuperação dos mercados consumidores. Como afirmam Mhreb e Corrêa, o governo gaullista empreendia um projeto político-econômico em que a educação se adaptaria ao novo tempo e ao progresso, "um regime burguês trabalhando pela modernização do capitalismo" (CORRÊA E MHEREB, 2018, p. 38).

Os esforços por uma ordem de modernização, todavia, tiveram seus contrapontos e perturbações. Michel de Certeau pondera, no calor dos acontecimentos, que maio de 68 manteve vivo um certo protesto constante, um rechaço de "não" apontando para o trabalho massificante: "não sou uma coisa", "existo" (CERTEAU, s.d., p. 40). Os manifestantes contestavam, no limite, contra a ordem da vida adulta adaptada ao sistema produtivo, mostrando desprezo às carreiras de quadros técnicos, de modo amplo e radical (MATOS, 1989, p. 55). Em vez do sonho por uma universidade ajustada ao desenvolvimento do capital, buscavam criticar o sentido desse interesse renovador. Entre outras frases, lia-se nos muros da Sorbonne - que traduzem um tanto desse mal-estar, ironizando a ordem do trabalho capitalista: "nunca trabalhe, nem jamais saia de férias"; ou ainda, apontando para a condição voraz e desumana do progresso, a que se opunham os militantes numa afirmativa poética: "a sociedade é uma flor carnívora" (LA QUINZEINE LITERAIRE, 1968).

Como considera Olgária Matos, a juventude buscou "recriar outros laços sociais, outras razões para se estar junto, outros signos de reconhecimento", uma vez que a própria condição do cidadão passava por um esvaziamento de conteúdo (MATOS, 1989, p. 18). Os estudantes se colocaram em uma postura de indignação contra a obsolescência dos mecanismos universitários e a disciplina representada pelo imperativo técnico-produtivista:

O Maio francês foi uma luta contra ser governado por "leis científicas", pelas "leis da economia" ou por "imperativos técnicos"; foi contra a ideia de progresso tecnológico cego: "Recusemos categoricamente a ideologia do Rendimento e do Progresso ou das

pseudo forças do mesmo nome. Recusemos as ciladas do luxo e do 'necessário' - estas necessidades estereotipadas impostas a todos para que cada trabalhador trabalhe em nome das 'leis naturais' da economia [...]. O progresso será o que quisermos que ele seja." (MATOS, 2018, p. 265).

Um dos marcos para a irrupção do movimento de 68 ocorreu na Faculdade de Letras de Nanterre. Esse centro acadêmico, localizado na periferia oeste de Paris, fora estabelecido às pressas em 1964 para atender e desafogar a superlotação do ensino superior francês. Ali, seis estudantes que protestavam pelo fim dos conflitos no Vietnã foram presos em 22 de março de 1968. Em resposta à detenção, a torre da direção de Nanterre foi tomada por cerca de uma centena de estudantes, iniciando o movimento 22 de março (CORRÊA E MHREB, 2018, p. 43-45). Essa movimentação se estenderia rapidamente a outras universidades e agregaria, com o avanço das manifestações, a luta operária.

Num longo panfleto redigido pelo grupo de 22 de março endereçado aos trabalhadores e publicado em 24 do mesmo mês, intitulado "*Votre Lutte Est la Notre!*" ("Sua Luta é Nossa!"), os estudantes afirmam: "Queremos *suprimir a separação* entre trabalho de execução e trabalho de reflexão e de organização", declarando, mais adiante, que "A vossa luta e a nossa luta são convergentes." (BERNARDO, 2008, p. 25, grifo nosso). O panfleto critica os mecanismos de seleção universitária, a ordem de superioridade patronal e a baixa participação dos filhos de trabalhadores na universidade. Pontua que não se trata da defesa por melhor capacitação do trabalhador, mas de se opor à separação do operariado por funções sociais, sugerindo a subversão dessa "diferença normal" entre aqueles que executam tarefas, por um lado, e, por outro, aqueles que as organizam, os que podem se ocupar das funções dirigentes, do pensamento:

No ensino superior existem 10% de filhos de operários. Será que nós lutamos para aumentar este número [...]? Seria melhor, mas não é isso o mais importante. [...] Que um filho de operário possa tornar-se diretor, não é esse o nosso programa. Queremos suprimir a separação entre trabalhadores e operários dirigentes. (ibidem, p. 25).

O manifesto parisiense de 4 de maio de 1968, escrito pelos estudantes em resposta à ofensiva policial contra a ocupação estudantil da Sorbonne, repõe o inconformismo

diante da seleção do ensino universitário. O trecho é também contrário à "melhora da universidade burguesa", aproximando a academia com fins técnico-produtivistas a um instrumento de normalização da mão-de-obra para o mercado. Ao fim do trecho, é fortalecida a proposta de aliança entre trabalhadores e estudantes:

Por que os estudantes estão 'enragés'? Os jornais falam dos 'enragés', de uma juventude "dourada" que escamotearia sua ociosidade abandonando-se ao vandalismo e à violência. Qual é a finalidade destes artigos? Uma única: cindir os estudantes dos trabalhadores, fazer uma caricatura de seu combate, isolá-los para amordaçá-los melhor. Os 3.000 estudantes que se enfrentaram com a polícia são de fato um punhado de desordeiros de que fala Peyrefitte, o ministro da Educação Nacional? Não. Nós combatemos porque nos recusamos a nos tornarmos: - professores a serviço da seleção no ensino, de que os filhos da classe operária são as vítimas; - sociólogos fabricantes de slogans para as campanhas eleitorais governamentais; - psicólogos encarregados de fazer "funcionar" as "equipes" de trabalhadores "segundo os melhores interesses dos patrões"; - cientistas cujo trabalho de pesquisa será utilizado segundo os interesses exclusivos da economia do lucro. Nós recusamos este futuro de "cães de guarda". Nós recusamos os cursos que nos ensinam a nos tornarmos isso. Recusamos os exames e os títulos que recompensam os que aceitam entrar no sistema. Nós nos recusamos a melhorar a universidade burguesa. Nós queremos transformá-la radicalmente a fim de que de agora em diante ela forme intelectuais que lutem ao lado dos trabalhadores e não contra eles (MATOS, 1989, p. 71, 72).

Apontando sua crítica à política educacional do Estado, Jean Sanvoisin escrevia, em carta pela UNEF, que "não há problemas estudantis, mas aspectos estudantis de problemas gerais... É claro que a Universidade francesa é a aplicação do Plano Fouchet que cristalizou a revolta dos estudantes..." (LEFEVBRE, 1968, p. 43). O conservadorismo se fazia sentir na centralização de parcelas da universidade, altamente hierarquizada e pautada por resultados de produtividade. São alguns dos inconformismos que a onda de manifestações em 68 buscou incendiar. Fica ateste que os revoltosos não buscavam retirar a universidade dos seus "arcaísmos" e "atrasos" para lançá-la ao atendimento das funções modernizadoras, como propunha o programa de Estado gaullista em consonância com os

setores mais tradicionais da sociedade. Maio de 68 recusaria o posicionamento que prescrevia a adequação de todos "à vida burguesa, medíocre, reprimida, opressiva" (MATOS, 1989, p. 55).

O estremecimento da sociedade francesa que o movimento representou ampliaria sua repercussão através das paralizações de trabalhadores que, em apoio, fazem um chamado de greve geral e também realizam ocupações nas fábricas, algumas delas com seus patrões mantidos no acampamento grevista. Organizam-se, assim, alinhados a uma contestação que se inicia pelos estudantes e no meio universitário, e que terá a articulação de trabalhadores das fábricas e do campo. Os limites entre os problemas dos estudantes e os do público em questão tinham sido rompidos, afirmam Corrêa e Mhereb, ao avaliar a importância da declaração, pelos alunos, de que a Sorbonne seria de todos: a universidade estava aberta à população (CORRÊA E MHREB, 2018, p. 61). Dentre os eventos que se destacam em Maio, esta seria uma ação que manifesta nitidamente a coordenação solidária entre estudantes e trabalhadores.

Olgária Matos comenta o período de 4 a 13 de maio, decisivo na consolidação dessa aliança política. A onda de manifestações, as respostas repressivas e violentas da polícia e a difícil manutenção das barricadas chegavam a um patamar insuportável, com acirrada perseguição aos estudantes e inúmeros feridos. No dia 13 de maio, ocorreria o referido alastramento das manifestações, com a integração declarada entre estudantes e operários e uma escalada de greves pela França. As ocupações e paralizações que ocorriam no país abrangeram mais de 100 mil trabalhadores do campo e das fábricas.

Apesar de o "serviço de ordem" da CGT pretender enquadrar o movimento, os estudantes conseguiram tomar a dianteira e militantes da "esquerda revolucionária" substituíram a bandeira tricolor da Bolsa do Trabalho pela bandeira vermelha. Esta manifestação congregou mais de 1 milhão de pessoas e foi a primeira vez em que se ouviu a palavra de ordem "governo popular". No dia seguinte, operários da usina SudAviation de Nantes seqüestraram seu diretor e ocuparam a fábrica. Greves espontâneas começam a ocorrer por toda a França e se espalham rapidamente; o movimento mostra sua natureza: a solidariedade permanente entre estudantes e operários, franceses e estrangeiros. (MATOS, 1989, p. 73)

Esse quadro dispõe uma breve parcela do inconformismo que maio de 68 representaria, no interior do qual identificamos a crítica à uma escola/universidade como

organização finalista, que buscasse moldar mão-de-obra ao formato de mais recursos produtivos, ou objetos humanos, devidamente capazes e adaptados ao atendimento do desenvolvimento e do progresso. Esse descontentamento se estenderia à baixa participação dos filhos de trabalhadores na universidade, contra a separação entre trabalho executivo e trabalho de pensamento e em recusa à adaptação da escola ao sistema capitalista. Tornou-se decisiva e expressiva para a culminância do movimento, fortalecida frente ao autoritarismo e à violência policial, a aliança entre estudantes e operários. Em sua luta anti-imperialista, pela liberdade sexual e de expressão, pela defesa de direitos civis e anticolonial, a turbulência vivida no período expressa-se por muitas frentes de contestação, o que nos leva a compreender, com Ross, que:

O que veio a ser chamado de "os eventos de Maio" consistiu, sobretudo, em estudantes que pararam de funcionar como estudantes, operários como operários e agricultores como agricultores: Maio foi uma crise do funcionalismo. O movimento tomou a forma de experimentos políticos de desclassificação, rompendo com o dado natural dos lugares. (ROSS, 2018, p. 42)

Podemos dizer que o movimento de 68 na França teria sido uma luta de significativa proporção intencionando afirmar a igualdade; uma contestação que, ao seu modo, tomaria a igualdade como pressuposto de ação. Maio de 68 abria brechas à ordem funcionalista e autoritária no âmbito mais específico das relações entre estudantes e operários contra o estabelecimento normal de suas funções sociais, grupos políticos que então *tomavam a palavra* desde um esforço por reconhecimento.

Assim veio o retorno, em toda a cultura de Maio, do que poderíamos chamar de temática da igualdade: superar a separação entre trabalho manual e intelectual, recusar a qualificação profissional ou cultural como justificativa para hierarquias sociais e sistemas de representação política, recusar toda delegação, minar a especialização - em suma, a ruptura violenta de papéis, lugares e funções atribuídas. (ibidem, p. 113)

## 1.2. Igualmente intelectuais

Vimos, sem qualquer pretensão de esgotar os eventos, alguns dos passos que reiteraram em maio de 68 a ideia de supressão das divisões naturalizadas entre as atividades de caráter intelectual e as de trabalho braçal. Partir da igualdade como pressuposto de ação parecia fomentar um movimento visando a não separação de grupos definidos por suas capacidades ou papéis sociais. Foram numerosos os pesquisadores e estudantes que na França se engajaram em modos de aproximação com os trabalhadores, segundo uma verificação de igualdade que transgrediria a referida separação de funções e, em certa medida, a exemplificava na prática. Foram iniciativas que apontariam para um esforço de coarticulação entre vozes trabalhadoras e intelectuais que, na esteira das repercussões trazidas por maio, estariam também presentes no modo de organização da pesquisa acadêmico-universitária e ampliariam o questionamento sobre a relevância de "intelectuais" e "não-intelectuais" na cena política. Entre tais iniciativas, destacamos a estratégia do estabelecimento (*établissement*) e da enquete (*enquête*).

O estabelecimento consistia na prática em que o estudante ou pesquisador se deslocava de suas tarefas acadêmicas para assumir empregos nas linhas de montagem, junto aos operários. A estratégia permitiria aos envolvidos um reposicionamento de ponto de vista, não mais guiado pelos livros, como nos traz Kristin Ross (ROSS, 2018, p. 83). Outra ação consistia na pesquisa ou enquete, um modo de disposição intelectual a fim de suprimir qualquer atribuição de porta-voz ao pesquisador - pois não seria sua prerrogativa objetivar, aclarar ou tomar para si a palavra do trabalhador. Ross nos fala da enquete como resultado de uma imersão prolongada em que as vivências do operário e do intelectual se transformam.

Ao recuperar as experiências de alguns desses estabelecidos (*établi*), Paulo Henrique Silveira afirma que, "como um viajante num país desconhecido, os militantes procuram ver com seus próprios olhos e viver nas mesmas condições dos trabalhadores" (SILVEIRA, 2021, p. 5). Infensa ao objetivismo empírico que hierarquiza as falas separando o "essencial" do "acessório", a enquete resistiria, assim, a qualquer "unidade idealista ou artificial" tomada previamente, a qualquer tentativa de "comunicação vertical" com o proletariado: "cada pessoa tem algo a dizer, ninguém é negligenciado ou julgado insignificante" (ROSS, 2018, p. 158).

Embora não tenham sido prática exclusiva de partidários do maoísmo, as estratégias referidas parecem reiterar a posição maoísta para com os intelectuais, ou, nas palavras de Tse-Tung: "há que estudar a situação atual, as experiências práticas e materiais concretos, e fazer amizades com operários e camponeses" (TSE-TUNG, 2018, p. 162); "assim também os livros não devem ser venerados, pois nessa atitude 'formalista' o intelectual se afasta do operariado, da 'situação real' revolucionária; fica sem 'raízes mais profundas nas massas'" (idem, 2008, p. 55, 56). Muito próxima e inspirada na posição maoísta, tais estratégias de integração social reforçam o argumento de que maio significou uma luta por igualdade. Silveira apresenta, em pesquisa sobre maio de 68 e suas influências para a militância e para o pensamento em educação de Jacques Rancière, que o maoísmo se configuraria como uma linha de força durante o movimento, expresso, entre outros pontos, pelas estratégias de convivência e pesquisa entre intelectuais e trabalhadores. Estabelecimento e enquete são escolhas de ação que evidenciam a tese de Mao, ao inverter a relação naturalizada de que o povo sirva a qualquer aristocracia intelectual. Segundo o pensador chinês, "a tarefa dos intelectuais é *servir às massas* de operários e camponeses." (SILVEIRA, 2021, p. 4)

Na esteira desse processo de aproximação e de movimentação política com algumas recusas significativas, podemos reconhecer maio de 68 em seus desdobramentos no pensamento rancieriano, especificamente na seara em que toca a tomada da palavra. Jacques Rancière (Argel, 1940) é um importante filósofo reconhecido por suas contribuições nos campos da estética, filosofia da educação e política, dedicando-se atualmente à cadeira de Estética e Política da Universidade de Paris VIII - Vincennes/Saint-Denis, como professor emérito, além da constante colaboração em publicações acadêmicas e na discussão filosófica contemporânea. Embora não tenha participado diretamente do maio no calor de seus eventos, é marcante o modo como Rancière o retoma, em relato recente: "quando foi visto que chegavam operários militantes e toda sorte de pessoas à Sorbonne, eu disse a mim mesmo que havia algo positivo, o encontro entre estudantes e operários." (RANCIÈRE, 2014a, p. 32).

Rancière atenta para uma diferença considerável entre a prática acadêmica e a experiência concreta junto aos trabalhadores das fábricas. Essa é uma questão importante para a pesquisa que culmina na obra *Noite dos proletários*, publicada em 1981. Diz-nos Rancière, acerca deste trabalho: "a ideia era partir do momento de encontro – e desacordo – entre Marx e o pensamento político operário" (ibidem, p. 43), algo como a "supensão da ancestral hierarquia que subordina os que se dedicam a trabalhar com as próprias mãos



aos que foram contemplados com o privilégio do pensamento" (RANCIÈRE, 1988, p. 10).

Esses propósitos se assemelham à nomeada insatisfação que reverbera em maio de 68 no que diz respeito à divisão entre trabalho executivo e do pensamento, algo que será nodular para compreendermos como a verificação de igualdade está implicada na posição ou noção estudada mais especificamente nessa pesquisa, isto é, a tomada da palavra. Preliminarmente, tenhamos em vista essa expressão no interior do Maio. A ideia de tomada da palavra teria circulado no calor daqueles eventos como uma tentativa de aproximação ao momento histórico que fora a tomada da Bastilha, ocorrida quase dois séculos antes durante a Revolução Francesa. Michel de Certeau escreveu um longo ensaio no calor dos eventos vividos em 68, afirmando que, com as manifestações em curso, *tomou-se a palavra* como se tomou Bastilha (CERTEAU, s.d., p. 39). Olgária Matos reitera o caráter simbólico de maio ao apontá-lo como sendo "essa segunda Revolução Francesa" (MATOS, 2018, p. 13).

Como a queda da Bastilha teria representado a crise do poder secular da aristocracia monárquica, marcando o fim do Antigo Regime na França, maio de 68 daria passagem a novas cenas de apropriação, nesse caso especificamente novas ocupações do poder falar e ser ouvido por esses que *tomavam a palavra*. Decerto não se tratava de liberar a palavra dos agentes históricos que foram relegados a um segundo plano, mas suplantar a ordem sensível que fazia escuta de alguns e não de outros, uma oportunidade à consideração dessas vozes dos não contados no processo político.

Proposto em Certeau ao enxergar a correlação entre os acontecimentos de 1789 e 1968, o fator simbólico em tomar a palavra é reafirmado por Roland Barthes no ensaio publicado em edição especial da revista francesa *Communications*, que veio a público no decorrer do maio, em número intitulado *La prise de la parole* (A tomada da palavra). No texto, Barthes defende que os eventos de maio deflagraram um sistema simbólico, uma espécie de rede de avatares partilhados pelos que viviam a contestação. Alguns deles são, por exemplo, as manifestações e as ocupações, as roupas, as bandeiras hasteadas, as barricadas. Todos esses signos sendo constitutivos de uma rede partilhada, um regime em que "quase todos jogavam o mesmo jogo simbólico" (BARTHES, 1968, p. 110).

No Colóquio Internacional "Educação, Política e Emancipação", realizado em 2020 pela Faculdade de Educação da USP, Rancière pontua, em entrevista, que a tomada da palavra seria como um "apelo lançado a todos aqueles cujas palavras não eram ouvidas ou apenas eram ouvidas como ruído" (WAKS et al., 2021, p. 7), isto é, aqueles cujas

palavras não contavam no processo político. Um apelo, assim, à ampliação das partilhas que destituem o monopólio da palavra oficial. O filósofo considera importante em sua trajetória essa espécie de "palavra de ordem" que a tomada da palavra veio a significar a partir de maio de 68. Acompanhando a exposição desse recente posicionamento, estudamos passagens da entrevista que são determinantes nessa discussão.

Partindo de um ponto de vista retrospectivo, Rancière distingue dois momentos em que a tomada da palavra possa ser considerada no seu itinerário de pesquisa. O primeiro deles esteve empenhado em denunciar um certo confisco, operado tanto pela ciência marxista quanto pelo aparelho político e sindical do partido comunista. Como se efetuassem uma elucidação das formas de exploração a partir das vozes do operariado, a ação do intelectual marxista - aqui tendo em vista, em especial, a perspectiva do althusserianismo - se daria à prerrogativa ou tarefa de pesquisar e colocar em evidência algo que seria a fala genuinamente proletária. Partindo da perspectiva teórica oferecida pelos textos de Marx, tal gesto tentaria encontrar uma espécie de irrupção consciente em meio à verborragia ideológica do operário, demonstrando seu teor emancipatório no seio do trabalho e de sua situação de explorados.

Trata-se de uma perspectiva em que Rancière vem a problematizar a vanguarda marxista e uma parcela do maoísmo teórico interpretada pelo grupo de estudos então liderado por Louis Althusser. Num primeiro momento, Rancière está diretamente ligado aos estudos de seu mestre Althusser, sendo que o primeiro dos escritos rancierianos de que temos notícia, intitulado "O conceito de crítica e a crítica da economia política", integra uma coletânea de textos organizada por Althusser na obra *Ler O Capital (Lire le Capital, Maspero, 1965)*, posteriormente reeditada sem o referido texto de Rancière. Cerca de dez anos mais tarde, Rancière se encontra num franco afastamento da vanguarda althusseriana ao entender que, ainda numa nítida inspiração maoísta, os trabalhadores fazem história por suas próprias palavras. No prefácio à nova edição de *Lições de Althusser*, originalmente publicada em 1974, Rancière afirma que o althusserianismo teria se sustentado sobre a ideia, bastante divergente do maoísmo teórico, de que "os dominados são dominados porque ignoram as leis de dominação" (RANCIÈRE, 2011a, p. 12). Essa crítica é bastante presente em *Lições de Althusser*, na guinada contra aquela postura que entenderia a palavra dos trabalhadores como dependente de uma elucidação operada pela ciência marxista. Escreve Rancière, em que notamos a ironia do trecho:

A história, ensina Althusser, pode somente ser conhecida ou 'feita' através da mediação de intelectuais. As 'massas' fazem história,

certamente, mas não as massas em geral, somente aquelas que nós instruímos e organizamos. Elas apenas fazem história na condição de se entenderem antes separadas da espessura da "ideologia dominante", as histórias com as quais a burguesia constantemente alimenta as massas e que estas, bestas que são, engoliriam sempre, não fosse pelo fato de que nós existimos para ensiná-las a distinguir as boas e as más teses. Fora do Partido, não há salvação para as massas; fora da filosofia, não há salvação para o Partido. (RANCIÈRE, 2011a, p. 12)

O intelectual faria ciência a partir da realidade bruta das falas desses que ignoram as leis de sua dominação, elucidando as causas efetivas que regulam a situação em que se encontram. Haveria, segundo tal pressuposto, como que duas ordens de palavras (WAKS et al., 2021, p. 7, 8). Essa que escrutina e descobre utilizando-se de suas habilidades intelectuais, seria uma "voz de cima", "voz que fala do alto", e que exerce pressão sobre uma segunda ordem de falas. A ordem secundária é desses que "falam de baixo", as falas de quem, raramente consciente de seu estado, chega a compreendê-lo somente pelo socorro de uma inteligência dirigente; é a voz do proletariado, cuja palavra menor depende da palavra altiva do intelectual, para explicar-lhe a dominação e oferecer perspectivas de mudanças.

O confisco de que nos fala Rancière estaria na suposição de que a palavra de alguns seria aquela que revela a verdade da exploração. Entre os esquecidos da história encontraríamos, através da meticulosa raspagem empreendida pela ciência marxista, uma lucidez que ligaria teoria e prática. Ao retirar o verniz das aparências e alçar seus raros átomos de conhecimento autêntico, o cientista promoveria, assim, a agência capaz de fazer circular e ser ouvida a essência da voz proletária. O trabalhador aí não *toma a palavra*, não diz por si. Ele não entende e não pode se fazer compreender, não tem consciência de sua exploração, nem sabe como transformá-la. Em suma, estaria confiscada a palavra trabalhadora pela intervenção da palavra intelectual, cujo escrutínio teórico e contorno metódico traria luz à fala dos oprimidos. Como nos traz Rancière em *A Noite dos Proletários*:

Dessa forma a dominação conseguiu garantir uma alternativa: ora ela afirma a incapacidade do trabalhador em conhecer e transformar sua situação, a não ser com o auxílio de sua ciência; ora ela faz uma deferência à verdade dolorosa do corpo popular e envergonha a falsa ciência que a altera, para melhor reservar para si, mesmo tendo de pedir

perdão por isso, essa parte da aparência que faz fronteira com a ciência assim como a ignorância faz com a verdade” (RANCIÈRE, 1988, p. 25 e 26).

Essa primeira perspectiva, de que fala Rancière, encontra-se rente à atmosfera antiautoritária de 68. O pensador aqui constata um consenso afirmativo da superioridade dos intelectuais sobre os trabalhadores, a que chamaria de uma dualidade hierarquizada. A vanguarda marxista, aqui provavelmente aludindo à posição althusseriana, confiava "sempre na ideia de que havia uma espécie de verdadeiros sujeitos populares, verdadeiros sujeitos trabalhadores" (WAKS et al., 2021, p. 7). Esse era o sujeito a ser entendido, decupado, escrutinado pelo marxismo moderno de Althusser, era preciso encontrar o sentido revolucionário disso que diziam os trabalhadores. Fazer ouvir os desfavorecidos, fazendo-se porta-voz desses grupos historicamente marginalizados, recuperando na pesquisa acadêmica a palavra proletária que fervilha no chão da fábrica, falar por ela.

Em alguma medida, ainda que o pesquisador marxista estivesse preocupado em lutar contra o academicismo e a pretensa superioridade dos intelectuais, ele se mantinha na prerrogativa de validar ou não a "tomada da palavra" popular, como se pudesse pairar sobre ela vislumbrando uma verdade latente que nem mesmo o operariado conheceria. Acreditava-se numa "palavra autêntica que precisava se fazer ouvir contra a palavra dos acadêmicos e a palavra autoritária", uma "verdadeira palavra imanentemente popular, dos trabalhadores" (ibidem, p. 7). Essa busca estaria convicta de assim fazer circular a verdade contida no que dizem as massas, alteando-se, por sua função, numa hierarquia de saber. Seria reconhecida a autenticidade e a luta desses sujeitos através da explicitação do pesquisador sobre o que falavam. O interesse intelectual sobre o trabalho operário, ao fim, objetivava cumprir um pretense papel de fazer ouvir a voz de outrem por meio da sua, o que repõe, à figura de saber superior, a diretriz da verdadeira emancipação popular proporcionada pela inteligência do pesquisador.

Assim, Rancière problematiza a ideia de uma voz de cima e uma voz de baixo, radicalizando aquela subversão de papéis que líamos nos eventos de maio de 68. Na retrospectiva temporal que propõe durante a entrevista, ele destaca um segundo momento de repercussão da ideia de tomada da palavra em sua pesquisa. Como vínhamos acompanhando, há uma transição em que Rancière se afasta de Althusser, nos anos 1970. Paralelamente, seu interesse se volta aos panfletos, jornais e cartas de operários como material para sua tese de doutorado, *A Noite dos proletários*, de 1981.

Marcando esse segundo momento, os estudos que culminam nesta obra são fruto do mergulho de Rancière nos arquivos operários franceses dos anos 1830-1850. Aqui, trata-se de uma guinada de método realizada desde um princípio radical de igualdade entre a palavra do intelectual e a do trabalhador não como as designamos, mas como *qualquer palavra*. Suas identidades por funções sociais predefinidas são entrelaçadas, podendo não somente o intelectual ser um trabalhador entre os demais, mas também o operário ser um intelectual, um poeta, um experienciador de subjetivações inesperadas. Acompanhamos, no primeiro capítulo de *A Noite dos proletários*:

Não se trata exatamente de raspar as imagens segundo os usos conhecidos: a velha pompa política que desmascara a realidade dolorosa sob uma aparência enganadora; a modéstia historiadora e jovem política que, sob o verniz das pinturas heróicas, convida a ver circular o sangue de uma vida mais selvagem e mais tranquila ao mesmo tempo; não se trata de raspar as imagens para que o verdadeiro apareça, mas *fazer com que se mexam para que outras figuras possam ser compostas e decompostas*. (RANCIÈRE, 1988, p. 23 e 24, grifo nosso).

Referindo-se a *Noite dos proletários*, Rancière pondera invariavelmente que, ao aprofundar-se nos registros deixados pelos trabalhadores, a própria matéria investigada sugeriu as direções tomadas na escrita. "Diria que me deixei guiar bastante sistematicamente pelos vínculos que me oferecia o material mesmo, uma fonte que levava a outra" (idem, 2014a, p. 44). Ao estudar as cartas e jornais produzidos por algumas dezenas de operários, o filósofo desenvolveria seu texto em um vínculo direto com os textos pesquisados, ouvindo aquilo que incorporavam a seu próprio discurso, traduzindo-os e se traduzindo entremeado pelas palavras, de outros, nas suas. Algo como uma apropriação que opera ressignificações ou, conforme pontua Rancière,

a circulação de palavras, os cruzamentos de palavras, todas as formas de apropriação da palavra do outro, da cultura do outro, estavam no cerne dos processos de emancipação. Assim, o que percebi na época foi que não existe a palavra dos intelectuais e a palavra do povo. Somos todas e todos intelectuais. Esses trabalhadores também usam suas cabeças, portanto são intelectuais. O que tentei fazer a partir disso foi colocar em evidência essa intelectualidade partilhada por todos. O que

isso quer dizer? Que devemos desfazer o fechamento das disciplinas e das formas de discurso; que devemos fazer cruzamentos entre palavras e pensamentos que normalmente não se encontram. (WAKS et al., 2021, p. 7, 8)

Nesse sentido, a tomada da palavra se configura como uma operação intersticial, suspensiva, um cruzamento pouco convencional de palavras que desnaturaliza a ideia de superioridade intelectual de uns em detrimento de outros. Ela afasta o mito de assimetria de que nos fala Rancière em *O filósofo e seus pobres*, como também pondera Paulo Silveira em seu estudo comparativo das ocupações estudantis no maio francês, com as manifestações dos secundaristas paulistas em 2015. Os que *tomam a palavra* verificam nesse ato um protesto contra o ponto de vista de

que uma pessoa ou um grupo de pessoas devam mandar, e outro grupo deva obedecer, que um grupo deva pensar, e outro grupo deva executar tarefas, nada disso está inscrito numa ordem natural da sociedade, pois não há ordem natural alguma. (SILVEIRA, 2020, p.160)

A tomada da palavra vai além de uma abertura à "fala até então silenciada" dos manifestantes, afirma Silveira em referência à conceituação de Jacques Rancière. "Ao se contrapor àquela partilha do discurso, que é também uma partilha do sensível, ela abre caminho para novas e imprevisíveis subjetivações políticas." (idem, 2021, p. 1) Compreendemos que a tomada da palavra funcione como rompimento das hierarquizações normalmente instituídas pela ordem que separa o ignorante trabalhador, por um lado, e o sábio que conduz as massas à sua consciência, por outro. Há portanto um princípio de igualdade a ser verificado: que essas palavras igualmente intelectuais se entrecruzem gerando composições e decomposições, onde seja possível "recolocar em cena a palavra do outro" (WAKS et al., 2021, p. 11).

### **1.3. Tempos e finalidades da escola**

Vimos que as reivindicações em maio de 68 a que demos destaque, entre inúmeros aspectos do movimento, além de seu teor anti-hierárquico também faziam oposição ao plano modernizador do Estado, que então aplicava esforços para a constituição de uma

universidade voltada para o mercado de trabalho. Porém a escola seria uma espécie de separação desse âmbito econômico-produtivo. Nela, os escolares se apartam do tempo e do espaço do trabalho. Esse é um problema tratado por Rancière em artigo de fins da década de 1980, em que o pensador remete a um princípio de igualdade intrínseco à escola. Como veremos, ele está compreendido também no modo como o filósofo entende, mais amplamente, a própria educação.

No texto "Escola, produção, igualdade", publicado originalmente em *L'école de la démocratie (A escola da Democracia)* em 1988, Rancière aborda a problemática das relações entre escola, aprendizagem e trabalho. O texto discute um certo consenso que considera a escola como o lugar e o tempo em que se aprende para desempenhar melhor alguma função na vida em sociedade, isto é, que a escola seria um meio para se chegar a determinados fins. Segundo uma palavra de ordem também recorrente nos anos 1980 na França, deve-se "aprender para empreender", e entre as finalidades da escola que esse consenso preconiza estariam o aprender a executar e o aprender para comandar. Uma visão teleológica, atrelando a escola a práticas e objetivos produtivistas, gerencialistas, com objetivos mercadológicos.

Rancière chama à consideração algo que a noção de escola apresenta desde seu nascimento, como pensavam os gregos antigos: que sua forma estaria fundamentada em apartar, em separar o que se faz na situação de escola e o que se faz nos demais campos da vida humana. A escola seria constituída por um espaço e um tempo separados da produção e do trabalho. Essa noção parece propor que, o que se faz na escola em conjunto com outros, se faz entre iguais; que nela estariam, os escolares, igualmente liberados da predeterminação produtiva, dos postos de funcionamento, interrompidas as finalidades sociais exteriores; que os escolares partilham, por uma igual disponibilidade no ócio e no lazer, de tempo e de espaço para o estudo.

A escola não é a princípio um lugar ou uma função definidos por uma finalidade social exterior. Ela é antes uma forma simbólica, uma norma de separação dos espaços, dos tempos e das ocupações sociais. E escola não significa aprendizagem, mas lazer. A *scholé* grega separa dois usos do tempo: o uso daqueles de quem a adstringência do serviço e da produção tira, por definição, o tempo de fazer outra coisa; o uso daqueles que *têm tempo*, quer dizer, que estão dispensados dos constrangimentos do trabalho. (RANCIÈRE, 2018a, p. 671, 672)

Em um texto de 2018, publicado no Brasil em *Esperando não se sabe o quê: sobre o ofício de professor*, do pensador espanhol Jorge Larrosa Bondia comenta o referido artigo de Rancière. Larrosa salienta que a escola não é uma função, mas uma forma, e o que faz essa forma é separar espaço e tempo escolares de outros espaço-tempo sociais. Ela institui um tempo onde se realizam atividades, exercícios e tarefas próprios, em suma, práticas escolares. "E é esse espaço, esse tempo e essas ocupações separadas que fazem com que a escola seja escola, e não uma fábrica, um shopping, uma praça, um mercado, uma família ou um empresa" (LARROSA, 2018, p. 233). A forma-escola traz na sua definição a separação entre um tempo dedicado às ocupações do mundo externo e um tempo que lhe é próprio, um tempo não utilitário e não voltado a objetivos produtivos. Na escola, assim, não se aprende para alguma finalidade, nela não temos o imperativo dos modelos sociais instituídos para fins determinados, como os de empreendimento econômico.

Em sua etimologia, a palavra escola carrega as sugestões semânticas dessa separação temporal. Larrosa atenta para o termo *scholé* suscitado por Rancière ao evocar o sentido clássico da palavra escola, traduzida frequentemente como "tempo livre". Aqui nos apropriamos da interessante definição desse termo recolhida numa epígrafe ao capítulo 2 da obra *Em defesa da escola*, de Jan Masschelein e Maarten Simons. A palavra escola vem do grego clássico σχολή (*skholé*), tendo como sentidos possíveis: "tempo livre, descanso, adiamento, estudo, discussão, classe, escola, lugar de ensino" (MASSCHELEIN, SIMONS, 2019, p. 25). Masschelein e Simons entendem que a escola seria "a materialização e espacialização concreta" desse tempo que "separa ou retira os alunos para fora da (desigual) ordem social e econômica" (ibidem, p. 29).

O termo *scholé* passa ao latim como *otium*, também com o sentido de tempo não destinado a obrigações. Notamos que da negatização de *otium* resultará - formado com a partícula latina *neg* - o termo *negotium*, significando o tempo ocupado pela obrigação do trabalho, ou "negócio". Essa observação etimológica assiste, ao termo grego e latino, esse mesmo sentido trazido por Rancière ao aproximar a noção de escola de um certo tempo-espaço próprio, afastado dos negócios de cada um.

Na Antiguidade grega, a separação dos tempos significava também "uma separação de pessoas", entre os que têm e os que não têm tempo livre das obrigações do trabalho. Partilham das decisões na *polis* apenas os bem-nascidos, esses que dispõem de tempo para se ocuparem dos bens que são de todos, da coisa pública. Na praça ou ágora, os cidadãos faziam política trazendo posicionamentos e discutindo ideias para as decisões



sobre a condução da cidade. Um espaço e tempo comuns, onde os cidadãos se reuniam entre iguais. A tomada da palavra era feita por todos e por qualquer um, sem distinção por suas funções sociais ou ocupações de trabalho. Na ágora, "não há palavras de mais valor e de menos valor" (LARROSA, 2018, p. 234).

Como exercício da democracia, a política em praça pública se sustentava sobre uma distribuição igualitária da palavra, disponível a todos que pudessem discutir as questões coletivas, e portanto sem a defesa de interesses individuais ou particulares. Larrosa entende que o nascimento da democracia deriva da forma-escola, que a escola e a democracia compartilham dessa mesma concepção de igualdade por princípio:

A partir desse ponto de vista, a escola, essa invenção grega que, como estou tentando argumentar seguindo Rancière, é filha da igualdade e do tempo livre, consiste precisamente na abertura de um lugar que apaga (por um tempo) a distribuição desigual das posições sociais. Na escola há tempo para ler, para escrever e para falar, há tempo para estudar. A escola é um lugar e um tempo em que os seres humanos podem sair das ocupações que lhes foram dadas (pela sua condição, pela sua posição, por seu nascimento) e podem imaginar a possibilidade de ser qualquer coisa. (ibidem, p. 234)

A igualdade por princípio na forma-escola permite aos escolares, tanto quanto aos cidadãos, se desvincularem das atribuições desiguais que os distingue e os hierarquiza socialmente. Ela oferece um tempo de falar, de ler, de estudar, e não para que com isso se adquira competências de execução e de comando; a escola "não é [...] o lugar da transmissão de saberes que preparam as crianças às suas atividades de adultos" (RANCIÈRE, 2018a, p. 672), não se aprende, nela, para empreender seus negócios. O estudo tem uma finalidade em si mesmo. Na escola - se é que se "estuda para algo" - se estuda por estudar.

Como na *pólis* grega, tanto a democracia quanto a escola compreendiam a liberação do tempo definido pela produção. Esse não é, todavia, o tempo do descanso, ressalva importante a se fazer. A liberação do tempo de trabalho com fins econômicos não supõe necessariamente a disponibilização de um tempo de estudo. Nesse sentido, se a escola consiste num tempo de ócio e de lazer, ela não se identifica com o repouso. Não se trata do período, também cooptado pela lógica capitalista - tanto mais interessante

quanto menos houver tempo disponível, quanto menor o tempo de sono - de trégua da jornada produtiva. A reposição de energias não está atrelada ao ócio que se pratica na escola. O escolar, se está liberado de um tempo economicamente produtivo, dedica-se àquelas práticas que Larrosa, ao comentar Rancière, chamaria de práticas escolares.

Masschelein e Simons entendem também que a escola é o espaço de averiguação da igualdade. Ela não busca a igualdade, mas se forma pela igualdade por princípio, no que acompanham Rancière. A igualdade segundo a forma-escola parte de que todos os escolares, incluindo mestres e alunos, são igualmente capazes. Na distribuição de habilidades, assim, não haveria superiores e inferiores:

Em outras palavras, os espaços escolares surgem como o espaço *par excellence*, em que a igualdade para todos é averiguada. Essa igualdade, então, se torna o ponto de partida, uma suposição de que o tempo é de novo e de novo verificado. A igualdade de cada aluno não é uma posição científica ou um fato provado, mas um ponto de partida prático que considera que “todo mundo é capaz” e, portanto, que não há motivos ou razões para privar alguém da experiência de habilidade, isto é, a experiência de “ser capaz de” (RANCIÈRE, 1991). Essa experiência não apenas significa que alguém pode se separar de sua posição normal (crianças se tornam estudantes/alunos de escola), mas também que alguma coisa pode se separar de seu uso normal (material se torna matéria, ou seja, matéria de estudo ou material de prática). (MASSCHELEIN, SIMONS, 2019, p. 69, 70)

Os que vivenciam a escola não o fazem com o fim de se tornarem todos socialmente iguais, por meio de conteúdos que igualizariam *a posteriori* as oportunidades de redistribuição social. Ao participarem das atividades escolares, a igualdade é uma verificação em ato, e entre essas práticas que fazem a escola estão o estudo e os demais exercícios separados das exigências externas do mundo social.

O tempo-espaço da escola, desde sua forma igualitária, consiste numa democratização, propõe José Sérgio de Carvalho. Isso significa que não se trata de formar alguém para se tornar capaz, nem que a partir dessa capacidade seja empreendida a distribuição desigual dos *locus* sociais a que cada qual se destinará no mundo. Na escola, todos são iguais na sua plural singularidade:

Esse tempo-espço igualitário e peculiar à experiência escolar é o da democratização daquilo que um dia foi o privilégio distintivo da aristocracia agrário-militar grega e que se converteu em um direito comum a todo e qualquer cidadão a partir da emergência da democracia ateniense: o tempo da *scholé*. Trata-se, pois, de um tempo de formação, ou seja, de um tempo voltado para um aprendizado cuja virtude não é necessariamente capacitar alguém a fazer algo – ter uma profissão, por exemplo – nem determinar seu lugar na partilha desigual das ocupações e privilégios sociais. A forma escola, historicamente vinculada ao ideal da *scholé*, é o tempo-espço voltado a propiciar a todos e a cada um a oportunidade de se constituir como um sujeito singular em meio a seus iguais. Porque o tempo da emancipação não é uma promessa para o futuro; é, antes, a possibilidade de se viver o presente em diálogo com os vários mundos e tempos da experiência humana. É o tempo de viver enquanto iguais no mundo da desigualdade. (CARVALHO, 2020, p. 12)

Tal princípio de igualdade é o mesmo que teria possibilitado compreender os trabalhadores não como estes que são desprovidos de saber as regras de sua dominação, ao que se opõe Rancière; mas entendê-los como artistas intelectuais tão capazes como quaisquer outros e igualmente pensadores de sua própria condição. Consideramos sua igual capacidade de participar da descoberta intelectual, seja ela qual for, tendo em vista que na escola não haveria separação entre os homens por suas diferentes disponibilidades de tempo, por suas funções desempenhadas socialmente, por suas ocupações, enfim. Mas, ainda, a capacidade intelectual é uma prerrogativa humana de igual potência entre todos, podemos afirmar com Rancière.

Seria esta posição que, desde os anos 70, o filósofo viria a marcar em sua obra reiteradamente, por diferentes entradas e modos de abordagem. Rancière aponta para um princípio de igualdade que é próprio, como vimos, da forma-escola, e tivemos a oportunidade desse estudo a partir de "Escola, produção, igualdade". Assim também o proletário seria compreendido como artista e filósofo, uma vez que emprega sua capacidade intelectual, como destacaremos a partir da cena do taqueiro Gauny em *A noite dos proletários* (próximo tópico).

Nas palavras de Rancière, sua pesquisa se empenhou em analisar quais são as condições dessa capacidade intelectual comum, "trazendo à luz as formas sepultadas da emancipação dos trabalhadores e os textos esquecidos nos quais Joseph Jacotot

proclamava a emancipação intelectual” (RANCIÈRE, 2011a, p. 12, 13) Ao trazer a referência ao professor Jacotot, Rancière sugere que a igualdade das inteligências opera além da escola ou de uma cena dissidente no cotidiano proletário. Ela consiste no princípio de toda e qualquer aventura intelectual, abrangendo, assim, também o campo da educação.

#### **1.4. Trabalhadores, filósofos, poetas**

Chegamos, dessa primeira ponderação, a assumir que a tomada da palavra reverbera os acontecimentos de maio de 68 como movimento que se fez declaradamente crítico à divisão entre os intelectuais por excelência, dedicados a um trabalho de importância superior, e os trabalhadores executivos, inferiorizados por funções subalternizadas. Ademais, vimos que a recusa às hierarquias de trabalho está presente na disposição metodológica de Rancière, como mostram seus comentários acerca de *A Noite dos proletários*, ao ler os acontecimentos ressonantes entre si de um modo imanente, ou tendo por partida uma leitura imanente dos textos de trabalhadores.

Em *O método da igualdade*, temos que a leitura imanente "busca o tipo de relação entre um sentido e outro, o que constitui a textura de um texto" (RANCIÈRE, 2014a, p. 54). Essas captações de ressonâncias permitem ao pesquisador tecer formulações que mostram uma intriga na divisão sensível, não exatamente juntando dados para processá-los depois, "senão [para] alcançar um certo nível de intensidade" evocado pelos materiais de pesquisa (ibidem, p. 57). Tais ressonâncias, tenhamos em vista, são "significantes que circulam, que cristalizam experiências históricas, situações, movimentos, projetos, toda essa classe de coisas" (ibidem, p. 55). No método da igualdade, o pesquisador não se fixa a uma transcendência organizadora prévia. De modo algum ele intenta checar uma teoria, tomada de antemão, para vê-la concretizada na análise que faz da realidade; mas sim tensiona as palavras que "esperam ser transportadas a outro lugar e ser formuladas de outra maneira" (ibidem, p. 56).

Com isso, Rancière desloca o sentido que se atribui à figura do pesquisador. Ele não busca esclarecer, com base na teoria marxista, ou em qualquer outra, aquilo que o trabalhador se veria impedido de dizer por sua própria inteligência. Para aquele que se proponha a relacionar e a pensar - seja implicado em qualquer posição social específica,

como a acadêmica ou a operária - "o pensamento não se separa daquilo que está trabalhando" (RANCIÈRE, 2014a, p. 75)

Como exemplo, temos a emblemática cena de *Noite dos proletários*, em que o taqueiro Louis Gabriel Gauny, ao interromper temporariamente seu trabalho, contempla uma vila burguesa pela janela. Por um momento, seu olhar se lança para fora do cômodo em que aplicava os tacos, e esse gesto o faz parar a mão por um instante:

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 pára os braços e plana mentalmente na espaçosa perspectiva para apreciar, melhor do que os proprietários, as casas vizinhas (idem, 1988, p. 86).

Exercendo sua função de taqueiro, Gauny é um trabalhador francês na primeira metade do século XIX, cujos textos são pesquisados e lidos por Rancière mais de um século depois. Como prestador de serviços, porém não menos sujeito às circunstâncias de exploração como os demais obreiros que cumprem jornadas de trabalho, ele está submetido às implicações de sua posição social. Trabalhar em casas burguesas é uma tarefa artesanal que o patrão terceiriza. Pois o tempo dos negócios é outro tempo, algo que se identifica ao senso de não ter tempo para certas tarefas, separando-se delas ao contratar quem as faça. Assim, remunera o taqueiro, num gesto que se libera da atribuição braçal e a relega a outrem, este cujo tempo é comprado e destinado, tão somente, a exercer a função de aplicar os tacos. Bem distinta da vida do patrão, a do taqueiro de modo algum se presta às liberdades da contemplação. As atribuições na marcenaria limitam-se a fazer o que os patrões não podem realizar em suas casas.

O gesto que Gauny apresenta no trecho acima, porém, tensiona uma suspensão dessa ordem de coisas, como uma brecha no cotidiano esperado. Por um momento, ele contempla, pela janela do cômodo, o jardim e as demais casas da vila. "Pára os braços", recusa momentânea de identificar-se ao serviço braçal, "e plana mentalmente na espaçosa perspectiva para apreciar, melhor do que os proprietários, as casas vizinhas". O sobrevôo de olhar, espécie de contemplação subversiva, contrasta com a rotina desse que não é pago para pensar, mas para fazer. Gauny contempla, livra-se da imposição obreira e frui de um tempo tal qual o do patrão, "acreditando estar em casa". Essa experiência borra a posição de um e de outro no lastro normal que suas funções na sociedade impõem. Gauny não pode pensar ou deixar-se planar mentalmente, pois nisso estaria liberando para si um

tempo que já está obrigado, vendido. À revelia de sua obrigação de trabalho, todavia, ele olha pela janela.

Seria uma ação de teor ideológico, uma decisão tola a de acreditar viver um tempo livre como se estivesse em casa? Essa pode ser a questão que interessaria se tentássemos encontrar, nas palavras de Gauny, uma verdadeira consciência de classe, talvez buscando achar, em seu ato, notas para uma explicação, tendo o operário como objeto de estudo. O que o método da igualdade pode trazer a sentir e a pensar, por sua vez, é que a experiência de Gauny possa aparecer como a de um trabalhador que se demove da posição que o faria, supostamente, um não pensante.

Distante do ideal burguês ao contemplar o horizonte pitoresco pela janela, Gauny respira ali um outro possível, embora se saiba asfíxiado em seu trabalho. Como no excerto de uma de suas cartas, citado por Rancière, diz Gauny que "O pior de todos os meus males como operário é o embrutecimento do trabalho que me asfíxia" (RANCIÈRE, 2014a, p. 62) - um saber deste que, também, exercita seu intelecto e se percebe sensivelmente, entre expressões de teor quase literário.

Nos escritos de operários, assim, Rancière teria encontrado uma multiplicidade de cenas, trechos cuja singularidade permitiriam explorar redes de significação em conflito. As cenas "destroem, ao mesmo tempo, as hierarquias entre os níveis de realidade e de discurso e os métodos habituais para julgar o caráter significativo dos fenômenos" (ibidem, p. 99). A contemplação do taqueiro pela janela, interrompendo o trabalho para olhar o horizonte, é uma dessas situações suspensivas. Ela põe em jogo uma escala hierárquica específica, que é a da distribuição do tempo em função de posições sociais. Como escreve Rancière ao comentar a noção de cena a partir de *A Noite dos proletários*, "obtenho uma cena sobre a distribuição dos humanos em função da posse ou ausência de tempo" (ibidem, p. 99).

Gauny é também um intelectual que se faz consistente em sua capacidade poética, remetendo seus escritos a passagens de Dante Alighieri e traduzindo suas leituras em trechos intensos e metafóricos. Mobilizando-os, por exemplo, no comentário filosófico que faz no trecho abaixo. Nessa passagem ele fala ao colega Bergier, em maio de 1832, combinando um momento para se encontrarem pessoalmente em uma praça. Porém a falta de tempo e a extenuação das forças físicas era perceptível para Gauny. Lamentando a quantidade de tempo investida no trabalho como taqueiro, ele se apropria e reformula uma imagem poética em que compara sua condição de vida a um lugar infernal, e fala do encontro entre os trabalhadores como o se o fosse de dois fantasmas:

o tempo não me pertence; assim, amanhã não poderei ir à sua casa, mas se você estivesse na place de la Bourse entre duas e duas e meia, nós nos veríamos como as sombras miseráveis dos limites do inferno” (RANCIÈRE, 1988, p. 33)

Nesse mérito, podemos dizer que o taqueiro apropria-se de sua própria palavra, fiando-se de uma escrita de caráter poético ou literário. Ele expressa sua igualdade intelectual à dos poetas que leu e a devolve a quem a queira ler, ao remeter-se ao inferno de Dante. Faz circular em seu texto a operação de uma inteligência, que aventura-se a escrever em continuidade às linhas do poeta. Eis uma suspensão das divisões, um gesto que desbasta as bordas entre o mundo dos literatos e o dos executores e trabalhadores braçais.

A cena, tal como a concebe Rancière, é uma entidade teórica fundamentalmente anti-hierárquica (idem, 2014a, p. 98). Vimos que como culminância de sua pesquisa sobre os escritos de trabalhadores franceses da primeira metade do século XIX, Rancière lida com cenas que colocam em questão a ordem temporal pesando sobre as funções de trabalho, e com isso também rompendo com a identificação do proletariado às tarefas que o apartariam do exercício intelectual, espécie de deslocamento, ademais, de espaços e posições. Gauny, como qualquer outro humano, pensa por si próprio. Ele emprega sua língua como os poetas ou filósofos, apropria-se de uma fala para a qual não estaria designado, faz dela seu espaço de ação, *toma a palavra* pelos escritos que fia.

Essas cenas que mobilizamos mostram que a ideia de igualdade não consiste em algo que se queira encontrar nas relações humanas, mas em um processo que nelas se verifica, como afirma Rancière em sua recente entrevista. Através das cenas o pesquisador estabelece "a tessitura de um mundo igualitário" (WAKS et al., 2021, p. 8), ele se é deixado levar, em seu percurso com o material pesquisado, a traduzir as tensões suscitadas através das palavras, tomadas como material intelectualmente instigante. No caso de *A noite dos proletários*, essa igualdade é verificada pelo rompimento de uma ordem temporal e de espaços. Ela coloca em evidência a intelectualidade partilhada por todos, na medida em que o operário faz seu tempo de pensar e de agir por suas palavras, algo que perturba o consenso segundo o qual não há tempo para pensar, não há tempo para intelectualidades, o trabalho é urgente e exclui qualquer outro tempo para si que não o descanso; assim o trabalhador de baixo nível nunca se igualaria ao intelectual, pois não tem tempo para isso de que se ocupam os letrados e os filósofos; ele não fala coisa com

coisa, pois é bruto, um animal para trabalhar, apenas. Rancière diria que Gauny é um desses que põe em cena um litígio, um mal-entendido sobre a posição dominante de que o "o tempo define a restrição que pesa sobre a própria identidade do trabalhador" (WAKS et al., 2021, p. 8).

Pessoa cuja vida e obra são marcados por algumas dessas cenas, Carolina Maria de Jesus é uma escritora brasileira que surge a contrassenso do mito de incapacidade intelectual do povo. Mulher negra, neta de escravo, nascida em 1917 na pequena cidade de Sacramento, área rural de Minas Gerais, Carolina aprendeu a ler e a escrever nos dois anos primários que cursou na escola, não podendo continuar os estudos. De origem extremamente pobre, desde criança Carolina teve que trabalhar para subsistência.

Em 1937, com a morte de sua mãe, Carolina se muda para São Paulo a procura de melhores condições. Na cidade, trabalha como empregada doméstica, até o nascimento de seu primeiro filho. Passando por sérias dificuldades para conseguir um novo trabalho sendo mãe solteira, Carolina iria se instalar na favela do Canindé, na zona norte da cidade, onde construiu seu próprio barracão com materiais que conseguia como catadora, trabalho que passará a realizar a partir de então. Nas folhas sem uso dos cadernos e livros que encontrava para reciclagem, Carolina viria a escrever pequenos relatos contando a realidade da miséria, da luta por recursos mínimos, do cotidiano de quem precisava vencer a fome diariamente. Em agosto de 1960, publica seu primeiro livro, intitulado *Quarto de Despejo*, após este ser descoberto pelo jornalista Audálio Dantas, em abril de 1958. O livro foi lançado com grande estardalhaço, nos diz Marisa Lajolo:

enquanto investimento, o *Diário de uma favelada* (subtítulo do livro *Quarto de Despejo*) era sob medida: prometia e facultava o exercício consentido do voyeurismo impune sobre cenas da pobreza explícita, cenas estas sempre raras na literatura brasileira. Afinal, favelas não costumam, nem costumavam protagonizar romances. (LAJOLO, 1996, p. 39)

A obra de Carolina estendeu-se bastante além dos diários. Suas publicações e páginas ainda não editadas assomam uma coletânea de provérbios (*Os provérbios de Carolina de Jesus*, 1963), dois romances (*Pedaços da fome*, 1963; e *O escravo*, inédito), uma peça de teatro (*Obrigado Senhor vigário*, inédita), três textos memorialísticos (*Diário de Bitita*, 1986; *Sócrates Africano*, 1994; e *Minha vida*, 1994), uma antologia de poemas (*Antologia Pessoal*, 1996), além de seu livro de estreia, já citado, e a continuação



deste, *Casa de Alvenaria: diário de um ex-favelada*, lançado em 1961 (SILVA, 2007, p. 11-27). A recepção de Carolina Maria de Jesus no campo editorial seria impactante, de princípio. Seu *Quarto de despejo* será traduzido para pelo menos treze línguas. Porém, a sede por ler “a palavra do povo”, de que o mercado editorial e o ideário de modernização no Brasil mostravam-se escassos, dividirão campo com os problemas da premente necessidade por sobreviver em meio às dificuldades. Como nota José Carlos Sebe Meyhi, uma dessas contradições flagrantes na vida de Carolina é o fato de, no dia do lançamento de *Quarto de Despejo*, ela ter ido catar papel, pois precisava do dinheiro para alimentar os três filhos (MEYHI, 1998, p. 88).

A vida na favela seria narrada por Carolina de um modo simples e desprezado das imposições gramaticais, direto e ferino. “Eu classifico São Paulo assim: O palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde se jogam os lixos” (JESUS, 2020, p. 36). O trecho é um dos que mostram a diferença social percebida e criticada por Carolina. O sentimento é de desolação ao encontrar-se na favela, como quem chega ao quintal onde estão esquecidos os restos sem uso. Nesse trecho, fala de uma passagem sua pela região central de São Paulo, procurando o filho que não estava no barraco quando Carolina retornara. Depois de um dia de procura e encontrando o menino no juizado de menores, ela retornava à favela, entre ponderações. A escritora expõe e faz frente à naturalização das disparidades urbanas, uma vez que as denuncia em seu texto.

As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com barro podre. Quando estou na cidade, tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo (ibidem, p. 40, 41).

Além de trechos de grande potência poética, Carolina estaria cerzindo uma cáustica leitura da sociedade que a cercava, na qual era parte excluída, vista como “rebotalho” (ibidem, p. 41), posta de lado pela força do racismo fervilhando nos olhares da vizinhança de alvenaria. O povo da favela, que na luta pelo suprimento alimentar primário, na falta de saneamento básico, sem oportunidades de inserção e de reconhecimento social driblava a fome, é motivo de asco para os vizinhos do bairro. Mas Carolina, como catadora de papel, mãe de família e escritora em momentos de intercurso,

conhece visceralmente o que outros enxergariam com distância. Suas palavras expõem a favela vivida por dentro, como mencionaria Audálio Dantas. A investigação pessoal da escritora através das palavras é um modo de desabafo e de grito pessoal, uma vivência que escancara, em passagens proverbiais, os limites e as separações socialmente impostos. Carolina fala no revês do racismo e da segregação dos pobres, tendo produzido passagens como:

[...] Os vizinhos de alvenaria olha os favelados com repugnância. Percebo seus olhares de odio porque eles não quer a favela aqui. Que a favela deturpou o bairro. Que tem nojo da pobreza. Esquecem eles que na morte todos ficam pobres. (JESUS, 2020, p. 57)

Ou ainda, em trecho de seu diário alguns meses antes:

Deixei o leito às 5 horas. Os pardais já estão iniciando a sua sinfonia matinal. As aves deve ser mais feliz que nós. Talvez entre elas reina a amizade e igualdade. [...] O mundo das aves deve ser melhor do que dos favelados, que deitam e não dormem porque deitam-se sem comer. (ibidem, p. 38-39)

Segundo o jornalista e biógrafo Tom Farias, Carolina “é mulher do povo que escreve, literariamente, fabularmente, poeticamente, as angústias do povo (FARIAS, 2019). Temas como a fome e a opressão compoem alguns dos veios de sentido que atravessam *Quarto de despejo*. Em 13 de maio de 1958, dia da abolição, Carolina escreve: “eu lutava contra a escravatura atual – a fome!” (JESUS, 2020, p. 36). Como destacam Conceição Evaristo e Vera Eunice de Jesus, Carolina Maria de Jesus viveu no período pós-abolição, tendo experimentado, “desde a infância, todas as dificuldades que marcaram a vida dos descendentes dos ex-escravizados” (EVARISTO, JESUS, 2021, p. 13).

Em prefácio a *Casa de Alvenaria*, as pesquisadoras sugerem que os “métodos singulares” de apropriação da língua por Carolina – necessários também para que ela incursionasse pela prática de escrever, e tendo ocorrido mais pelo autodidatismo do que pela frequência à escola – sejam um aspecto da vida da escritora a ser pensado seriamente

e investigado, não romanceado nem desprezado (EVARISTO, JESUS, 2021, p. 13). Sua obra consegue impor-se literariamente, ela vibra a capacidade intelectual de alguém que não evita lançar-se à empreitada da escrita. Carolina escolhe publicar seus textos, quer fazer-se ouvir. Ela *toma a palavra* dando a ver a vida do povo mais humilde. E como alguém em situação de precariedade extrema poderia achar a brecha em que pudesse se dar às letras, a ler e escrever, a fazer-se escritora?

Carolina brocava esses tempos em sua rotina. Escrevia ao fim dos revezes de um dia de trabalho, quando caíam as últimas horas da noite, ou pela manhã, logo ao acordar, ou ainda entre um e outro afazer doméstico. “Cheguei em casa, fiz o almoço. Enquanto as panelas fervia eu escrevi um pouco” (JESUS, 2020, p. 25). Seus cadernos negros, como eram conhecidos por serem folhas de reuso e muitas vezes mofadas, suscitaram toda uma geração de escritoras e escritores. Uma dessas iniciativas é a publicação, em 1978, de *Cadernos Negros*, uma antologia literária de afro-brasileiros que se mantém até hoje, e cujo nome foi inspirado na obra de Carolina Maria de Jesus. Como relata Hugo Ferreira, responsável por criar o nome

Em 1977 tinha morrido a Carolina (Maria de Jesus), e ela escrevia em cadernos; a gente também escrevia nossas poesias em cadernos, somos da geração anterior ao computador e muita gente não tinha máquina. Uma coisa muito simples se tornou uma coisa muito forte, os cadernos eram algo nosso. (COSTA, 2008, p. 25)

O paralelo com Gauny está em como o tempo de suspensão do trabalho, um tempo dedicado à investigação intelectual, seria possível. As palavras de ambos, guardadas as proporções históricas que os distanciam, fazem ressoar as letras dos que estão apartados do mundo letrado. São pessoas que, a despeito do generalizado descrédito sobre sua capacidade de escrever, *tomam a palavra* como afirmação de um lugar ao qual foram deslocados, e de uma igualdade que é vista como imprópria, se o pensarmos pelo modo de organização social em que se encontram. É pelo testemunho de uma inteligência em agudo movimento, como o lemos em *Quarto de Despejo*, que a escritora Carolina Maria de Jesus, então favelada, verifica sua igual capacidade humana ao pensar por si mesma, dizendo-se um lugar no mundo, ampliando os mundos visíveis. Portanto, a ligação com Gauny viria também pelo viés de uma ruptura de escala intelectual, uma mulher na contramão do que o cânone literário havia até então consagrado como a oficial literatura

brasileira. Ela tecia a palavra dissonante que remodela concepções de estilo, rigor acadêmico-gramatical, ademais a própria seleção de cenas e personagens que devam habitar o texto literário, segundo tais pressupostos.

Em suma, Carolina reverbera, por meio de seus textos, a potência criativa e intelectual de uma escritora. Sua inteligência, à revelia dos desditos que a exclusão decretava, forja imagens como a daquela comunidade de pássaros vivendo em amizade; ou ainda, como Gauny, ao encontrar lugar de resistência, sensibilidade e pensamento na vazão que a escrita lhe fornecia. Ela teria parado para olhar pela janela um horizonte com outras possibilidades de existência. Ainda que não dirimisse as mazelas do cotidiano, Carolina também punha em palavras sua alegria e persistência de vida:

Eu sou muito alegre. Todas as manhãs eu canto. Sou como as aves, que cantam apenas ao amanhecer. De manhã eu estou sempre alegre. A primeira coisa que faço é abrir a janela e contemplar o espaço. (JESUS, 2020, p. 31)

Ao fazer, das palavras, refúgio e expressão, Carolina contrapõe-se à minoração intelectual que se faz pesar sobre os esquecidos da história, vivencia a potência de um pássaro que se expande no espaço e se faz ouvido. Traduz em suas letras a aventura de uma mulher negra da periferia resistindo corajosamente e fazendo ressoar, por iniciativa de sua palavra, o sonho de outros mundos possíveis.

## 2. A PALAVRA ENTRE OS IGUAIS

### 2.1. Uma lição de ignorância

O encontro de Rancière com os escritos de Joseph Jacotot tem imenso impacto na construção de sua obra. As influências de *O Mestre Ignorante*, publicado em 1987, apresentam-se nos diversos textos do pensador constituindo uma espécie de coerência interna ressonante. Uma iteração de sentido que terá também alcance retroativo, como algo que já pudesse ser lido mesmo nos textos precedentes, entre os quais estão os que visitamos até aqui brevemente. A tese de Jacotot consiste em partir da igualdade como princípio verificado em ato, não buscá-la como uma finalidade ou objetivo que seria adiante alcançado. No âmbito da educação, podemos enunciar essa ideia pelo axioma da igual capacidade intelectual dos indivíduos. A aparentemente simples distinção entre uma educação baseada na promessa de uma igualdade a ser conquistada e, com Jacotot, uma educação fundamentada sobre a igualdade das inteligências como pressuposto, encontra consequências homólogas no mundo do trabalho ou na discussão sobre a escola, como vínhamos tecendo desde as influências de maio de 68 nas propostas anti-hierárquicas em Rancière.

No argumento que sustenta a necessidade de intervenção intelectual sobre os trabalhadores, para que estes alcancem sua emancipação, existe uma expectativa futura ainda não realizada. A fim de que as massas conheçam as razões de sua dominação, aquela tese afirmava necessário, a elas, trilharem um trajeto esclarecedor, que standardizava o saber verdadeiro nas mãos dos mais sábios. Os primeiros libertos da ideologia são detentores de uma consciência diferenciada, eles enxergam a exploração, fizeram ciência dela, e buscam enxergá-la no sujeito proletário verdadeiro, este que efetuará a revolução, mas que parece ignorar sua condição, se estiver relegado à não interveniência dos intelectuais superiores. Estão esses melhores, assim, incumbidos do altivo papel de levar luz às "ideias" inscientes, guiam a inteligência dos ignorantes para que deixem de ignorar. Todavia, essa gerência para a transformação traz consigo um paradoxo entre o que se diz buscar (a igualdade por princípio) e o que faz nessa busca (a reposição da desigualdade), diferença que gostaríamos de marcar.

Se todo aquele que estiver, pobre de recursos, chafurdado no lodo ideológico, puder ser liberto das injúrias de estar cego às devidas razões de dominação, então for trazido à luz pelos que enxergam desde a ciência, talvez então seja possível emancipar-se de grilhões subalternizados e fazer frente à dominação, revolucionando os quadros do poder. Os intelectuais saberiam primeiro disso, diz a lógica da explicação. Pois o intelectual detém um saber superior de quais sejam as regras de dominação social, compreende os caminhos para que a emancipação se processe. Ele propõe então às massas a elucidação rigorosa por meio da qual podem derivar o conhecido e esperado ponto futuro de igualdade. Nisso, parte-se de uma desigualdade por princípio: a de que haja os intelectualmente incapazes de fazer a emancipação por si mesmos.

Outro modo de enunciar o problema seria pensarmos no momento político em que vem a público *O mestre ignorante*. Nos idos de 1980, a França se encontrava em um governo de esquerda que incluía, entre outros pontos de reforma para o país, a revisão de políticas educacionais. Duas tendências defendiam, por percursos distintos, que a finalidade histórica da escola precisaria ser restituída, qual seja, a igualdade.

Para alcançá-la, uma dessas vertentes, a dos "sociologistas", inspirada pelas ideias de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, entenderia que a desigual inscrição dos menos favorecidos nas regras do jogo cultural tendia a reproduzir uma violência simbólica por parte dos "herdeiros" privilegiados, isto é, a não participação ou "auto eliminação dos filhos das classes populares" (RANCIÈRE, 2013, p. 12). Essa discrepância deveria ser reparada por uma política de ajustes e compensações, privilegiando como finalidade da escola promover "as formas de adaptação do saber às populações desfavorecidas" (idem, 2003, p. 196).

Por sua vez, os republicanos franceses se opunham pontuando que quaisquer métodos de adaptação feriam "a difusão indiferenciada do saber" (ibidem, p. 196). Afirmavam que os bens intelectuais distribuídos na escola não deviam fazer distinção de origem social, e que essa "universalidade do saber" neutro pudesse ser empregada como instrumento de igualitarização, como forma de "promoção da igualdade pela distribuição universal do saber" (idem, 2013, p. 14).

Cada qual por sua via enxergavam num ponto adiante a consecução da igualdade em andamento, para tanto afirmando uma desigualdade de partida (ibidem, p. 14). Ambos os grupos, segundo Rancière, partiam de um mesmo princípio que tomava a desigualdade como estágio inicial numa progressão até a posterior equidade entre as partes. Elas são

concordes numa promessa de igualdade como finalidade da escola. Nas palavras de Rancière:

Sociólogos e republicanos disputavam para saber quais eram os melhores meios para a escola tornar iguais aqueles que a ordem social tinha feito desiguais. Isso era, ensinava Jacotot, tomar as coisas pelo avesso. A igualdade não é uma meta que os governos e as sociedades deveriam alcançar. Estabelecer a igualdade como uma meta a alcançar a partir da desigualdade é instituir uma distância que a operação mesma da sua “redução” reproduz indefinidamente. Quem parte da desigualdade está certo de reencontrá-la na chegada. É preciso partir da igualdade, partir desse mínimo de igualdade sem a qual nenhum saber se transmite, nenhum comando se executa, e trabalhar para ampliá-la indefinidamente. O conhecimento das razões da dominação não tem o poder de subverter a dominação; é sempre preciso já ter começado a subvertê-la; é preciso ter começado pela decisão de ignorá-la, de não lhe fazer justiça. A igualdade é uma pressuposição, um axioma de partida, ou não é nada. (RANCIÈRE, 2017a, p. 33, 34)

Esse são alguns dos exemplos a partir dos quais podemos ler em Rancière o questionamento de uma sociedade pedagogizada, cuja permanência se revelaria ainda hoje nas relações educacionais. Em *O mestre ignorante*, Rancière pontua a existência de uma educação assimétrica, defendida entre aqueles que partilham do consenso de que o exercício intelectual seja “instrumento de igualdade”, e que esta igualdade seria alcançada como resultado de um processo de explicação para emancipar os ignorantes. Esse mito explicador, todavia, efetuaria a reposição ou conservação de uma ordem muito específica, a do reconhecimento “das desigualdades transmitidas pelo saber” (idem, 2003, p. 185-187). As ideias mobilizadas em *O mestre ignorante*, nesse sentido, viriam a questionar o modelo que institui o saber como instrumento para a igualdade. No horizonte do pensamento de Jacotot, por sua vez, reconhece-se “a igualdade como ponto de partida, como um princípio a ser atualizado”, e não como “um objetivo a ser atingido por meio da transmissão de um saber” (ibidem, p. 186, 187).

Ao ser questionado quanto à atualidade de *O mestre ignorante*, Rancière retoma a contenda da qual a obra parte, reinscrevendo-a por um fato bastante corriqueiro. Ele

alerta para o perigo de uma sociedade que enxergue com naturalidade o “desnível” entre os “melhores da turma” e os “atrasados”, termos escutados e reproduzidos por uma grande parcela de educadores. Algo que estaria regulado por um certo mito, algo que separa e hierarquiza as posições de acordo com as escalas de capacidade intelectual.

Para desenvolver sua ideia de igualdade intelectual, Rancière recupera as palavras de uma figura talvez pouco conhecida hoje ou mesmo no cenário educacional europeu do século XVIII - todavia tendo causado celeuma em torno de suas hipóteses e afirmações - a do professor francês e filósofo da educação Joseph Jacotot. Sua trajetória e, mormente, a importância das lições legadas desse pensador para a educação, serão reescritas ao modo de uma aventura biográfica. Segundo Rancière, Jacotot seria “uma dessas dissonâncias que, em certos momentos, talvez seja preciso escutar ainda, para que o ato de ensinar jamais perca inteiramente a consciência dos paradoxos que lhe fornecem sentido” (RANCIÈRE, 2013, p. 9). O pensamento de Jacotot ocuparia uma posição marginal nos idos do século XIX e ainda hoje, uma vez que questionava alguns fundamentos caros aos programas de ensino franceses tradicionais, baseados sobre um certo “mito pedagógico”, conforme sua expressão.

O mito da pedagogia contra o qual Jacotot polemiza está em supor que as inteligências individuais possam ser estratificadas e hierarquizadas por uma desigualdade fundante. Como o faz Platão em sua alegoria da caverna, os que não puderam distinguir o saber aguardam para que os sábios, intelectualmente superiores, libertem os que estão aprisionados no fundo das sombras, para que possam conhecer a verdade refulgente que o intelectual teria contemplado primeiro, com seus próprios olhos. O filósofo é esse que afasta as aparências e distingue as essências; que demove da alienação e faz surgir a consciência de classe; que separa o senso comum do saber científico e filosófico. Nas palavras de José Sérgio de Carvalho, trata-se de uma ordem de coisas em que

a emancipação seria o ponto de chegada de um longo - e sempre incerto - percurso educativo que assume como seu ponto de partida a desigualdade entre os dois pólos envolvidos no processo de emancipação [...ela] pressupõe uma transformação gradativa e substancial na qualidade da consciência dos educandos” (CARVALHO, 2020, p. 3)

Essa concepção abre caminho para uma ordem de progressão explicadora, em que os saberes são divididos e transmitidos de acordo com a evolução das capacidades intelectuais do aprendiz, segundo uma gradação que didatiza os conteúdos dos mais



simples aos mais complexos, das partes para o todo. A transmissão dos saberes é seu instrumento inseparável, como retirasse da ignorância os que não podem conhecer senão pelo recurso da inteligência deliberada do mestre.

O mito pedagógico, dizíamos, divide o mundo em dois. Mas, deve-se dizer, mais precisamente, que ele divide a inteligência em duas. Há, segundo ele, uma inteligência inferior e uma inteligência superior. A primeira registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades. É a inteligência da criancinha e do homem do povo. A segunda conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo. É ela que permite ao mestre transmitir seus conhecimentos, adaptando-os às capacidades intelectuais do aluno, e verificar se o aluno entendeu o que acabou de aprender. Tal é o princípio da explicação. Tal será, a partir daí, para Jacotot, o princípio do *embrutecimento* (RANCIÈRE, 2013, p. 24).

A história de Jacotot exemplifica a aventura que o leva a pensar de modo divergente. Sua experiência mostraria que as inteligências, atentas diante de uma coisa comum sobre qual se põem a aprender, são igualmente capazes de fazê-lo sem a intervenção didatizante do mestre explicador. Ao que o pedagogo Joseph Jacotot assumiu o posto de professor em meio período em Louvain, então vivendo nos Países Baixos, viu-se diante de um certo número de alunos que ignoravam completamente o francês. O professor Jacotot, por sua vez, ignorava o holandês, e não havia língua na qual pudessem se falar nessas aulas. Utilizando-se, então, de uma edição bilíngue do livro *Telêmaco*, Jacotot, por meio de um intérprete, propõe uma solução de improviso: convida seus alunos a aprenderem o texto, aplicando-se a compreendê-lo por meio tão somente da edição traduzida que tinham em mãos. Como crianças que compreendiam uma nova língua, diz-nos Rancière, dispostos tão somente por seus recursos e pelo convite ao texto, os alunos puderam, em francês, narrar e comentar o livro. Essa experiência surpreendente traria a Jacotot um incontornável fato: "que alguns estudantes se ensinavam a falar e a escrever em francês, sem o socorro de suas explicações" (ibidem, p. 29).

Ao passo que o senso pedagógico corrente faça crer que aprender qualquer coisa seja o corolário irrefutável da transmissão de saberes empreendida pelo professor que explica o que sabe, algo singular ocorria na lição formulada por Jacotot. "O ignorante

aprenderá sozinho o que o mestre ignora, se o mestre acredita que ele o pode e o obriga a atualizar sua capacidade [intelectual]" (RANCIÈRE, 2013, p. 36). Se o mestre embrutecedor busca provar a ignorância do aluno ao levar a luz da ciência aos ignorantes, supostamente identificada à sua própria palavra e infundida ao outro através da transmissão dos saberes, o mestre emancipador, por sua vez emancipado do mito que apregoa a incapacidade do aluno, atua com sua vontade sobre a vontade do aprendiz. Faz deste um caminhante que se mantém em sua aventura de saber, sustentada por sua própria vontade e força intelectual, que não a do mestre.

O mestre embrutecedor substitui a inteligência do aprendiz pela sua inteligência. No limite, esse aprendiz não fala, sua palavra é colocada no campo da debilidade e do que não deve contar; sua inteligência, desprezada. O sábio explicador encarna a palavra de submissão e de rebaixamento, só pode engrandecer-se rebaixando. Sua ordenação inclui retirar a validade da palavra alheia. Um círculo de impotência que consiste em impedir que outros tomem a palavra sobre a coisa comum, seja ela o que for - um livro, possivelmente, que se estuda. Para o mestre explicador, a palavra do outro é o testemunho de uma desigualdade fundamental. Nesse sentido, está infenso à qualquer escuta. O mestre embrutecedor faz para e pelo outro o caminho de sua verdade, predeterminando, assim, um certo saber "superior" como única via possível.

A lição de ignorância de Jacotot mostra a desconcertante possibilidade renegada às capacidades intelectuais do aluno. O que o mestre explicador sonega, por auto-atribuir-se a verdade do livro que compartilha, é a contundente prerrogativa de que qualquer um possa aprender por si mesmo, sem mestre explicador.

Mas não sem mestre, observa Rancière. O embrutecimento é próprio da subordinação de uma inteligência a outra, isto é, de um saber que o mestre veicula como o grande saber, sem a participação da experiência do aluno que exclusivamente busca repetir a inteligência que supõe superior à sua. O aprendiz se embrutece ao desacreditar em sua potência intelectual, por identificá-la à uma inteligência explicadora, que por sua vez se autoriza no lugar de uma verdade do saber. Porém, se na emancipação, em contrapartida, a inteligência do aprendiz também pode tomar a palavra, estabelecer seu próprio percurso numa aventura, o fará somente por sua vontade, sim, porém insuflada e mantida em caminho a partir da vontade do mestre. O aprendiz emancipado não depende, mas está atrelado a um mestre emancipador. Haveria aí subordinação da vontade do aluno à vontade do mestre, sem que, todavia, a vontade explicadora domine e busque identificar, à sua inteligência, a inteligência do outro.

Se partirmos da ideia, com Jacotot, que o homem seja uma vontade servida por uma inteligência (RANCIÈRE, 2013, p. 79, 80, 83, 84), então "há embrutecimento quando uma inteligência é subordinada a outra inteligência" (ibidem, p. 31). Ensinar e aprender são um ato que envolve duas inteligências e duas vontades, sem que haja a coincidência das primeiras, mas com subordinação no segundo caso. Na aventura vivida pelo professor Jacotot, "o aluno estava ligado a uma vontade, a de Jacotot, e a uma inteligência, a do livro, inteiramente distintas" (ibidem, p. 32). Ambas as inteligências, do mestre e do aluno, debruçam-se por sua vontade sobre o objeto comum ou livro, terceira inteligência a que se ligam, sob o interesse muito peculiar de uma *adivinhação*. É inevitável a solicitação do mestre, que insufla a vontade do aluno para manter-se no caminho e por estar atento, soprando leituras. Ambos participariam de um acordo entre vontades que põe em movimento a curiosidade do aluno para a construção de sentidos, relações, inflexões em uma trajetória intelectual própria, por suas traduções plenas de potência criativa.

Como pondera José Sérgio de Carvalho na leitura que faz de *O mestre ignorante*:  
o mestre emancipa ao levar seus alunos a confiarem na igual capacidade de todos para produzir atos de inteligência por meio dos quais cada um pode compreender e traduzir para si toda e qualquer manifestação da inteligência humana. A maestria do mestre ignorante não reside, pois, em qualquer sorte de suposta superioridade intelectual, mas tão somente em sua vontade política de criar condições de possibilidade para a experiência de igualdade, subvertendo, dessa forma, a partilha dos lugares preestabelecidos pelas convenções arbitrárias que naturalizam as desigualdades. Jacotot opera, assim, um duplo deslocamento: a emancipação deixa de ser uma meta final para se constituir em um ponto de partida e o mestre deixa de ser um guia intelectual para se transformar naquele que age na vontade de seus alunos, para que eles se emancipem trilhando um caminho próprio para a verificação da igualdade de cada um com todos os demais (CARVALHO, 2020, p. 6).

Em sua leitura de Jacotot, Rancière compreende, assim, que o pensamento não consiste na elucidação de verdades incontestes, mas na sustentação de uma *veracidade* própria a todo e qualquer ato de comunicação. A lógica explicadora afirma *eu digo a verdade*, e o aprendiz vai confinado à impotência desse pretense imperativo, respondendo

*eu não posso dizer. Mas a razão que do Telêmaco ou que de qualquer outro livro venha a frutificar num desafio à inteligência do aprendiz, não se diz por nenhuma das razões que o mestre embrutecedor tomasse como fórmulas.*

O livro às mãos dos que nele se implicam - essa terceira inteligência das palavras, que não é nem a do mestre, nem a do aluno - faz *veracidade* de muitos possíveis que o *adivinhem*. O mestre que oferece o texto de *Telêmaco*, e com ele um convite à tradução entre duas línguas, propõe também que a tradução possa ocorrer pelos próprios recursos do aluno. A *veracidade* que as palavras do *Telêmaco* fazem para o mestre que o lê, com sua inteligência de mestre, é disposta em plano de igualdade com a *veracidade* que as palavras do mesmo livro fazem para o aluno que o lê, com sua inteligência de aluno. Ambas são inteligências apenas. Inteligências quaisquer que se implicam em ler algo em comum.

O esforço intelectual seria o de traduzir, em palavras, os pensamentos que o material comum suscita, colocando-as numa espécie de diálogo entre inteligências atentas àquele livro. A tomada da palavra, se possa ser considerada a apropriação, em suas próprias palavras, das palavras que fazem sentido para este que as lê, é um ato de *tradução*.

Algo que o método de Jacotot vem a reconhecer na relação pedagógica é que a emancipação se faz por uma recriação poética da linguagem do outro, daquilo que suas palavras lhe dizem. Tomar a palavra poderia ser entendida como a apropriação que cada qual faça ao dizer o que sua inteligência diz a uma outra inteligência de igual capacidade, na medida em que os indivíduos possam tecer, desde esta igualdade, traduções e contra-traduções sobre um conjunto sensível comum para o qual estejam voltados - as palavras do *Telêmaco*, ou de qualquer outro livro. Todavia, como já vimos, a tomada da palavra pressupõe, nessa igualdade, uma suspensão de posições verticais, cargos, ou distinções de qualquer natureza, impedindo degraus entre uma palavra superior e outra palavra inferior.

Há passagens que remontam especial importância à tomada da palavra numa obra posterior à biografia filosófica de Jacotot. Veremos, adiante, um estudo político que Rancière publica em 1995 sob o título *La mésestante (O desentendimento)*. Encetaremos a discussão presente neste livro para acompanhar a tomada da palavra numa cena conhecida da história de Roma, o episódio que daria origem aos tribunos da plebe, da secessão dos plebeus ao monte Aventino. A partir dela, ainda outra vez visitaremos a descoberta de Jacotot em *O mestre ignorante*.

## 2.2. A parte dos sem parte

O livro *O desentendimento* (1995) é um dos principais trabalhos de Rancière no que se refere à política, neste desdobrando sua concepção polêmica em relação à filosofia política de fundação grega clássica. Diferentemente do que esta tenha podido afirmar, a política não se destina ao consenso das partes para o bom governo. Ela é uma atividade rara, apreensível em cenas de um acordo mal resolvido entre as partes e os sem parte no comum. Nesta obra também vemos mobilizada, em contraparte à política, a noção de polícia. Uma vez que a política esteja nas práticas ou situações de dissenso, a polícia é o princípio de manutenção da ordem, oposta à política. Nesse contexto, um conjunto de passagens desdobradas em *O desentendimento* traz à tona a ideia de tomada da palavra como ato dissensual e político, por parte dos sem parte, dos não falantes - segundo a ordem policial -, cujo ato de falar perturba a tranquilidade harmônica do corpo político, até então aceite e secularizada desde Platão e Aristóteles como uma divisão de papéis assentada sobre um erro de conta. Este livro foi publicado cerca de uma década após a biografia intelectual de Jacotot, lançando argumentos relevantes para o recorte de pesquisa que aqui dedicamos à tomada da palavra em educação. A partir dele, retornaremos ao *O mestre ignorante* (1987) para novos desdobramentos. Aqui, também lançamos mão de textos que giram em torno da mesma temática, como "O dissenso" (1996), artigo originalmente publicado na coletânea *A crise da razão*, e *Ódio à democracia*, publicado na França em 2005 e, no Brasil, em 2014.

Inicialmente acompanharemos Rancière na discussão que faz da política aristotélica ao retomar o clássico trecho sobre a distinção entre o grupo geral dos animais com voz, e, dentre estes, um animal específico dotado de palavra, o homem. O estagirita entende que a capacidade de articular palavras seria determinante para a fundação da ordem política da família e da cidade. O humano seria um animal político porque dotado de palavra (*logos*), precisamente pela sua condição específica de articular sons em um discurso organizado.

Aristóteles argumenta no livro I da Política que, enquanto a voz do animal somente indica dor e prazer, por meio da pura articulação fônica, a palavra, por sua vez - essa peculiaridade que destaca o humano como animal único dentre os demais - pode manifestar o útil (*sympheron*) e o nocivo (*blaberon*). Por consequência, os seres lógicos, dotados de palavra, podem também distinguir o justo e o injusto, pares de termos que,

homologamente àqueles, seriam opostos entre si. A proposição absolutamente clara da política aristotélica, diz Rancière, abriga ao menos duas heterogeneidades que apagam ou dissimulam uma querela sobre divisões e danos. Uma delas seria a correlação entre o útil e o nocivo, tomados em contraposição um ao outro, quando essas noções tenham, no grego, sentidos não propriamente opostos.

*Blaberon* designa o que vem de nocivo da ação de alguém ou de algum evento natural, ao causar desagrado a alguém; assim como também significa o dano jurídico (*blabé*), "o agravo objetivamente determinável feito por um indivíduo a outro" (RANCIÈRE, 2018b, p. 17). O nocivo diz respeito a uma relação entre partes, ali onde se estabelece uma partilha de direito - como a dos mercadores ou de todos que venham a tomar parte numa distribuição dos lucros e das perdas. Por sua vez, *sympheron* significa "uma relação para consigo mesmo" (ibidem, p. 17, 18), algo de proveitoso e útil que se obtém ou se espera obter de uma ação, seja esta vantagem para um indivíduo, seja para uma coletividade. O útil (*sympheron*) e o nocivo (*blaberon*) mantêm uma falsa oposição uma vez que operam sentidos que não implicam - no caso do primeiro - e que implicam - no caso do segundo - numa relação com o outro. A oposição sutil entre termos (útil e nocivo, correlatos às oposições aristotélico-platônicas do justo e do injusto, do bem e do mal, do virtuoso e do vicioso, entre outras possíveis relações de contrários na série), tratando de contrapor palavras não contrárias, já antecipa o cenário em que a utilidade ou a vantagem de alguns não se confunde e em nada se correlacionaria com o dano sofrido por outros. Isto abre ensejo a um próximo passo, notadamente, do apagamento ou omissão do dano.

Um segundo problema, Rancière o indica em Aristóteles e Platão ao conceberem que a justiça e o justo da cidade seriam "fundamentalmente um estado em que o *sympheron* não tem por correlato nenhum *blaberon*" (ibidem, p. 18). Uma cidade justa não estaria regulada pela preocupação sobre os danos ou sobre a reparação das perdas. Com efeito, tal lógica presidiria tão somente as trocas mercantis, através de uma igualdade aritmética. Pois a justiça na cidade perfeita, a distribuição justa de um todo partilhado, seria aquela em que cada um toma parte daquilo que lhe cabe, numa proporção geométrica: nada mais do que a sua parte nas coisas vantajosas, e não menos que sua parte nas coisas desvantajosas, como afirma Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (ibidem, p. 19). Ora, mas o que é próprio a uns e não a outros, assim estabelecendo tal proporcionalidade participativa? Como cada "parte" toma para si apenas aquilo que lhe cabe, segundo quais critérios?

Cada qual participaria da cidade segundo valores ou designativos que lhe dão lugar no comum e lhe conferem sua quota de potência política. A harmonia de todos com todos dependeria da correta divisão das vantagens e desvantagens cabíveis àquela parcela segundo seus títulos. Uma proporcionalidade de valor, assim, deveria hierarquizar os papéis na cidade para que, segundo sua função ou utilidade, todos e cada qual aportem ao bem comum. Aristóteles expressa essa *axiai* ou títulos de comunidade como sendo de três tipos: "a riqueza dos poucos (os *oligoi*); a virtude ou a excelência (*areté*), que dá seu nome aos melhores (*aristoi*); e a liberdade (a *eleutéria*), que pertence ao povo (*demos*) (RANCIÈRE, 2018b, p. 21).

A potência política com que cada parte integra a comunidade dos cidadãos, diz Aristóteles, se passa como a mistura de alimentos puro (os excelentes e ricos) com impuro (o povo). A metáfora visa a introduzir a mensuração da "soma proporcional" por meio das "respectivas qualidades" de cada parte, uma vez que, para o estagirita, a mistura da parcela pura à impura tornaria o todo mais proveitoso do que a parte contaminada poderia oferecer isoladamente. As diferenças de "pureza" marcam a proporcionalidade que mescla os bons e os maus, os que têm e os que não têm bens. Os que nada têm senão sua liberdade, o povo, é essa parte "suja", cuja determinação positiva no comum não se poderia explicitar através de bens materiais. A massa popular tão somente avolumaria o todo, que se torna proveitoso pelo que lhe investe a parcela pura. O título que se pode reconhecer de maior pureza é o que caberia aos ricos, sua riqueza mensurável. Ponto este em que se instala um erro de cômputo.

Primeiramente, porque o aporte do *demos* ao comum é uma propriedade não definível positivamente, uma "facticidade", como diz Rancière, "o fato bruto da democracia" (ibidem, p. 22), serem todos livres. Uma concessão danosa, poderia se dizer, desde o ponto de vista dos "melhores", também livres. Pois o que cabe à parcela dos impuros, desses que nada têm mas que ao mesmo tempo tomam posição nas assembleias, que nelas podem falar ainda que "fadados ao anonimato do trabalho e à reprodução" (ibidem, p. 22), é que sejam cidadãos e partícipes dos negócios comuns uma vez que tragam consigo sua liberdade. Desde a posição desses que positivamente detêm seus títulos de reconhecimento, sejam oligarcas ou aristocratas, o povo participar da política, porque é livre, representaria um escândalo. Como podem comparecer no comum estes que nada oferecem à cidade senão algo que não lhes pertence propriamente, isto é, a liberdade? Como podem deliberar sobre a vida em comunidade estes que nada têm, apenas são livres?

O povo é esta parte que vive no anonimato do trabalho, a massa que opera o trabalho braçal, composto por seres quaisquer e não notáveis que, ainda assim, teriam para si, como aporte que garante seu quinhão no comum, algo simultânea e contraditoriamente característico de sua parcela, e não exclusivo a ela: sua liberdade. A massa é desprovida de fortunas, seu bem é a liberdade, e nada mais. Não é esta, senão, a liberdade de todos? E os que não têm parte em nada, assim, participariam da comunidade em virtude de sua liberdade... que é também a de qualquer outro?! Eis o escândalo!

O conflito, portanto, nasce do valor distintivo do povo, dele tão próprio - é só o que tem, sua liberdade - quanto impróprio - mas essa liberdade é a de qualquer um, de todos, então em nada o distingue. Em outros termos, diz Rancière ao ler a política aristotélica, o que o povo aporta ao comum é o dano. O povo poderia ser entendido como a classe do dano. A partilha em que o *demos* entra com sua liberdade é o vexame da democracia. Percebemos que seu contributo ao comum é um litígio basilar do político. Como pondera Rancière:

O que ele [o povo] aporta à comunidade é, propriamente, o litígio. Devemos entender isso num duplo sentido: o título que ele aporta é uma propriedade litigiosa, já que não lhe pertence propriamente. Mas essa propriedade litigiosa não é, apenas, a instituição de um comum-litigioso. A massa dos homens sem propriedades identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cujas qualidades ou propriedades têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não têm "parte em nada". É em nome do dano que lhe é causado pelas outras "partes" que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parte - os pobres da Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno - não pode mesmo ter outra parte que não seja o nada ou o todo. Mas é também mediante a existência dessa parte dos sem-parte, desse nada que é o todo, que a comunidade existe enquanto comunidade política, ou seja, enquanto dividida por um litígio fundamental, por um litígio que afeta a conta de suas "partes" antes mesmo de afetar seus "direitos". O povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano, que causa dano à comunidade e a institui como "comunidade" do justo e do injusto. (RANCIÈRE, 2018b, p. 23, 24).



Assim, a série de análises trazidas por Rancière sobre o pensamento político aristotélico dá exemplo de uma ordem sensível, de um certo regime de visibilidade em que o dano ou litígio é aportado ao comum pelos "sem palavra", pelo impuro povo que fala nas assembléias e decide, junto aos que têm riquezas, os negócios da cidade. Vimos que o escândalo democrático estaria, precisamente, em que a parte dos sem-parte possa designar-se pelo que é de todos, em nome de sua - e de qualquer outro - liberdade. É o que a política aristotélica permite ver, pensar, dizer sobre o povo. Que a massa tome a palavra no espaço público, isso não se faz senão promovendo prejuízo à lógica dos ganhos e das perdas, que sorrateiramente retorna *blaberon* à discussão política. A fala do povo é injusta e danosa, instaura uma conta aritmética impossível.

O pensamento platônico teria sustentado, por sua vez, uma divisão de valores ou qualidades dos cidadãos que em muito se assemelha ao que seu pupilo Aristóteles teria reafirmado em outros termos. Rancière destaca, n'*O desentendimento*, um trecho do livro III das *Leis*, ao que Platão afirmaria ser, o cidadão, aquele que participa dos atos de governar e ser governado. Partindo desse ponto, quais os títulos teriam os que estejam preparados para governar, quais seriam suas distinções em relação aos seus governados? São sete os títulos elencados por Platão: que governem, por natureza ou nascimento, os pais sobre os filhos, os velhos sobre os jovens, os mestres sobre os escravos, os nobres sobre a plebe, pois nasceram antes ou melhor que seus governados; também, pela lei da natureza, que governem os mais fortes sobre os mais fracos (com ressalvas na obra platônica), e *os sábios sobre os ignorantes* (RANCIÈRE, 2014b, p. 54, 55).

Nessa sequência, Rancière nota alguns pontos. Um primeiro deles é que todos esses títulos "definem uma hierarquia de posições"; outro ponto é que estão definidos "em continuidade com a natureza" (ibidem, p. 54, 55), seja nas relações familiares ou sociais, no caso dos quatro primeiros; seja por uma verticalidade de mérito ou excelência, no caso dos dois últimos.

O sétimo título arrolado por Platão é, todavia, uma modalidade estranha quanto às demais, qual seja, o sorteio ou a escolha do deus acaso: "um escândalo para as pessoas de bem, que não podem admitir que seu nascimento, sua ancianidade ou sua ciência tenha de se inclinar diante da lei da sorte" (ibidem, p. 55, 56). Nesse princípio, toda lógica do comando parece vir abaixo, não haveria aí nenhuma distribuição que se justifique pela natureza dos papéis. As qualidades de cada parte estão preteridas num despropósito de

sorte que a democracia traria consigo, pois qualquer um poderia governar. Qualquer cidadão, o povo. (RANCIÈRE, 1996, p. 369).

A argumentação platônica é, com efeito, voltada a concluir que os mais sábios seriam os mais preparados para governar sobre a massa dos ignorantes, como princípio primeiro dentre os títulos. Seja porque o governo por sorteio figure como afronta aos demais reconhecimentos de autoridade, seja, como também nota Rancière numa breve observação a um certo princípio de natureza - que afirma a autoridade dos mais fortes sobre os mais fracos - haver ressalvas que se desenvolvem no Górgias platônico, em que se assevera que o forte seja então identificado, outrossim, à virtude dos mais sábios (idem, 2014b, p. 54, 55). Essa defesa não seria uma passagem anódina. O par de opostos entre a ciência e ignorância é, para Platão, "o único pertinente para determinar as posições de governante e de governado" (idem, 1996, p. 369).

A República é talvez um dos mais conhecidos textos em que Platão defende o governo dos sábios, através de sua tese do rei filósofo, que culmina mais especificamente no livro V. Dentre os cidadãos, o amigo do saber é o que melhor divisa o bem e o mal, o peregrino e o passageiro, a virtude e o vício. É o filósofo esse tipo de alma que melhor governa o timão do barco-cidade, conforme uma alegoria no livro VI. A disposição tripartite da alma segue uma correlação de mesma ordem que os papéis ou posições na cidade: a parte racional deve imperar sobre o elemento colérico e sobre o elemento apetitivo, ainda que as almas apresentem suas naturais inclinações. A sabedoria, uma virtude de saber, identifica-se à ciência dos guardiães perfeitos. Estes são, segundo o livro III da República, os que têm uma alma de ouro, com maior inclinação para a ciência do bem decidir e deliberar sobre as coisas da cidade, natural dos que devem governá-la. A coragem, por sua vez, é própria do auxiliar ou guerreiro, este cuja alma é de prata, portanto inferior, mas destacada em relação a um terceiro grupo. A parte que corresponde à massa de baixa categoria (entre eles mulheres, crianças e servidores), entregue a inúmeros prazeres, paixões e penas, são as almas de bronze e ferro. Mas é necessário que essa baixa estirpe se ajuste harmonicamente ao que delibera a categoria excelente dos sábios, pois dela flui a inteligência e a opinião justa do bom governo. Diz Sócrates a Glauco: “vês [que] na tua cidade os desejos da maioria dos homens de baixa categoria são dominados pelos desejos e pela sabedoria do número bem menor dos homens virtuosos? / Vejo sim” (PLATÃO, livro VI, 431d, 2014, p. 156).

De modo semelhante, uma outra fábula de Platão poderíamos notar, qual seja, a da alma humana desenhada conceitualmente por Sócrates ao modo de um ser mitológico.

Constituída de uma besta multicéfala com cabeças de animais dóceis e ferozes dispostas em círculo, no interior da qual se encontram um grande leão e um hominídeo, assim seria a alma humana, revestida por um só corpo tal como o vemos externamente. (PLATÃO, livro IX, 588 c-e, p. 367). À parte apetitiva corresponde o animal multicéfalo, à colérica, o leão, e à racional, o hominídeo. O homem justo seria aquele em que, na alma, o homem interior tem a maior autoridade possível, tomando por vezes o leão como seu aliado para dominar a bestialidade do mostro de múltiplas cabeças (o povo). É assim que se sustenta, finalmente, que o justo e bom, também o mais feliz, é esse homem em que tal "harmonia" interna se faz organizada pelo intelecto superior sempre vigente.

Estas são apenas algumas das imagens que alegorizam o corpo coletivo e o organizam segundo hierarquias bem definidas, trazidas por fábulas como a da mistura de alimentos em Aristóteles; do barco comandado pelo filósofo, a tripartição da alma e as almas como correlatas à nobreza dos metais, por Platão. São modos de afirmar uma desigualdade de partida, para estes pensadores, como igualdade natural da divisão coletiva em suas adequadas distribuições de papéis. Não foram as únicas. Na sequência, veremos a memorável história de Menênio Agripa narrada a "revoltosos" que se instalam no monte Aventino, episódio bastante famoso da história romana.

### **2.3. Como pode, o povo, falar?**

Até aqui, vínhamos trazendo ao rol das discussões que, para Rancière, a política não teria a ver com a harmonização das partes da cidade ou do comum. A política não se expressa na luta entre os ricos e os pobres tão somente. Há política numa certa partilha com erro de cômputo, em que alguns fariam parte do comum de modo ilegítimo. Os pobres são a classe do dano. Pois se *aristoi* ou *oligoi*, a parcela que detém riquezas, a minoria em que os bens se concentram, são notáveis respectivamente por sua excelência e virtude; e se os pobres são aqueles que se "notam" por sua liberdade, sendo que, não obstante, todos nascem livres; há aí uma distribuição que não fecha.

Designar aos pobres, então, por sua liberdade, é atribuir uma posição que não lhes cabe. Na aproximação desse próprio, por um lado, com esse ao mesmo tempo impróprio, por outro, um sorrateiro movimento se desdobra: de que os que nada têm, senão o que qualquer outro tem, sejam, propriamente, a parcela do dano. O próprio que define a classe

dos pobres é que, se são parte da conta, há um prejuízo ao comum. Essa trapaça de partida seria a afronta irreparável da democracia.

A partir do legado dos antigos fundadores da filosofia política, Rancière indica uma importante transformação de perspectiva. De que a política esteja não na racionalidade que propõe a harmonia ou correspondência entre governantes e governados, de que não seja a construção de um consenso entre as partes do comum, tal como intentam contar algumas "fábulas políticas" já visitadas. Mas que consista numa forma de racionalidade em que haja um litígio de partida. Numa disputa pela configuração do mundo sensível, do que se pode dizer, perceber, compreender, e das falas, das percepções e compreensões que são ou não são contabilizadas. Em outros termos, um regime de visibilidade que diz ao povo: *não falarás*.

Assim, a posição aristotélica em sua filosofia política, esta que Rancière traduz em termos de uma disputa pelo *logos*, estabelece não haver qualquer fala possível vinda da massa pobre, ao menos no que tange aos negócios da comunidade. O *logos*, entenderia Aristóteles, é o que define o político no homem, que o distingue do animal puramente fônico. Numa configuração do comum em que o povo venha a tomar a palavra, impera uma afronta. Como podem os que não têm parte alguma - senão uma parte imprópria - participarem das assembleias? Como podem dizer se nada lhes cabe quanto à distribuição da palavra? Os pobres apenas grunhem, por assim dizer, sons que indicam sensações, e em nada separam o útil do nocivo; *logo*, também não divisam o justo do injusto. A ordem que aí opera visualiza como concessão escandalosa esta em que o poder emana do povo.

A perspectiva assumida por Rancière, por sua vez, escancara a configuração do sensível que, além de dotar a poucos a prerrogativa de dizer, também diz quem pode dizer, quem é visto ou ouvido, ao passo que separam-se, nessa distribuição, a parcela dos sem parcela, os não contados. O campo de tensões que inaugura o litígio estaria assim sustentado numa divisão sobre o *logos*. A palavra articulada é algo que aparta o homem político e lógico - este que divide intelectualmente todas as coisas e que faz reconhecer o justo e o injusto - do animal puramente fônico e irracional - este que apenas indica sensações de dor e agrado através da voz. Já em Platão, no livro VI da *República*, o povo é metaforizado pelo "grande e robusto animal", este sobre o que se pode aplicar os efeitos da voz para acalmá-lo ou atijar seus grunhidos (RANCIÈRE, 2018b, p. 35). Para os fundadores da filosofia política grega, o povo emite ruídos, apenas.

Mas o erro de cômputo sobre os falantes, conforme o vimos desenvolvendo, não cessaria de se reconstituir e de retornar. A fórmula lógica da comunidade, que se faz por

uma aritmética impossível, por uma conta que não fecha, "não cessou, porém, de se traduzir, levando em conta a política ao longo dos tempos" (RANCIÈRE, 1996, p. 371). Um exemplo seria a cena sobre a qual nos deteremos adiante, qual seja, a secessão dos plebeus ao monte Aventino, uma passagem importante da história romana antiga. Ela é interpretada pelo historiador francês Pierre-Simon Ballanche, que publicou, na *Revue de Paris* em 1829, um conjunto de artigos sobre a história do povo romano. Rancière alçará desses escritos a crítica que Ballanche faz, por sua vez, à leitura do mesmo evento, documentada por Tito Lívio em sua obra *Ab urbe condita*, escrita provavelmente entre os anos 27 a 25 a.C (LÍVIO, 1989, p. 10) e traduzida para o português como *História de Roma*.

Lívio relata o que conhecemos como a primeira retirada da plebe ao monte Aventino. Naquele contexto, secularmente marginalizada da participação política em Roma e desprotegida das arbitrariedades de um Senado composto exclusivamente pela aristocracia, a plebe, como manifestação de descontentamento e exigindo mudanças, se retiraria para a região montanhosa ao norte da atual Itália, área então isolada da faixa urbana, "a três mil passos de Roma" (ibidem, p. 149). A ação dos trabalhadores livres que assim expressavam sua insatisfação, ao retirar-se do meio urbano e permanecer reclusos em um acampamento paralelo à cidade, viria a impactar consideravelmente a ordem romana, uma vez que a suspensão dos trabalhos e a indisponibilidade popular para entrada em possíveis guerras, retirava, num só tempo, a maior parcela das forças militares e produtivas de Roma.

Os plebeus se retiraram ao Aventino e ali permaneceram organizados coletivamente, "sem um chefe que os comandasse", de modo pacífico (ibidem, p. 149). Dessa resolução viria o temor dos governantes romanos quanto a uma possível calamidade interna e mesmo exterior, em caso de guerra iminente, pela referida falta generalizada dos recursos oriundos da participação popular. A fim de reverter a situação em que Roma se encontrava sem sua população produtiva, o Senado destacaria uma comitiva para *falar* com os "revoltosos". Dessa embaixada, participava o ex-cônsul Menênio Agripa, eloquente orador reconhecido na cidade. Sua fábula contada aos plebeus, a fim de convencê-los a retornar para a cidade, ficou celebrizada. Vamos, a seguir, à narrativa exemplar que Menênio teria proferido aos revoltosos, tal como a escreve Tito Lívio em sua *História de Roma*:

Introduzido no acampamento [da plebe], diz-se que ele [Menênio Agripa] se limitou a narrar *na linguagem rude da época* o seguinte apólogo: "No tempo em que o corpo humano não formava como agora um todo harmonioso, mas *cada membro possuía sua própria opinião e sua própria linguagem*, todas as partes do corpo revoltaram-se porque o estômago obtinha tudo à custa de seus cuidados, seu trabalho e serviços, ao passo que ele próprio, ocioso no meio deles, não fazia outra coisa a não ser gozar dos prazeres que lhe eram dados. Então os membros conspiraram para que a mão não levasse mais o alimento à boca, nem a boca o recebesse, nem os dentes o mastigassem. Mas enquanto, por ressentimento, queriam domar o estômago pela fome, os próprios membros e todo o corpo chegaram a um extremo esgotamento. Compreenderam então que o estômago não vivia na ociosidade, que não era apenas alimentado por eles, mas os alimentava também, devolvendo a todas as partes do corpo este sangue que nos dá vida e força, distribuindo-o pelas veias depois de elaborá-lo pela digestão dos alimentos". (LÍVIO, 1989, p.150, grifo nosso)

Até aqui parece bastante lógico o perfeito equilíbrio entre partes proposto pelo deputado Menênio. Com sua fábula, buscava fazer valer uma certa divisão. Tal qual é o corpo coletivo da cidade, assim também o é o corpo humano, constituído por parcelas a que caberiam certas funções, para o bom funcionamento do conjunto. Ao passo que a parcela popular, dos trabalhadores livres, estaria incumbida dos cuidados, trabalhos e serviços que alimentam o todo, a uma outra parte ficaria o papel da "digestão", que distribui recursos, que assim restitui a adequada contrapartida vital ao corpo coletivo.

Todavia, ainda no apólogo, algo perturbaria a coerência desse conjunto. Remetendo ao "agora" como o tempo do "todo harmonioso", que se consubstancia na organização do corpo-cidade conforme os papéis que cabem a cada um, teria havido um contrastivo "tempo passado", distante, em que não imperava a mesma boa organização do "agora". Naquele tempo, um desarranjo faria com que contra o estômago se revoltassem as demais parcelas do corpo, com a alegação de que aquele vivia na ociosidade, ou de que patrícios vivem tão somente às custas dos favores da plebe trabalhadora. Por este motivo - uma espécie de "ressentimento popular", diz-nos Lívio junto a Menênio - os demais órgãos do corpo teriam se revoltado. Não aceitavam que uns

fizessem tudo, enquanto outros somente aproveitassem os prazeres do alimento disponível. Donde impõem, ao estômago folgazão, a pena de esgotamento, negando-lhe o alimento provido pelas demais partes. Nada mais enganoso agir assim, segundo a fábula. Pois não percebiam, os "revoltosos", que o estômago também fazia sua parte nesse coletivo, e que sua parcela consistia justamente em distribuir os recursos para o todo, de insuflar vida e força à cidade. Assim, a narrativa dispõe uma divisão. Ela afirma a relevância primordial dos poucos (que detêm muito) também numa distribuição de papéis e funções segundo sua proporcional importância no desempenho orgânico da totalidade. Assim deveria ser para a harmonia geral das partes: uns ficavam incumbidos em fracionar as arrecadações e aplicar a divisão adequada dos recursos, os governantes; enquanto o povo deveria trabalhar a fim de fornecer a alimentação necessária à engrenagem da cidade.

O tempo de revolta e desarranjo a que Menênio correlaciona a época da desarmonia é, rentes ao apólogo, um passado em que "cada membro possuía sua própria opinião e sua própria linguagem" (LÍVIO, 1989, p.150). Segundo a visão de mundo afirmada na renomada história contada aos plebeus, parece ser fundamental que todos falem a mesma língua. Uma só língua identificada a esta da qual se fazem os dizeres do apólogo, a língua mesma daqueles que o proferem. Lívio parece acompanhar essa linha. Por mais que fosse forçoso dizer algo aos que nada compreendem, mesmo porque nada podem compreender tais animais fônicos ilógicos, Tito Lívio registra o empenho do deputado Menênio em dizer-lhes o apólogo "na linguagem rude da época" (ibidem, p.150). O historiador romano, nesse sentido, acompanha a defesa que entenderia a plebe como a parte dos desprovidos de fala, ou que apresentam uma fala rudimentar, ilógica, não articulada, para quem é difícil falar algo esperando-se que o compreenda corretamente.

Ápio Cláudio é um dos emissários patrícios enviados ao Aventino que, segundo a versão de Ballanche reconstituída por Rancière, reparou no erro dos sentidos que viria a acometer Menênio. Na sua resolução em falar com os acampados, Menênio Agripa imaginou ter ouvido palavras proferidas pela plebe. Foi por intervenção de um deus, diz Ápio Cláudio, que teve Menênio seu olhar ofuscado e seus ouvidos confundidos em zumbido. Para os homens de palavra, ou seja, para esses que dizem desde a ordem sensível dos patrícios, qualquer palavra ou ato de fala dos seres sem conta só pode ser fruto de uma "ilusão dos sentidos" (RANCIÈRE, 2018b, p. 38). Fundamentalmente, desde tal perspectiva, o povo é o grupo que trabalha, e não fala. O erro está em ter pensado

existir algo que não pode existir na visibilidade aceita, ou seja, ter se iludido pela possibilidade de haver ali um palco comum de trocas linguísticas. Uma espécie de delírio, assim pensaria Ápio Cláudio, cuja disposição sensível não identificava, em nenhuma instância, qualquer entendimento ou resposta em palavras vinda do populacho.

O que o historiador Ballanche teria reparado no texto de Lívio é que este apresentaria a sesseção plebéia como mera revolta, tendo retirado dela seu caráter de disputa sobre a palavra. Ballanche a reencena, então, não como uma revolta a ser reprimida, mas como um conflito "sobre a questão da fala enquanto tal" (RANCIÈRE, 2018b, p. 37). Essa disputa se complica no ponto elementar em que fica exposta a divisão, ali onde patrícios proferiram palavras aos plebeus, ou com eles buscaram travar uma conversação de caráter "político". A resolução patricia implica numa partilha igualitária entre falantes. Seu apólogo afirma uma diferenciação de importâncias entre patrícios e plebeus, se enfocamos o conteúdo da fábula, que repõe os velhos papéis dos que pensam e governam sobre os que trabalham e não falam. Simultaneamente, faz desmoronar esta divisão, se a pensamos como ato de fala em cena: que falantes tenham se dirigido a não falantes, todavia tentando persuadi-los.

Menênio falou em "linguagem rude", e mesmo nessa "rudeza" não deixou de endereçar palavras aos que não tem *logos*. Imaginou falar entre seus iguais, ouvindo deles respostas - eis o seu erro, ou o erro desde a ordem sensível de que parte. Pois se pretende que os plebeus estejam convencidos da fábula, de que modo o fariam senão pelo curso de uma inteligência que a compreenda? Então o povo poderia entender sons articulados, haveria um *logos* igualitário.

Assim, na fábula do Aventino, a posição patricia define um recorte do mundo sensível entre os homens da fala e os homens da voz. A secessão plebéia revela um outro recorte do sensível, em que os plebeus são também homens da fala que têm algo a discutir com os patrícios. A argumentação lógica é então, ao mesmo tempo, uma manifestação estética, no sentido original do termo, a manifestação do mundo sensível no qual ela é considerada como um argumento que expõe uma questão visível. Em relação ao mundo existente, esse mundo não existe. Cumpre portanto fazer com que seja visto, e que seja visto como correlato do outro. A prática do dissenso é assim uma invenção que faz com que vejam dois mundos num só: o mundo em que os plebeus falam e aquele em que não falam, o mundo em que aquilo que falam não é



nenhum objeto visível e o mundo em que o é. Assim pode se explicar, no meu entender, a racionalidade da ação política. Ela é a ação que constrói esses mundos litigiosos, esses mundos paradoxais em que se revelam juntos dois recortes do mundo sensível. (RANCIÈRE, 1996, p. 375)

Em síntese, a secessão dos plebeus no Aventino trazida por Ballanche, formulada nos termos de Rancière, perspectiva o desarranjo das partes desde um outro recorte sensível - não o de revoltosos contra o corpo coletivo da cidade. Ela deslocaria o ponto crucial daquele apólogo exemplar. A privação da palavra aos trabalhadores braçais, esta que ecoa ao fundo na diferenciação dos grupos humanos afirmada desde a narrativa de Menênio (ou desde Platão, ou de Aristóteles), fica insustentável diante de um campo comum da palavra, ainda que previamente inexistente para a lógica dos patrícios. Há aí uma cena litigiosa, que nos reconta Ballanche, ao reparar a querela, omitida por Tito Lívio, sobre a distribuição da palavra. Rancière propõe, a partir daí, sua noção de política sustentada sobre a ideia de que dois mundos que se entrecruzam. Uma partilha, ao um só tempo, tanto no sentido de partilhar algo comum, como no sentido de dissensão, crivo ou separação.

## **2.4. A comunidade dos falantes**

O recorte sensível que se baseia na lógica dos sem palavra, essa configuração de mundo organizado tal qual a posição dada pela função que se ocupa, distribuindo papéis próprios e impróprios, hierarquizando prevalências da palavra de uns sobre a de outros, definindo o lugar desses que têm nome, e o não lugar daqueles que nada tem, que não participam do comum, estaria na esteira do que Rancière chamaria de *polícia*, em oposição à *política* (RANCIÈRE, 2018b, p. 43, 44).

A noção de polícia, desta feita, vem a significar um recorte do mundo sensível que estabelece um aparente acordo entre partes; todavia, este que seria, como vimos, simultaneamente comum e, ainda, cindido por um litígio. A polícia estabelece "as formas do espaço em que o comando se exerce", enaltecendo a capacidade de alguns e impondo a incapacidade de outros. Ela faz imperar uma "ordem do visível e do dizível" que

determina tais papéis (RANCIÈRE, 1996, p. 372) para tais corpos e os comanda a agir conforme sua razão institucional. A polícia determina quais atividades, posições, argumentos são notáveis ou devam ser levados em conta, e quais não. Ela conserva uma veracidade que se impõe no *sensorium* comum como verdade, interrompendo o dissenso, dizendo-se como palavra a ser seguida, e crivando, para sua própria manutenção, a palavra dissonante como voz não contada. Portanto, a política precisa definir o que "seja visível e qual não", incluindo a divisão desde o qual uma palavra, de ordem superior, "seja entendida como discurso e outra como ruído" (idem, 2018b, p. 43). Essa divisão é socialmente concretizada pela supremacia da parcela que governa sobre as demais. À parte governante cabe sua função própria em nome dos títulos que detém, e vimos, com Platão, que a distinção que nomeia o bom governante corresponde, nas melhores condições, à sua superior capacidade intelectual. Isso mediante um suposto acordo entre partes, um acordo que institui o comum a todos e ao mesmo tempo o faz cindido como parte de alguns e para alguns, afora os não contados, isto é, a massa inculta. A desigualdade das inteligências é uma variante policialesca.

Política, para Rancière, não se confunde com a noção "habitualmente aceita desse termo", pois esta não seria "o conjunto de processos" de "agregação" entre as partes. A política teria sido entendida, por uma certa tradição, segundo Rancière, como a arte de encontrar o "consenso das coletividades", a distribuição das partes que se devem contar e suas capacidades próprias a partir de um "sistema de legitimação" (idem, 1996, p. 372). A adesão de um acordo que dirime as tensões, que suprime sub-repticiamente o dano, instaurando um comum supostamente harmônico, estaria bem distante da política como a entende o filósofo em estudo. Ela está num campo oposto, ademais, pois política se faz no dissenso, para Rancière. A fábula de Menênio narrada aos plebeus acampados no Aventino participa da cena como momento decisivo dessa tentativa de "apaziguamento dos revoltosos" mediante a afirmação que separa e racionaliza as partes do corpo coletivo. Poderíamos dizer que sua "política" é igual a "consenso". Assim, falando a "linguagem rude" da época, a fim de se dirigir aos que são desprovidos da palavra, o orador empregou suas reconhecidas habilidades de fala para convencê-los por meio do apólogo. Ele exercia a força policial através das palavras ou de um estratagema narrativo buscando restituir a ordem da cidade. Aqui não existiria política, mas polícia.

Há política pelo desvio, pela instabilidade sensível de um consenso. Há política pela escuta daquela palavra inaudível, cuja fala, todavia, é estarrecedora ao entendimento, mostra o impossível, rompendo a ordem estável institucionalizada. Polícia e política são

campos heterogêneos, sendo que a política se desdobra como perturbação da atuação policial - aqui no contexto em que estamos, sua concretização é o povo que fala.

Ao ampliar assim o conceito de polícia, proponho restringir o de política. Proponho reservar a palavra política ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável (RANCIÈRE, 1996, p. 372).

Segundo uma certa ordem sensível que separa os falantes daqueles que apenas balbuciam ou grunhem, não há o que discutir com o povo, essa parte dos sem conta, sem nome, sem títulos, sem palavra memorável no tempo, que não são partes do comum. A parcela dos sem parcela é também as do que "não são", que nada podem ser, e diz a polícia estar aí seu "infortúnio inelutável" (BALLANCHE\*, 1830, p. 75 apud RANCIÈRE, 2018b, p. 40), a não existência. Se um plebeu for ouvido falando, seguramente será uma mera ilusão. Eis a ordem policialesca corporificada na fala daqueles que dizem, porque outros não falam - porque não podem falar, naturalmente.

Porém, ainda sobre a cena do Aventino, fato é que os plebeus se assentavam em um acampamento organizado. E, se negociavam condições para o retorno à cidade, não o faziam senão pelo uso da palavra e de sua própria inteligência. Os despossuídos na distribuição do *logos* disseram para si uma lugar simbólico no monopolista espaço dos falantes, desestabilizando-o. Alguns poucos que se entendiam capacitados para a fala, não seriam mesmo os únicos que falavam naquela negociação em curso. Aqui temos uma passagem de extrema importância em nossa investigação, qual seja, uma espécie de apropriação de lugar impróprio, no interior de um mundo sensível desigual cuja ordem viria a ser perturbada pelo conflito da fala impensável. O espanto causado pelo suposto devaneio de ter ouvido palavras brotarem da boca de plebeus, sua imediata justificativa como "ilusão dos sentidos" por Ápio Cláudio, manifesta a verticalização ou prevalência

---

\* BALLANCHE, Pierre-Simon. "Formule Générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain", **Revue de Paris**, setembro de 1830.

de certo *logos* sobre *phoné*. Se pudesse haver palavra vinda do povo, a ordem policial estaria assombrada diante de um mundo (im)possível totalmente heterogêneo ao seu, pois abriria brecha a uma radical igualdade, esta em que o povo *toma a palavra*. Os plebeus reunidos no Aventino, diante dos patrícios:

Fazem o que para estes era impensável: instituem uma outra ordem, uma outra partilha sensível, constituindo-se não como guerreiros iguais a outros guerreiros, mas como seres falantes partilhando as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles. Executam assim uma série de atos de fala que mimetizam os dos patrícios: proferem imprecações e celebram apoteoses; delegam um dos seus para ir consultar *seus* oráculos; outorgam-se representantes rebatizando-os. Em suma, comportam-se como seres que têm nomes. Descobrem-se, ao modo da transgressão, como seres falantes, dotados de fala e palavras que não exprimem simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifestam a inteligência. Escrevem, diz Ballanche, "um nome no céu": um lugar numa ordem simbólica da comunidade dos seres falantes, numa comunidade que ainda não tem efetividade na *civitas* romana. (RANCIÈRE, 2018b, p. 38)

Um ato de fala específico que coloca em suspensão a ordem policial, por inserir nela uma perturbação sensível, a tomada da palavra interrompe a "harmônica" divisão das funções cabíveis e das ordenações que hierarquizam falas superiores e inferiores ou não-falas. Ela é a verificação de um dissenso político, a constatação, em ato, da desigualdade operante em qualquer comunidade do litígio, cuja configuração policial se vê inesperadamente curto-circuitada pela fala que só poderia ser ruído - mas que, ainda assim, *toma a palavra* entre iguais.

Se a palavra do povo expressa sua inteligência no conflito em questão, ela põe em cheque o recorte sensível segundo o qual não caberia a ele participar intelectualmente do mundo comum. A tomada da palavra escancara a heterogeneidade entre "a comunidade das inteligências iguais e a dos corpos sociais agregados pela ficção desigualitária" (idem, 2018b, p. 48). Ela pode ser entendida como uma apropriação do *logos* monopolista por qualquer um, abrindo brecha à instauração de um lugar dos sem-lugar na comunidade dos seres falantes. Ao tomar a palavra, os (não) falantes que falam, revogam, em ato, a mentira

de estarem relegados a ocupar um espaço que lhes seria inadequado, desproporcional e inapreensível do ponto de vista policial, mas que ainda assim resiste e tem efeito político. Dizendo como talvez dissesse a plebe:

"Compreendemos, em suma, que vocês querem declarar a nós que existem duas línguas e que não podemos compreender vocês. Percebemos que vocês fazem isso para partilhar o mundo entre os que mandam e os que obedecem. Dizemos, ao contrário, que há uma única linguagem que nos é comum e que conseqüentemente nós compreendemos vocês mesmo que vocês não o queiram. Enfim, compreendemos que vocês mentem ao negar que existe uma linguagem comum" (RANCIÈRE, 2018b, p. 60)

O enunciado constrói uma espécie de deflagração - menos que uma definição - da tomada da palavra. Ela atualiza, no que diz, a comunidade de fala que é também a comunidade das inteligências, de onde parte a transgressora razão dos iguais: que se entendem porque possuem igual capacidade intelectual. Ela é também um modo de subjetivação política, uma vez que transforma a experiência sensível e a faz deparar situações ou outros mundos até então insondáveis para determinado campo das relações humanas. Quem *toma a palavra*, nesse sentido, não seria um sujeito identificado a si mesmo e permanente, mas em processo de constante recriação do múltiplo "que não era dado na constituição policial da sociedade" (ibidem, p. 49). Entendamos, com Rancière, que um modo de subjetivação "cria transformando identidades definidas na ordem de repartição das funções e dos lugares em instâncias de experiência de um litígio" (ibidem, p. 50). A partir disso, tomar a palavra seria um modo de apropriação numa partilha sensível de caráter igualitário, porém sem com isso afirmarmos a equalização de partes pela restituição de um lugar próprio a um eu outrora despossuído. A parte dos sem-parcela é a de qualquer outro, ela parte de uma pressuposição de igualdade entre os seres falantes. Estes não dizem eu sou, mas nós somos, abrigando sob esse ato de fala ainda muitos possíveis,

uma "multiplicidade de eventos de palavra, quer dizer, de experiências singulares do litígio em torno da palavra e da voz, em torno da partilha do sensível. O "tomar a palavra" não é consciência e expressão de um

eu que afirma o que lhe é próprio. Ele é a ocupação do lugar onde o *logos* define outra natureza que a *phoné*. (RANCIÈRE, 2018b, p. 50)

A comunidade dos falantes, esse fato espantoso para a razão policial, todavia se faz presente em cada ato de fala que busque reafirmar a ficção social da desigualdade, segundo Rancière. A famosa fábula dos papéis que cabem a cada um, que faz de alguns melhores do que outros, assim como qualquer institucionalização de obediência e submissão, se dá por trocas linguísticas entre os que comandam e os que são comandados, perpassada pela igualdade irreduzível de uma língua comum. Todavia, como víamos pela noção de subjetivação em Rancière, essa língua não é, por sua vez, uma via de transparência comunicacional. Ela se repõe no dissenso e, com isso, permite modos de subjetivação que se multiplicam e não se tranquilizam no consenso.

### 3. IMPROVISO, TRADUÇÃO E CONTRA-TRADUÇÃO

#### 3.1. Inteligências que se falam

Na primeira incursão que fizemos, ainda no capítulo 1, pela biografia intelectual de Joseph Jacotot através da obra *O mestre ignorante*, buscamos reconstituir algo que o professor descobriria em seu esforço por "ensinar o que não sabia". Quando Jacotot propôs aos seus alunos holandeses que tentassem ler um texto bilíngue, em francês e holandês, surpreendentemente estes debruçariam sua própria inteligência sobre aquele material significativo. Formulavam suas hipóteses, pensavam e relacionavam - e, por que não?, sentiam - as palavras ali escritas chegando a compor comentários em francês, idioma que antes desconheciam completamente. Por sua vez, Jacotot começa e termina sua ousada aventura sem, contudo, saber uma palavra do holandês.

Uma inteligência que se pudesse supor como superior, e uma outra inteligência a ser entendida como inferior, este era o simples problema - com múltiplas consequências e questionamentos contra a educação tradicional - que o ensino emancipatório fazia tremer. Através de um ato fora de ordem, que o mestre resolveu tentar de improviso, um acontecimento ao mesmo tempo espantoso e suspensivo curto-circuitava o mito pedagógico, aquele que exaltava a explicação, a transmissão dos saberes e a incapacidade de fazer uso de uma inteligência pessoal e singular.

Jacotot se descobre emancipado e resolutivo a emancipar os que aprendiam sua lição de ignorância. A igualdade das inteligências por ele vivenciada deflagraria a formação de uma singular comunidade intelectual com seus alunos, de onde começa uma rede de repercussões. Tal igualdade partia de duas premissas fundamentais, algo que Jacotot conceberia como bases do Ensino Universal: que qualquer homem possa aprender qualquer coisa, e isto por seus próprios recursos; e que fosse possível ensinar o que se ignora. Até aqui retomamos o que já fora trazido no primeiro capítulo.

O professor Jacotot causava comoção ao divulgar, em suas aulas, que os filhos dos pobres poderiam aprender com seus pais ignorantes. Puderam sair palavras da boca desses "homens brutos"? Como teriam brotado comentários, em francês, cunhados por alunos que nada sabiam do francês, sem terem tido qualquer instrução explicadora para tanto? Poderiam falar em outra língua que já seria também a sua?

Essas questões esboçam o esforço que fazemos por colocar em paralelo a cena de secessão dos plebeus no Aventino às descobertas de Jacotot narradas n'*O mestre ignorante*. Na "política romana", a desrazão de Menênio Agripa teria sido se permitir falar aos plebeus e escutá-los. Uma "extravagância" para as cabeças da elite, como para o ilustre senador Ápio Cláudio, que apreende a cena como um vislumbre do impossível. Em *O mestre ignorante*, Rancièr afirma que, pela primeira vez, a máquina retórica do grande orador Menênio Agripa, representante de uma comitiva de homens de fala, terrivelmente se engasgava (RANCIÈRE, 2013, p. 125). A correlação entre a cena do Aventino e as descobertas de Jacotot é inscrita, entre outros trechos, na passagem que segue:

Agora é Menenius Agripa que tem a palavra. E pouco importa o detalhe do que diz aos plebeus. O essencial é que lhes fala, e eles escutam; lhe falam, e ele escuta. Ele lhes fala de membros e de estômago, e isso talvez não seja muito lisonjeiro. Mas o que lhes exprime é a igualdade dos seres que falam, sua capacidade de compreender desde logo, que se reconhecem como igualmente marcados pelo signo da inteligência. Ele lhes diz que são como estômagos - isso depende da arte que se aprende estudando e repetindo, decompondo e recompondo os discursos dos outros; digâmo-lo anacronicamente: isto depende do Ensino Universal. Mas ele lhes fala como a homens e, por esse mesmo gesto, faz deles homens: isto depende da emancipação intelectual. (ibidem, p. 138)

A história de Menênio Agripa mobiliza uma importante tradição, como o vimos, de que o corpo social deva seguir a adequada disposição dos ofícios ou dos papéis de cada um. Aristóteles e Platão o diriam, uma distribuição geometricamente definida segundo títulos, ordens de importância social que definiam um regime sensível, uma certa razão de visibilidade entre falantes e não falantes. Isso a partir da hierarquização dos melhores, homens de fala, sobre os seres inferiores, animais puramente fônicos. A este princípio monopolista Menênio teria momentaneamente descumprido, em seu ato ensandecido de conversação.



A descuidada atuação de Menênio é de um iludido pelo impossível, segundo os seus; mas também, poderíamos pensar com Rancière, de um mestre lecionando o embrutecimento, dizendo o que se deve ou não compreender, aprender, enxergar, quais palavras devem contar, quais não; com sorte, fazer com que o povo retorne àquela ordem dos que trabalham e dos que governam em Roma, isto que a "revolta" ignorante teria feito temporariamente ruir. Mas a hierarquização social emblemática pela história do corpo harmônico busca anular a vontade da plebe. Os patrícios mobilizavam um recurso retórico que "fala para fazer calar. *Tu não falarás mais, não pensarás mais, tu farás o seguinte, tal é o seu programa*" (RANCIÈRE, 2013, p. 128). O dever imposto à plebe, segundo a concepção patrícia, é o de reintegrar sua parcela no funcionamento da cidade, alimentando o corpo coletivo com suas mãos e trabalho, deixando aos governantes que distribuam os recursos e guiem o povo; não falar.

A empreitada de falar com não falantes seria obra de pura "ilusão dos sentidos", vimos. Dela deriva também uma assunção inescapável, que a inteligência falante vinha da boca do povo. Tal é a descoberta, em paralelo, que Jacotot busca divulgar à escandalizada sociedade francesa diante de suas ideias. Poder "fazer a educação de seus filhos sem recorrer a qualquer explicador" (idem, 2011, p. 38), remonta a uma injúria antiga. Falar com patrícios, ser por eles escutados, terem ouvido e manejado com atenção a crítica de Ápio Cláudio e a fábula de Menênio Agripa, tomando-as e atualizando-as em defesa de sua causa, a mesma causa que os fazia acampados e que motivava a vinda de uma comitiva para negociação, isso tudo só seria possível por homens que empregavam palavras, o *logos* sonogado pela ordem policial. O gesto político inerente à tomada da palavra consistiria em que, por seus próprios recursos, os não contados - seja os alunos que aprendem por si próprios, seja os plebeus no Aventino - atualizariam a premissa segundo a qual "todo homem nasceu para compreender o que qualquer homem tem a lhe dizer" (idem, 2013, p. 138).

Se é possível, *talvez* (ibidem, p. 107), que os homens sejam iguais entre si, ou que possam falar uma língua comum, essa não é uma igualdade "decretada por força". Não seria uma institucionalização da igualdade, tal como se pretendia institucionalizar a ordem, pelos patrícios; nem sequer uma "igualdade recebida passivamente", como se bastasse o ato excêntrico de Menênio ir falar aos plebeus e acreditar ouvi-los, para que se vissem, logo, emancipados. A igualdade é atualizada, no âmbito da tomada da palavra, por aqueles que a tomam. Tomar a palavra se faz possível na derrocada da lógica dos que falam coisas superiores, ou desde a superioridade, em detrimento dos que falam coisas

inferiores, desde a inferioridade, ou não falam. Os alunos que traduzem e assim aprendem uma língua, a plebe que faz uso da palavra e defende sua causa, o povo que aprende sozinho sem necessidade da instrução dos sábios, assim, partem de uma igualdade cujo pressuposto se atualiza na tomada da palavra. A igualdade que a tomada da palavra atualiza é a igualdade das inteligências falantes, que poderíamos acrescentar, com Rancière, ser

*verificada* a cada passo por esses caminhantes, que, em sua constante atenção a si próprios e em sua infinita revolução em torno da verdade, encontram as frases próprias para se fazerem compreender pelos outros. (RANCIÈRE, 2013, p. 106)

O embrutecimento está em submeter uma inteligência à outra, afirma Rancière a partir de Jacotot (ibidem, p. 83). Onde uma inteligência precede a uma outra no dizer a verdade, buscando convertê-la a uma total identificação com a *fala da verdade*, impera o velho mito pedagógico dos desiguais, dos que buscam "ter razão" (ibidem, p. 106). "A verdade não se diz, ela é una e a linguagem despedaçada, ela é necessária e as línguas são arbitrarias", diz-nos Rancière, em comentário a uma das defesas feitas por Jacotot contra a tese da "universalidade das línguas" (ibidem, p. 90). O pensamento não se diz em termos da verdade, ele comunica a outros seres pensantes um percurso do intelecto que, endereçado materialmente a outrem, a inteligência vizinha fará exprimir, por sua vez, em sua própria veracidade. "Assim, cada um de nós descreve, em torno da verdade, sua parábola. Não há duas órbitas semelhantes" (ibidem, p. 89-93). Uma vontade servida por uma inteligência *adivinha* a obra material que outra inteligência lhe veicula materialmente por atos de comunicação. Cercam a verdade, mas não a atingem. A noção de linguagem aqui em curso, portanto, recusa uma teleologia da verdade. Ressoa, em paralelo, um modo de tomar a palavra na veracidade. Os falantes emancipados entregam-se a essa aventura, partindo de

um universo intelectual sem hierarquias, no qual não existe oposição de princípio entre o fato de compreender e o fato de adivinhar. A operação da inteligência é sempre uma operação que consiste em adivinhar o que o outro quis dizer. (idem, 2003, p. 189-180)

A concepção de que compreender é adivinhar aproxima a descoberta do Ensino Universal à "experiência da veracidade". Dizer algo entre iguais nunca alcançaria consenso, e tomar a palavra consiste na recursão em ainda dizer algo mais e nisso abrir novas diferenças, em "dar voltas em torno de seu centro", a verdade, a qual a arbitrariedade das línguas compreende como sendo um núcleo ausente. Não ser dizível a verdade seria o mesmo que assumir ser sempre possível, em torno dela, rephrasear as veridades experienciais da inteligência de cada um. O relato de uma inteligência sobre o que lhe exprime uma outra não recorre a nenhum "dicionário universal [que] explica como deve ser entendido" isso que o outro produz em seus atos de fala. A racionalidade segundo a qual as palavras proferidas entre iguais tornam-se significantes indica que a vontade do falante se debruça a adivinhar o que um outro pensou, numa operação de constante tradução. Jacotot apresenta a comunicação das inteligências num trecho extremamente preciso de seu Ensino Universal:

Penso e quero comunicar meu pensamento: imediatamente, minha inteligência emprega, com arte, signos quaisquer, os combina, os compõe, os analisa - e eis uma expressão, uma imagem, um fato material que será, desde então, para mim o retrato de um pensamento, isto é, de um fato imaterial. A cada vez que contemplá-lo, esse retrato me recordará meu pensamento, sobre o qual então pensarei. Posso, assim, falar a mim mesmo quando quiser. No entanto, um dia eu me encontro face a outro homem: eu repito, em sua presença, meus gestos e palavras e ele, se assim o quiser, vai me adivinhar [...] Ora, não se pode convir com palavras a significação de palavras. Um quer falar, o outro quer adivinhar - eis tudo. Desse concurso de vontades resulta um pensamento visível para dois homens, ao mesmo tempo. A princípio, ele existe imaterialmente para alguém que, em seguida, o diz a si mesmo, dando-lhe uma forma para seu ouvido ou para seus olhos; e que, enfim, deseja que essa forma, que esse ser material reproduza para um outro homem o mesmo pensamento primitivo. Essas criações ou, se assim se preferir, essas metamorfoses são o efeito de duas vontades que se ajudam entre si. Assim, o pensamento torna-se palavra; depois, essa palavra ou vocábulo volta a ser pensamento; uma ideia se faz matéria e essa matéria se faz ideia; e tudo isso é o efeito da vontade. Os pensamentos voam de um espírito a outro nas asas da palavra. Cada

vocábulo é enviado com a intenção de carregar um só pensamento, mas, apesar disso, essa palavra, esse vocábulo, essa larva se fecunda pela vontade do ouvinte; e o representante de uma mônada torna-se o centro de uma esfera de ideias que se irradiam em todos os sentidos, de forma que o falante, para além do que quis dizer, disse realmente uma infinidade de coisas; ele formou o corpo de uma ideia com tinta, e essa matéria destinada a envolver misteriosamente um só ser imaterial contém realmente um mundo desses seres, desses pensamentos. (JACOTOT\*, 1838, p 11-13 apud RANCIÈRE, 2013, p. 94)

Nessa contundente passagem de *O mestre ignorante*, temos afirmada a relação entre duas inteligências como irradiação de sentidos, sendo que a cada nova expressão tornada em fato material significativa - uma palavra escrita ou falada, um conjunto de sinais físicos impressos na vibração sonora ou na tinta sobre o papel - é possível que a inteligência lhe invista esse imaginar o que se quis dizer, mas nunca compreender a verdade última dos signos - que não pode ser nem a ideia original do emissor, nem uma verdade superior fora das palavras em trânsito. A emancipação intelectual está em não se destituir da potência de traduzir e de se permitir traduzir pela palavra do outro, que por sua vez a *toma* em sua órbita intelectual por uma nova narrativa do espírito, desde que queira entendê-la. A tomada da palavra, portanto, pode também ser entendida como uma espécie de "invenção" empreendida pela "vontade de adivinhar". Seja sobre as palavras do outro, seja sobre si mesma, e uma vez que não se diz a verdade, mas uma veredicação retraduzível, tudo se pode rever e redizer, num círculo infinito de recursões. Para o Ensino Universal, a tomada da palavra é o modo com que qualquer inteligência se empenha em traduzir o que diz outra inteligência, sem contudo submeter-se a esta, mas diferi-la repetindo-a.

O espírito emancipado não se aliena de sua capacidade de traduzir e de improvisar, "um dos exercícios canônicos do Ensino Universal" (RANCIÈRE, 2013, p. 96). O que ele faz, neste ato que verifica sua igual capacidade intelectual à de qualquer inteligência falante, é tomar a palavra como um duplo gesto: não somente em seu "poder dizer", crendo-se inteligente para dizê-lo; mas em dizer, o que se quer dizer, de improviso. Assim tornar a compor, por um relato pessoal de experiências, a história de sua aventura

---

\* JACOTOT, Joseph. Enseignement universel. Droit et philosophie panécastic, Paris, 1838, p. 11-13.

intelectual que se encaminha em direção a uma outra inteligência, segundo os vestígios ou indícios deixados materialmente.

Sendo o embrutecimento algo que se dá pela subordinação de uma inteligência a outra, partindo de que a inteligência de menor grau deva identificar-se à inteligência superior do sábio, ele encerra um círculo de impotência. Dizemos, acompanhando Rancière, que a racionalidade segundo a qual a palavra é privilégio de alguns é de mesma ordem daquele mito da pedagogia, que faz crer incapaz a inteligência do trabalhador, do povo, do aluno. O Velho, esse impositor "venerável" do justo e do injusto, como Menênio e sua fábula, obsta a possibilidade de que uma vontade coloque em movimento sua inteligência através das palavras. Se para Aristóteles o homem é um ser político porque detém a capacidade da fala, e nisso tentaria implicar um insuspeito erro de cômputo de quais sejam os seres falantes, de quem seriam, conseqüentemente, os mais preparados para governar, os que governariam, por direito, sobre os outros; Jacotot, por sua vez, considera ser o homem uma vontade servida por uma inteligência, e que todas as inteligências, ou as palavras que proferem, sejam de igual conta. A descoberta do Ensino Universal é ela própria desencadeada pela tomada da palavra por parte dos alunos que rompem a ordem explicadora, pois reparam, prestam atenção, relacionam indícios por si mesmos e *adivinham* uma língua. Adivinham, ademais, para si mesmos um nome, que é o nome da emancipação, instabilizando o velho mito da incapacidade intelectual e da transmissão explicadora por parte dos mais sábios aos ignorantes.

A lógica do embrutecimento é a do consenso, esse que Menênio intentava fazer valer por meio de sua fábula ao modo de verdadeira explicação da harmonia comunitária. O que a narrativa exemplar dos patrícios estabelece, todavia, é uma ordem de visibilidade segundo a qual a restituição das disparidades sociais e dos papéis bem definidos entre os que pensam e os que gerenciam a comunidade, por um lado, e os que trabalham livremente para prover recursos e alimentos, por outro, é uma necessidade indiscutível. A mesma necessidade que, antes dos acampados se retirarem de Roma para o Aventino, os distinguiu como a massa trabalhadora que nada fala. Os brutos ignorantes trabalham e se calam, ao passo que os intelectuais governam, este é o consenso que sua "política" dispõe, é desse mundo que ela fala. E nisso ela não toma nenhum lugar de dissenso, senão a busca pela manutenção, pela conservação da ordem policial.

Poderíamos dizer, então, que a igualdade das inteligências está para a tomada da palavra, como a desigualdade intelectual está para a palavra tirânica do embrutecedor. Isso quer dizer que a tomada da palavra se insere, em Rancière, numa certa constelação

de noções em larga medida solidárias à pressuposição de igualdade das inteligências; e que portanto, ainda, a tomada da palavra não figura no campo totalmente diverso e heterogêneo das inteligências hierarquizadas. Em outros termos, entendemos não haver correspondência dessa ideia, em Rancière, a qualquer concepção que parta do embrutecimento intelectual; que a tomada da palavra seja o ato de fala no dissenso, que recusa o consenso policial, fazendo possível a participação de qualquer um - independente de sua função ou papel social - na comunidade dos falantes, nela inscrevendo os não contados, na medida mesma em que falam e contam.

A tomada da palavra é um ato da inteligência falante e do aprendiz emancipado, um gesto enunciativo de qualquer indivíduo humano que se disponha a falar, sabendo que suas palavras são fruto de uma capacidade intelectual igual à de qualquer outro. Ela é o ato que desmistifica a crença nos velhos esquemas da transmissão pedagógica, é a apropriação de um poder dizer ao seu semelhante e buscar verificar o que sua inteligência adivinha, em nova tomada. Basta que se detenha a decifrar, a decompor e recompor, aproximar-se e deixar que lhe falem as palavras do outro, sabendo também que as palavras que venha a tomar e a dizer, ela a adivinha como veracidade, isto é, um dos possíveis em torno do núcleo vazio da verdade indizível. Talvez por isso Rancière, leitor de Jacotot, viesse a aproximar a emancipação intelectual, no que tange ao manejo com as palavras, à atividade dos poetas.

### **3.2. A tecitura de um poeta**

A tomada da palavra é uma expressão que envolve, notadamente, o termo "palavra", cujo estatuto, em Rancière, também passa pela problematização da literatura, suas políticas e partilhas, implicando em ponderações relevantes para essa pesquisa. Perspectivamos, até então, alguns textos do filósofo dedicados principalmente ao seu pensamento político. Acompanhámos o reconhecimento de um certo esquema de visibilidade, este que divisava os seres falantes dos não-falantes, para também aí fazer soar o mundo plebeu, inserindo-o como dissenso dos seres que falam à revelia da ordem que lhes imputa o contrário. Líamos, nas palavras de um orador romano, reaparecer o mito da incapacidade das inteligências, o enaltecimento dos sábios governantes e a "fatídica" fala com o povo. E víamos, em contraparte, a tentativa de afrouxar a vontade do povo fazendo-lhe incorporar os ditames do explicador: "não falarás!".

Passamos, a partir daqui, para outro matiz de nossa análise, buscando investigar a potência poética nessa tomada da palavra que fala de improviso, que adivinha vestígios de outra inteligência. E para isso não poderíamos incursionar por outro trecho e por outra forma de escrita que não um dos principais aforismos da emancipação intelectual. *Tudo está em tudo*, uma das primeiras lições nas descobertas de Joseph Jacotot, ele o demonstrava aos visitantes ilustres que vinham às suas aulas ter notícias do estranho método. Desacreditados das proezas curiosas disseminadas em referência ao ensino que desenvolvia Jacotot em Louvain, interessados vinham apreciar com seus próprios olhos a experiência que ali se passava. O exercício proposto pelo mestre nessas aulas era bastante direto: pedia que os aprendizes falassem por algum tempo, de improviso, pequenas exposições sobre temas escolhidos na hora, à queima-roupa. Era um exercício de esforço por se fazer compreender, de exposição ao julgamento de outros, e de concatenação, de começar e terminar um percurso, de sustentar relações e cerzir pensamentos, "de maneira a tudo justificar ou verificar" (RANCIÈRE, 2013, p. 69).

A aposta desse simples exercício é a de que seria possível aprender qualquer coisa e a ela relacionar qualquer outra, seja passagens do *Telêmaco*, seja um trecho de oração, seja uma canção popular que se escreva num pedaço de papel (ibidem, p. 46-51). O aprendiz, mobilizando sua vontade, comporá um possível percurso sobre essa mínima obra humana. Examinará uma via possível, uma trajetória, e dela falará. Poder relacionar, assim, uma palavra a outra, e desse par de termos mais alguns, até formar uma frase. Dessa coleção inicial, construir períodos mais longos, até escrever textos. Este é um dos exemplos que afigura em *O mestre ignorante*, como aprender uma nova língua:

Bem enunciar é uma obra de artesão, que supõe o exercício dos instrumentos da língua. É bem verdade que o homem razoável tudo pode fazer. Mas ele deve aprender a língua própria a cada uma das coisas que quer fazer: sapato, máquina ou poema (ibidem, p. 100).

Nesse ato percebemos certa potência própria de artesanaria.. O poeta também faz esse exercício, manejo de edições ou recomposições de sinais que se relacionam, ele escreve acreditando que suas palavras alcancem com os demais uma partilha intelectual e também afetiva, ele "crê que seu pensamento é comunicável, sua emoção, partilhável" (ibidem, p. 97). E fia-se por dizer, improvisar dizendo, mais do que por afirmar o que sabe. E isso porque enxerga neles algo que valha a pena ser dito, ouve nos traços isso

que lhe fala, precisa dizê-lo a outrem e o faz traduzindo o que aquela obra lhe chama a falar. Aí estão outros elementos basilares da emancipação, diz Rancière: "exercitar a palavra" e "conceber qualquer obra como discurso" (RANCIÈRE, 2013, p. 97). É sobre a inteligência vestigial em um conjunto de significantes materialmente impressos, sejam eles uma "pintura", uma "escultura", uma "gravura" ou forma de qualquer outra arte (ibidem, p. 98), o poeta é este que, à exemplo do artesão, se interessa por decifrar vestígios. A palavra é um desses signos disponíveis, mas seu caso é extensível e poderia ser pensado em qualquer outro campo do fazer humano.

Somente ao falar sobre uma obra, diz-nos Jacotot, é que os homens podem conhecê-la. Na realização de sua fala, ao *dizer* sobre aquilo que seu espírito aventurou-se a percorrer e a perceber no caminho, a inteligência do artista-poeta também se reconhece como tendo construído algo que "é da natureza do discurso" (ibidem, p. 97). Suas palavras são articulações intelectuais sobre outros signos da mesma inteligência humana. No ato de expressar-se em falas, reconhece-se como ser adivinhando algo, utilizando sua própria inteligência capaz. As hipóteses e relações, que descobre, testemunham a igual capacidade que partilha com os demais falantes.

Rancière, a propósito de Jacotot, utiliza-se do exemplo de Racine, o poeta miserável (ibidem, p.101). Ele buscava nos livros a expressão de um Eurípedes ou Virgílio, traduzi-los é precisamente seu esforço por se fazer compreender em uma outra língua, "traduzir em versos franceses a dor de uma mãe", mas também "traduzir a tradução", contratraduzir o que aquelas inteligências lhe disseram, fazer-se entender na expressão que descobre em outros poemas e que faz transposta em novas frases. O poeta "analisa, diseca, traduz as expressões dos outros, que ele apaga e corrige sem cessar as suas" (ibidem, p.102-103). Todo esse trabalho diligente do gênio poético é fruto de sua atenção e debruçamento.

Estes seres ditos gênios não o são por "invocar uma inspiração mais que humana" (ibidem, p. 101). Seu gênio nada mais é que o da inteligência comum, atenta, que esforça-se por "dobrar o corpo aos hábitos necessários" (ibidem, p. 85), que *quer* "aprender, repetir, imitar, traduzir, decompor, recompor" "entre a linguagem muda da emoção e o arbítrio da língua" (ibidem, p. 101). Mas que também sabe que enunciar um poema é deixá-lo disponível a outra vontade que *queira* aprender sua palavra, tomando-a como um enigma a ser traduzido, adivinhado, recomposto em outras palavras ditas de improviso. O sentido do poema, sua vivacidade semântica, estará sempre suspenso pela "contratradução que fará o ouvinte" (ibidem, p. 102).



Há veios de sentido naquilo que se lê, saltam do texto como rastros que precisam ser notados. Uma linguagem que respira sob as páginas e letras, que a vontade do poeta insiste em enxergar como ligaduras de sentido. Seu gesto investigativo tem um motivo de partida, um primeiro movimento da vontade: é necessário que se reconheça capaz de "aprender e falar uma língua" (RANCIÈRE, 2013, p. 62). Mas aqueles elos de sentido, que sua inteligência põe em palavras por seu turno, ela o faz porque as toma para si, porque se admite falar em suas próprias palavras, seja por um grito, seja pelo silêncio que ressoa na materialidade de cada palavra.

Assim, à discussão já largamente visitada do pressuposto da igualdade das inteligências, temos um passo novo a que estamos nos atendo em *O mestre ignorante*, nessa investigação. Trata-se do modo como se recebe a inteligência do outro através da palavra inscrita na obra, de como se pode manter a inteligência atenta a uma outra palavra que lhe toca e lhe faz adivinhar, que lhe interessa e lhe atravessa, sem contudo perder-se naquilo que Rancière chamaria de uma "paixão da desigualdade" (ibidem, p. 115). A questão que trazemos é também atrelada ao pressuposto fundamental da emancipação intelectual, é uma preocupação em como achar expressão face a outra inteligência sem desmorná-la, sem aniquilá-la ou reduzi-la ao que se espera de antemão ou ao que já se tem em vista, abrindo-se, com entrega, ao perpassar das palavras, mas também dizer o que dela deflui inserindo, nesse ato, a perplexidade de algo ainda não dito, ainda por adivinhar, que possa ser totalmente outro.

A arte do poeta está em destrinchar e recombinar os elementos que lhe tocam o intelecto, que invitam sua vontade a empregá-lo e a dizer em termos semelhantes, dar-se à possibilidade de arriscar seus próprios versos, de improvisar sua tradução modesta - só assim é possível adivinhar uma obra que se aprende. "No ato de palavra, o homem não transmite seu saber, ele poetiza, traduz e convida os outros a fazer a mesma coisa". (ibidem, p. 96). Ele também carrega uma opinião que o anima a enxergar seus iguais. Que tudo aquilo que seu intelecto puder traduzir e contratraduzir será sempre *ausência de um outro poema*. Nisso consistiria novamente a atuação do pressuposto da igualdade intelectual em que todos podem tomar a palavra sobre o poema mudo, pois quem o faz estará dizendo algo sobre uma ausência nunca presentificada. Segundo Rancière:

Modéstia verdadeira do "gênio", isto é, do artista emancipado: ele emprega toda sua potência, toda sua arte em nos mostrar seu poema como ausência de um outro, *cujo conhecimento ele nos concede o crédito de possuir tão bem*

*quanto ele próprio*. "Acreditamo-nos Racine e temos razão". Essa crença nada tem a ver com uma pretensão qualquer de ilusionista. Ela não implica, de nenhuma maneira, que nossos versos valem os de Racine, nem que o valerão em breve. Significa, para começo, que nós entendemos o que Racine tem a nos dizer, que seus pensamentos não são absolutamente de espécie diferente dos nossos e que suas expressões se completam apenas pela nossa contratradução. (RANCIÈRE, 2013, p. 103, grifo nosso)

Dispor-se a traduzir ainda, firmar-se poeta de uma nova glosa, de um novo rephraseamento, seria agir na incompletude incontornável da palavra, na ressonância muda de seu núcleo ausente. A arbitrariedade da língua, em matéria de poesia, gera comunhão, pela oportunidade sempiterna a verificar nela a igualdade em se fazer entender diante de outra inteligência. Apropriar-se da palavra que a inteligência da obra nos oferece, e dela fazer sua palavra própria, passa também por tomar em conta a palavra alheia, não anulá-la, não desprezá-la, reanimar sua fala, fazê-la falar ainda por aquilo que falamos e que deixamos por dizer, que ainda há por dizer.

O método que Jacotot descobriria, em seu modo de ensino, é o mesmo método que Racine emprega, ao modo de outros que descobriram poder aprender por seus próprios recursos. O poeta põe sua atenção a vasculhar e a revolver sobre as palavras que aprende "de cor", decompondo, religando, forjando em suas maneiras e gestos as expressões de antecessores, traduzindo-as numa outra criação. A composição que realiza é a singular aventura de uma inteligência que se quer comunicar. Serve-se da comoção que os poemas lhe trazem, para manter-se em um caminho diligente de busca, faz uso das relações que observa, rascunha e improvisa palavras. A empreitada exige debruçamento, consideração à obra. A despeito dos que julgam, ligeiramente, que improvisar seria mero palavrório - como dizer qualquer coisa ante qualquer outra - ela é a forma canônica do exercício de emancipação intelectual.

Interessar-se pelas palavras de Virgílio e Eurípedes é estudá-las, fruto de "contínua vigilância" sobre a obra, da mesma "atenção" que todo aprendiz mantém pela vontade que guia sua inteligência a buscar o que "é preciso encontrar" (ibidem, p. 57). "Todo esforço, todo o trabalho do poeta é de suscitar essa aura em torno de cada palavra da expressão" (ibidem, p. 103). E ele o faz valendo-se de alguns modos de tomar a palavra em que nada se explica, uma vez que não há verdade a ser impingida. O que os

versos de Virgílio ou Eurípedes dizem a Racine, ele nos diz traduzindo-os sem a esperança de compreender melhor as emoções que seus antecessores insuflaram na obra; despido do interesse, outrossim, de suplantar a emoção que seus leitores terão daqueles mesmos versos. E isso porque não seria possível ter razão sobre um poema, dizê-lo na linguagem de uma razão transcendente, superior, primeira. Ele é um trânsito possível em uma linguagem que se sente e que se quer compartilhar, ele irradia nos sinais materiais do livro como *veracidade* de uma inteligência que ali deixou seus rastros. Lembrando que, para Jacotot,

Não há linguagem da razão. Há somente um controle da razão sobre a intenção de falar. A linguagem poética que se reconhece como tal não contradiz a razão. Ao contrário, ele recomenda a cada sujeito falante não tomar o relato de suas aventuras de espírito pela voz da verdade. Cada sujeito falante é o poeta de si próprio e das coisas. A perversão se introduz quando esse poema se dá por outra coisa além do poema, quando pretende se impor como verdade e forçar a ação. (RANCIÈRE, 2013, p. 121)

Tendo por partida alguns dos escritos de John Keats sobre como realizava suas composições e quais razões animavam seus poemas, Rancière pensará alguns dos contributos do escritor inglês para a política da poesia, em um dos ensaios que compõem a obra *Le fil perdu – Essais sur la fiction moderne*, publicado em 2013, e traduzido para o português em 2017. As passagens abrem novos indícios disso que estamos acompanhando como o trabalho de artesanaria da tradução e contra-tradução. Keats é um escritor de origem trabalhadora, um dos "filhos do povo tomados pelo poder das palavras e que experimentaram escrever obras literárias e de reflexões a que seu nascimento e sua educação não eram destinados" (idem, 2017b, p. 79). Já órfão de pai e mãe, quando passa a trabalhar como aprendiz em um boticário, Keats é inserido no meio literário no mesmo ambiente em que trabalha, convivendo com alguns apoiadores liberais da "causa dos homens do povo". (ibidem, p. 79) No ensaio, Rancière trata de evidenciar, entre outros pontos, a perspectiva que Keats desenvolve sobre a atividade poética e como ela se relaciona a esse poeta plebeu.

Um dos mentores e interlocutores intelectuais de Keats é o crítico William Hazlitt, que convida aquele a lecionar a introdução de seu curso público sobre os poetas ingleses. Nesse texto, Keats defende que a poesia não é um modo de escrever, "mas uma maneira

de ler e de transformar o que se leu em maneira da viver". A entrega e a exegese que ela demanda "jamais" "se tornará insípida" (RANCIÈRE, 2017b, p. 83), seu sabor chama a refletir a partir do poema, a "vaguear" com a multiplicidade dos sentidos que ele possa evocar, e a "sonhar" entre o "sono" e a "atividade criadora".

Poderíamos observar nas ideias de Keats, segundo Rancièere, uma espécie de convivência dos opostos. Ao mesmo tempo que uma série de atividades sejam suscitadas pela produção poética, algumas das quais citamos acima, nesse conjunto também se notam a "indolência diligente" do poeta. O poema é evocado pelo sonho, ressalta Rancièere, que seria "mais um estado do que um ato". "A série de ações parece sofrer a interferência de seu contrário, a passividade" (ibidem, p. 83). Tal oxímoro guardaria semelhança ao labor de um inseto que prescindisse de sua funcionalidade ao trabalhar. Como uma aranha que faz sua teia por fazer, o poema é um tecido que não visa a cooptar a tradução que outro possa também construir a partir dele:

A indolência poética é assimilada ao trabalho de um inseto cuja atividade industriosa também é um modelo de composição artística. É imitando a aranha, que se apoia na extremidade das folhas ou nos galhos, que o poeta pode, a partir de quase nada, tecer sua tapeçaria celeste [...] É como um tecido comum, constantemente tecido de novo a partir de tal ou tal pedaço, que a poesia pode pertencer a todos. É preciso, então, a diligência das aranhas sonhadoras, de aranhas cujo trabalho é liberto de sua função utilitária, ou seja, de sua função predadora. (ibidem, p. 84)

Rancièere avança na afinidade entre os paradoxos de Keats para lançar uma interessante hipótese. Parece que a concepção de poesia do escritor inglês oferece "lições contraditórias", uma "balança paradoxal" (ibidem, p. 81), como Rancièere a define já no início de seu ensaio. Keats, nessa aproximação dos contrários, busca borrar os limites entre o sonho e a ação. Talvez seja esta a possibilidade impossível que seus poemas fariam ressoar, duas lições contraditórias. A primeira delas já trouxemos pela capacidade intelectual comum, que qualquer um pode exercer, que não é própria a alguns em detrimento de outros: "o primeiro plebeu que aparecer [como o seria Keats] pode, graças a sua inteligência e à sua vontade, se tornar o mestre da Europa", gesto de um gênio em ato propositivo. Mas a ele se interpõe, desajustando aquela, uma segunda lição: que Keats tenha deliberadamente eximido-se a ser o primeiro plebeu que aparece para tomar a

posição de mestre, renunciando "à pretensão de impor isso aos outros através de sua vontade" (RANCIÈRE, 2017b, p. 84). Na carta a seus irmãos em 21 de setembro de 1817, Keats fala de uma "capacidade de não" que a potência poética carregaria:

não buscar a razão, mas também: não concluir, não decidir, não impor. Como o outono que deixa a sua foice descansar, o poeta deve evitar "qualquer desígnio tangível sobre nós (*any palpable design on us*)" (ibidem, p. 85).

Keats se descola do intento por uma identidade do poeta, permitindo-se ao devaneio do sonho e a encontrar no espírito alheio a oportunidade de ser tomado por quem o queira dizer de outro modo. Evitar "qualquer desígnio tangível sobre nós" parece apontar para o neutro desinteressado de um agir não agindo, exercer-se desvanecendo, dizer-se deixando por dizer, entre outras possibilidades de formularmos essa espécie de indecíveis entre ação e passividade, que pairam nos oxímoros de Keats. Nesse sentido, o poema é também um conjunto material desidentificado, ele não tem a quem pertencer pois é de qualquer um ou de ninguém, resulta de uma ação mas também de um devaneio passivo, que se deixa envolver pela marca do outro:

O que caracteriza os poetas é uma dupla recusa: a de fazer do poema uma marca de sua identidade e a de dar a seu sonho um caráter de afirmação. O poema apenas pode ser poema se for "de ninguém". Mas ele só é de ninguém se seu ato for imperceptivelmente distinto da inação, se a diligência do trabalho dos versos compartilhar a mesma idealidade sensível que a indolência do devaneio. (ibidem, p. 89)

Keats envereda pela recusa do apoderamento "do espírito alheio, tal como o inseto de sua presa". A imagem da aranha retorna. O inseto não produz para realizar sua função de inseto, por meio de uma teia destinada ao abate da presa. A aranha de que fala Keats é destituída de uma finalidade sobre o outro, isenta-se de captá-lo ou de transformá-lo à força de seus recursos textuais. Segundo Rancière, esse é um "princípio" de "nova relação com as coisas da poesia e da arte", a que chama "estética" (ibidem, p. 85). Veremos esse

ponto no que diz respeito aos regimes da representação e regime estético da arte, mais adiante.

A poética de Keats ressoa nas ideias de Joseph Jacotot, segundo Rancière nesse mesmo estudo em *O fio perdido*. Essa aproximação aparece principalmente pelo aforismo do "tudo está em tudo" e pelo pressuposto da igualdade das inteligências, semelhança esta que inclui algumas novas asserções à nossa investigação sobre a tomada da palavra. Sobre a primeira ideia, Rancière reinsere a discussão com a qual iniciamos esta seção. É possível discorrer sobre qualquer coisa, e relacioná-la a qualquer outra, implicando-se, para tanto, em fazer-se entender a outra inteligência por meio de novos sinais ou palavras. A matéria desse gesto é indiferente, podendo ser desde a tradução bilíngue de um livro literário, a um pedaço de papel com um trecho de oração ou de um calendário. Sobre qualquer sinal da obra humana pode-se debruçar-se a decifrar uma outra inteligência, bastando que inicie esse círculo de potência que se põe a falar e que reconhece "em *cada* manifestação da inteligência a *totalidade* de seus poderes" (RANCIÈRE, 2017b, p. 94). As inteligências são iguais também porque cada uma delas manifesta singularmente seus atos de fala, traz uma contribuição poética às traduções possíveis da obra.

uma ideia da igualdade que é, inicialmente, a dos fragmentos, das sensações ou dos sinais, igualmente animados pelo poder do todo; uma prática da teia traçada, passo a passo, para estender ao infinito o poder de uma organização singular dessas sensações ou desses sinais; uma fé na capacidade presente de todos os homens de tecer por si próprios tal teia, se apoiando nas pontas de todas as folhas que uma infinidade de outros puseram a sua disposição; uma visão da comunidade que se esboça assim: uma comunidade dos homens gozando de uma igualdade sensível sentida na singularidade dos encontros e das comunicações e não na universalidade das leis. (ibidem, p. 95)

Rancière destaca a importância dessa impossibilidade de uma institucionalização da igualdade, mais de uma vez. Ela não se faz por um ato de lei, por uma regulamentação de que todas as inteligências sejam iguais, mas o faz de partida e verifica-a no ato de cada manifestação da inteligência humana, através dos fragmentos e encontros singulares tecidos na teia de fazer-se entender e de chegar a tocar a sensibilidade de um outro. "Os homens são animais políticos porque eles são animais poéticos", afirma Rancière, e "é se

dedicando a verificar, cada um por si próprio, essa capacidade poética compartilhada que eles podem instaurar entre eles uma comunidade dos iguais".

Isso nos permite dizer que tomar a palavra seja um certo modo de fazer-se entender que não se confunde com impedir a tessitura própria a cada um. Keats pondera, nesse sentido, em carta a Reynolds de 19 de fevereiro de 1818, que se trata de "murmurar para o seu vizinho os resultados". Rancière o reitera: "Não concluir, não afirmar, mas 'murmurar'". (RANCIÈRE, 2017b, p. 97) Deixar, assim, que a palavra se desdobre em um quase dizer, um falar baixo e titubeante, não conclusivo mas talvez alusivo e indicial, como quem sopra ideias.

O poeta e o fazer que exerce parecem então figurar no pensamento de Rancière não como um modelo ativo, não como o paradoxal personagem que venha a ser o ideal da emancipação do artista. Isso já seria revogar a igualdade das inteligências e escolher alguns poucos inspirados como os mais capazes dos segredos da palavra. Mas não há inteligências melhores nem genialidades inspiradas por segredos, o pensamento em que estamos é radical na simplicidade de sua proposição: é possível conhecer qualquer coisa, uma vez que se creia capaz desse intento, e que se disponha a relacionar vestígios ou enigmas, que se mantenha rente ao silêncio das palavras, dos poemas ou de qualquer outra incursão discursiva da inteligência humana, sabendo-se e fazendo-se, ainda assim, serem tais palavras algo que repõe um querer dizer impossível de se completar em suas traduções e contra-traduções.

O poeta resvala as palavras do outro, tece entre folhas e galhos deixados como um rastro por inteligências que o interessam e convidam ao movimento da vontade; sua inteligência murmura, então, seus próprios poemas, mas não toma para si as palavras conclusivamente, nem faz de seus poemas os fios definitivos do sentido à obra. Sua imaginação, incessantemente, "toma e dá" ao tecido comum (ibidem, p. 88).

O pensamento poético de Keats não deixa de ser uma palavra dissonante em face à tradição que entende, por outro lado, o fazer da poesia menos como expressão de um espírito adivinho, e mais como a consecução de formas de representação definidas como regras composicionais da escrita. Rancière trata de marcar essa posição no ensaio que, no contexto maior do livro, dá-nos notícia de uma guinada importante operada por Keats e outros. Ao tratar da arte poética do escritor inglês, aproximá-la às práticas e pressupostos da emancipação intelectual, Rancière convida a pensar ainda mais uma vez em como a

partilha da palavra pode verificar uma igualdade em ato ou, a seu revés, alimentar o impulso por hierarquização e aniquilação de mundos possíveis.

### 3.3. O regime literário

A relação entre a prática dos poetas e a aventura intelectual da emancipação parece passar por investigarmos a leitura que Rancière constrói sobre o que veio a chamar de regime estético, em oposição ao regime representativo ou imitativo. A partir de certos escritores do século XIX, um conjunto de perturbações à ordem clássica da representação ficcional teria feito ruir dois de seus princípios básicos, o da ação unitária e o dos temas superiores, fazendo ouvir um vozerio de palavras mudas que *tomavam a palavra* desde os mundos ditos "inferiores". Entre os textos que desenvolvem os estudos de estética de Rancière, obra de grande relevância é *La partage du sensible: esthétique e politique*, lançado em 2000 e traduzido para língua portuguesa em 2005. Embora a expressão "partilha do sensível" tenha aparecido inicialmente já em *Políticas da escrita*, publicado no Brasil em 1995, e reapareça, direta ou indiretamente, em boa parte da obra de Rancière, é a partir do livro homônimo que ela será sistematizada e apresentada num recorte próprio. Sua influência e reconhecimento são fulcrais para reflexão estética contemporânea, como destaca Fabbrini em artigo recente (FABBRINI, 2021, p. 125). Nosso intento aqui é apresentar, sucintamente, algumas das apostas e defesas que entrelaçam estética e política a partir de Rancière, em especial no campo da literatura, para assim aportar alguns pontos novos relativos à tomada da palavra.

Inicialmente adentramos, por sua importância no pensamento em estudo, a apresentação de uma noção aqui já desenvolvida, a que daremos destaque: a ideia de "partilha do sensível". Visitamos algumas operações do texto em torno desta noção quando do tratamento sobre a cena de uma querela sobre a palavra, no capítulo anterior. Vimos que a impossibilidade de perceber plebeus como seres falantes revelava, aos patrícios, algo possível em seu mundo sensível, inaceitável tal como um delírio dos sentidos. Isso mostrava a divisão das parcelas que partilham o comum, todavia partindo-o em frações iníquas denominadas pelos papéis sociais com que cada um participa do todo coletivo. Se o papel do povo não é falar, porque o trabalho é mais urgente e suas vozes não articulam palavra, ainda assim este foi ouvinte atento de uma fábula, à qual respondia com em seu próprio nome, plebeu: um ato de fala no contrassenso da lógica



patrícia. Sua participação no comum é a cisão ou dissenso, na forma do dano; o ato de fala, que empreendem, rompe a ordem sensível que os definia como não falantes. A partilha que faz de ambos os lados da contenda haver seres falantes é, ao mesmo tempo, comum e cindida, dissidiosa. Pelos patrícios, um delírio dos sentidos seguido de um duro reconhecimento de erro, ter falado aos "sem fala". Para plebeus, sua tomada da palavra, a afirmação de um lugar simbólico e político até então impossível, de um poder dizer feito em ato.

O comum de que nos fala Rancière é, assim, um elemento cindido. Ele denomina "partilha do sensível" a essa espécie de "sistema de evidências" capaz de flagrar um duplo cenário, ao mesmo tempo: algo que revela "a existência de um comum", "um comum partilhado"; e, por outro lado, nesse mesmo comum, "os recortes que neles definem lugares e partes respectivas", as "partes exclusivas", essa "repartição das partes e dos lugares" em que "uns e outros *tomam parte* nessa partilha" (RANCIÈRE, 2009, p 15, grifo nosso).

Em *Politique de la littérature* (2007), traduzido para o português por Renato Pardal Capistrano e publicado em 2016 no Brasil, temos a mobilização da noção de partilha do sensível em uma passagem que alcança algumas das cenas já desenhadas na presente pesquisa. Segundo Rancière:

*A República* de Platão expõe de imediato que os artesãos não têm tempo de fazer outra coisa que não seja o seu trabalho: sua ocupação, seu emprego do tempo e as capacidades que a isso os fazem adaptados impedem-lhes o acesso àquele suplemento que constitui a atividade política. Ora, a política começa justamente quando essa impossibilidade é posta em questão, quando aqueles e aquelas que não têm o tempo de fazer nada mais que seu trabalho tomam esse tempo que não possuem para prova que eles são justamente seres dotados da palavra - que participam de um mundo comum - e não animais furiosos ou sofredores. Essa distribuição e essa redistribuição dos espaços e dos tempos, dos lugares e das identidades, da palavra e do ruído, do visível e do invisível formam o que eu chamo de a partilha do sensível. (idem, 2016, p. 1, 2)

O *sensorium* comum é distribuído e redistribuído por disposições em constante dinâmica de subjetivação, ou cristalizadas sob uma ordenação que se traduz na hierarquização social de papéis bem definidos. Tais partilhas são reconfiguradas pela ação política, que se dá no dissenso e que suspende as determinações instituídas, quais sejam, os consensos - não como comuns acordos, mas como o "fato de que [...] tudo seja sentido sob o mesmo modo" (RANCIÈRE, 2011b, p. 176). A política então "introduz no cenário comum objetos e sujeitos novos" (idem, 2016, p. 2). A noção é fundamental para entendermos as transformações nos modos de sensibilidade que também se apresentam no cerne da discussão estética, isto é, o sensível pensado em relação à obra de arte e seu estatuto, como ele é configurado, por qual "sistema de evidências" podemos pensar sua "partilha".

Rancière selecionará algumas produções modernas que na literatura, artes visuais, dança, performance, entre outras expressões, mostram um viés possível para se pensar o estatuto das artes, em paralelo ao que já teria afirmado o "paradigma modernista das artes". Esse é um ponto fundamental para o qual atentamos: de que a crítica estabelecida por Rancière se afasta da noção tradicionalmente aceita de modernidade. Fabbrini sublinharia que essa espécie de revolução moderna que a historiografia teria urdido, tendo como palavras de ordem a exaltação do "novo" e do "progresso" seria, para Rancière, destituída de sentido, ela não passaria de uma "convenção estéril da historiografia da arte e da literatura do século XX" (FABBRINI, 2021, p. 126). A modernidade, seja para "exaltá-lo" ou para "deplorá-lo", delimita um liame de ruptura entre o "antigo" e o "moderno", e pela exploração desses opostos, teria se aplicado a "ocultar" o "próprio sentido da especificidade dos regimes da arte" (RANCIÈRE, 2009, p. 34).

Decerto Rancière reconhece um conjunto de mudanças que teriam revolucionado o âmbito das artes nos séculos XIX e XX, por obras cuja leitura ele mobiliza ao compor seus argumentos pelo "regime estético"; o período apresenta alguma correspondência cronológica com a modernidade artística. Porém, as leituras polêmicas que Rancière faz de obras às quais chamaríamos modernas parecem passar largamente longe de reafirmar o estudo das utopias modernas, nem se atrelar à defesa de uma autonomia das artes, entre as quais a literatura. O interesse de Rancière por um certo "regime estético", que teria irrompido na dita modernidade artística, não se dispõe tanto a atender uma periodização historiográfica nem a fazer coro ao conjunto de ideias que caracterizariam uma época das artes, mas exibir e colocar em questão como as produções artísticas teriam sido percebidas segundo determinadas divisões do mundo sensível, sob quais partilhas. Não faria sentido

nomearmos aqui o período moderno, portanto, nem pós-moderno (FABBRINI, 2021, p. 125 - nota), para designar com Rancière um trecho temporal sobre o qual ele se debruça ao propor uma ideia de "regime estético". Como acentuávamos nos comentários de Rancière a Keats, o que o regime estético expõe parece ser um certo "modo de enunciação" (idem, 2021, p. 125 - nota) que, em obras produzidas entre os séculos XIX e XX, teriam transformado o estatuto das artes pela subversão da lógica representativa.

A poética aristotélica é fundamental para entendermos esse arrazoado que impõe às artes da escrita, a essas artes dos aedos que lidam com palavras, suas convenções. A prática dos poetas teria nascido de uma "normatização" filosófica. O que Platão entenderia como a "totalidade orgânica" da palavra viva - ter cabeça, tronco e pés; começo, meio e fim, como um organismo - Aristóteles transportará como sendo "o princípio da obra poética" (RANCIÈRE, 2017b, p. 20). Segundo o estagirita, a poesia tem relação com a ficção, que por sua vez respeita a um encadeamento de ações "ligadas pela necessidade ou pela verossimilhança" (ibidem, p. 20). O imbróglio se faz no passo em que a ação, que a poesia fabula, seja uma ação de determinada natureza, segundo Aristóteles, pautada pela consecução ordenada num conjunto verossímil ou de relações necessárias, e feita por homens da ação, representados como seres superiores. A *mímeses* aristotélica instaura alguns primados que sustentariam toda uma hierarquia representativa da palavra.

Um desses princípios, como já dizíamos, é o da ação, desdobrando-se em uma certa preferência do narrativo sobre o descritivo. Aqueles que imitam, imitam pessoas em ação (ARISTÓTELES, 2005, p. 20). A ficção que o poeta projeta deve criar, assim, fundamentalmente o encadeamento dos acontecimentos, em seu correto arranjo. São ações que imitam algo tal qual poderia ter acontecido, mantendo sempre os laços causais que fecham sua totalidade ou unidade, onde nada sobra nem resta. A descrição seria, por sua vez, um acessório que atende à concatenação das ações. Ela contribui com os objetos que rodeiam e reforça a unidade ou completude da ação, estando a serviço dos possíveis fatos que se narram. A narrativa deve ter um corpo, ser um poema encadeado. Seus modelos de maior relevância, segundo a poética aristotélica, são a tragédia e a epopeia.

O segundo primado aristotélico que subsidia a construção poética é o da "distinção entre dois tipos de humanidade" (RANCIÈRE, 2017b, p. 21), que são representadas nos temas. Homero, representante maior da poesia épica, imitava seres "superiores", segundo Aristóteles. A tragédia, por sua vez, também se dedicava a representar homens "superiores", enquanto à comédia cabia a imitação dos seres ditos "inferiores"

(ARISTÓTELES, 2005, p. 20, 21, 23, 24). As ações dos poemas de melhor gênero, épicos e trágicos, são realizadas por temas ou personagens que vivem "no nível da totalidade", que enfrentam os "golpes do acaso" por conhecerem os "grandes fins" da humanidade e por "tentarem realizá-los"; e não por "homens que simplesmente vêem as coisas lhes acontecer, uma depois da outra, porque vivem na simples esfera da reprodução da vida cotidiana", critica Rancière (RANCIÈRE, 2017b, p. 21).

Essa distinção também dividia a poesia em gêneros, com o trouxemos, entre os ditos nobres, cuja "sucessão dos fatos era homóloga à dos homens que participavam do mundo da ação", e os vis ou baixos, daqueles seres ou personagens limitados "à pura reprodução da existência". A conveniência de estilo definia, também, que haveria uma fala própria aos homens superiores e outra aos homens inferiores, e "os reis devem falar a língua dos reis", ao passo que "o povo deve falar a língua do povo" (idem, 2016, p. 6). A poética representativa de Aristóteles defendia, desse modo, o que enxergava como a formulação própria da poesia no que diz respeito à ação e aos personagens dessas ações. Ela instituiu um modelo de racionalidade para as artes da pintura e da poesia em que pesam temas de maior prestígio e temas vulgares, hierarquizando gêneros e conveniências de como estes caracteres deveriam se expressar, sob critérios de superioridade e inferioridade dos seres. Trata-se de um conjunto de regras composicionais que agregavam-se sob o modelo representativo ou regime imitativo, nas palavras de Rancière:

Esse conjunto de normas definia muito mais que uma corrente acadêmica. Ele ligava a racionalidade da ficção poética a uma certa forma de inteligibilidade das ações humanas, a um certo tipo de adequação entre as formas de ser, as formas de fazer e as formas de dizer (ibidem, p. 6).

A prosa moderna viria a opor-se frontalmente contra o paradigma representacional da arte poética. Alguns dos escritores cujas obras são mobilizadas nessa "revolução silenciosa", para Rancière, seriam nomes como Flaubert, Balzac, Victor Hugo, Virginia Woolf, Proust e Guimarães Rosa, na prosa; ou ainda, na poesia, Rilke, Mallarmé e Keats. O que Keats operava na poesia, como o apresentamos, Flaubert o faria na prosa, aqui para ficarmos apenas em um par de exemplos.

Para ampliarmos o campo dos críticos contra o modo de escrita que Flaubert apresenta em suas obras, passemos aos que, em alguma medida, procuraram assertar pela

manutenção do regime representativo. Sartre, numa discussão mais ampla que desenvolvia em seu *Qu'est-ce que la littérature?* (O que é a literatura?), originalmente em 1948, fala das relações entre literatura e engajamento político. Nesse trabalho, sua análise envereda, em certa altura, por acusar Flaubert de uma "petrificação da linguagem":

Trata-se de negar o mundo, ou de consumi-lo. Negá-lo pelo consumo. Flaubert escreve para se livrar dos homens e das coisas. Sua frase cerca o objeto, agarra-o, imobiliza-o e lhe quebra a espinha, cerra-se sobre ele, transforma-se em pedra e com ela o petrifica. É cega e surda, sem artérias; nenhum sopro de vida, um silêncio profundo a separa da frase seguinte; cai no vazio, eternamente, e arrasta a sua presa nessa queda infinita. Toda realidade, uma vez descrita, é riscada do inventário: passa-se à seguinte. O realismo não é nada mais do que essa grande caçada enfadonha (SARTRE, 2004, p. 100).

O tom mordaz se deve à displicência composicional dessa literatura realista que "cai no vazio", na leitura de Sartre a Flaubert; um escrito de inventários, como listas de coisas descritas, como sucessão de ações sem acabamento. Notadamente, são ações sem "nenhum sopro de vida", "sem artérias", que carecem de um corpo unitário. Em vez da concatenação entre as passagens e acontecimentos, existe um "silêncio profundo" em eterna cadência ou abismo. De uma frase a outra do que escreve, Flaubert deixa vãos inaceitáveis, adverte Sartre. A petrificação estaria no golpe que esse modo de escrever impõe à sensibilidade do leitor, levando-o de roldão numa insensata subtração de significações que "arrasta sua presa" em "queda infinita". Sugere-se fortemente, no excerto, uma perda de sentido, atrelada a um inacabamento que petrifica as ações. Essa falta põe o leitor em um arrefecimento do sentido, preso aos vícios, como já o indicávamos, da superfluidade descritiva do escritor, e desse inencontrável fio narrativo, convertendo a prosa numa "grande caçada enfadonha", numa espécie de paralisia calcária. Para Sartre, seriam esses alguns dos defeitos que na escrita de Flaubert obstam ao texto qualquer poder de engajamento político. A própria pena não age.

Segundo Rancière, Sartre identifica um sintoma nesse remanejamento de sentido, que teria sido percebido como supressão das significações. Na assertiva sartreana, o

realismo atenderia, pretendendo criticá-la, a uma estratégia da burguesia por purificar as palavras, criando uma nova linguagem ideologicamente comprometida. "Flaubert, Mallarmé e seus colegas pretendiam recusar o modo de pensamento burguês e sonhavam com uma nova aristocracia, vivendo em um mundo de palavras purificadas, concebidas como um jardim secreto de pedras e de flores preciosas" (RANCIÈRE, 2016, p. 4). Sartre ironiza essa "obra gratuita" de um mero revoltado, que não ilude as massas.

E ainda que ele [Flaubert] conseguisse a audiência popular, será que conseguiria instigar o descontentamento das massas mostrando-lhes que o burguês pensa de modo vil? Não há a mínima possibilidade de que uma doutrina do consumo absoluto consiga iludir as classes laboriosas. De resto, a burguesia bem sabe que o escritor secretamente tomou o seu partido: tem necessidade dela para justificar a sua estética de oposição e de ressentimento; é dela que recebe os bens que consome; no fundo, deseja conservar a ordem social para nela poder sentir-se um perpétuo estranho. Em suma, é um revoltado, não um revolucionário. E dos revoltados, a burguesia se encarrega. Num certo sentido, ela se faz até mesmo cúmplice deles: mais vale conter as forças da negação dentro dos limites de um vão esteticismo, de uma revolta sem efeito: se livres, elas poderiam se colocar a serviço das classes oprimidas. (SARTRE, 2004, p. 103)

A crítica sartreana se constrói tendo em vista uma noção de comunicação e de linguagem, separando nitidamente poesia e prosa. Quanto à poesia, ela teria, em relação à prosa, a desobrigação de expressar-se engajada. Embora, em seu nascedouro quando da composição do texto, possa haver o princípio de engajamento nas emoções do poeta, ele não opera com a linguagem necessária a comunicá-lo. Isso porque a poesia faz, através das palavras, coisas que envolvem e carregam a emoção do poeta, como objetos imantados de significação, ao mesmo tempo que presos à indesejável errância de múltiplos sentidos. Na linguagem poética, para Sartre, "A emoção se tornou coisa, passou a ter a opacidade das coisas; é turvada pelas propriedades ambíguas de vocábulos em que foi confinada" (idem, 2004, p. 18). Ainda que exaltando a poesia, dando exemplo dos versos de Rimbaud ("*Ô saisons, ô chateaux / Qui de nous est sanns péché?*" - "Ó estações,

Ó castelos / Que alma é sem defeito?"), Sartre avalia a linguagem poética - poderíamos parafrasear - como produtora de objetos impregnados da opacidade material de seu meio, a escrita, e não se pode esperar engajamento desse tipo de palavra difusa. Enquanto o prosador esclarece o que diz, o poeta não reconhece mais suas emoções naquilo que escreve, pois suas palavras as cooptam no objeto, "as palavras se apoderam delas, ficam impregnadas por elas e as metamorfoseiam; não as significam, mesmo aos seus olhos" (SARTRE, 2004, p. 17, 18)

Já a prosa seria de caráter *falante* e comunicativo, "o prosador é um falador" (ibidem, p. 17,18). Para Sartre, o prosador esclarece aquilo que quer dizer, as frases são ordenadas de modo persuasivo, "designando objetos", fazendo referência a coisas do mundo. "Não se trata de saber se elas agradam ou desagradam por si próprias, mas sim se indicam corretamente determinada coisa do mundo ou determinada noção." (ibidem, p. 18). A palavra, na prosa, atenderia a uma relação comunicativa referencial, por isso mais própria ao engajamento político, para Sartre. Ela buscaria comunicar uma ideia, partindo assim de algo que valha a pena ser comunicado. Seu "empreendimento" nunca teria por finalidade - como talvez possível à poesia - "a pura contemplação" (ibidem, p. 19). Mas Sartre segue delineando um equilíbrio sutil que não execra totalmente o poeta. Pois este não deixaria de dizer algo só porque não utiliza preferencialmente as palavras como instrumento de comunicação. O que a poesia faz, ao criar coisas com palavras, incorre numa interposição do plano comunicativo ao poético. O verso "Ó estações, ó castelos", de Rimbaud, partilha de traços comuns com a comunicação ordinária, tem uma sintaxe, está escrito segundo uma língua compreensível; mas se se faz, em relação à comunicação ordinária, um desvio, seria como o soar de um refrão simplório de "cantiga popular", repetindo-se até o "substancial" de uma coisa feita de palavras, de uma "frase-enigma". (RANCIÈRE, 2016, p. 3).

Rancièrè pondera que esta seria uma tentativa de "acordo amigável" que Sartre formularia a fim de conciliar o engajamento político na literatura com a empreitada moderna que afirmava, por sua vez, a autonomia plena da linguagem literária, portanto intransitiva ao utilitarismo e pautada por uma racionalidade estritamente materialista da linguagem. No entanto, Sartre teria buscado dirimir a contenda por via da harmonização manca de um imposto consensual. O que ele efetua é uma distribuição de propriedades e impropriedades, uso correto e desviante da linguagem, corrigindo acidamente a escrita desprendida de Flaubert. "Todas essas críticas estão de acordo entre si para caracterizar sua prosa como um empreendimento de petrificação da palavra e da ação humanas"

(RANCIÈRE, 2016, p. 6). Nesse sentido, Sartre faz coro ao regime representativo das boas regras de composição, que atendam a um modo de dizer específico. A literatura nasce de uma contenda ou "uma nova maneira de conectar o dizível e o visível, as palavras e as coisas. Era isso que estava em jogo na crítica dos campeões do beletismo clássico contra Flaubert". A "democracia literária" é infensa à ideia nodular e verticalizante de que "a ficção é a imitação dos homens que agem" (ibidem, p. 6).

Barthes se desdobraria, anos mais tarde, ao esforço de encontrar o "efeito do real" no realismo de Flaubert, não deixando de notar "indicações parasitas" como a descrição de objetos completamente acessórios à narrativa, por ele entendidos como "detalhes supérfluos". O "efeito do real", como o compreende Barthes, viria a buscar substituir modernamente a norma clássica da verossimilhança, não se contentando em aceitar as acusações dos "rompantes modernistas" que viam em Flaubert e outros uma intragável "monotonia realista" (RANCIÈRE, 2017b, p. 17). Barthes se manteria legatário da ordem representativa, seu incômodo é comandado por uma semelhante necessidade de "modelo orgânico" (ibidem, p. 17). Flaubert, em seus extensos trechos descritivos, em sua apresentação hodierna dos fatos ficcionais sem uma unidade definida no todo da ação, incapaz de "subordinar seus 'detalhes' à unidade de um todo, democratizaria a literatura no "fluxo de microacontecimentos" (ibidem, p. 34, 35). Os textos de Flaubert seriam exemplo do que proporia Rancière como sendo uma "democracia literária".

Como lamentava o crítico francês Armand de Pontmartin em 1860, citado por Rancière: em *Madame Bovary* "o trabalhador rural, o palafreireiro, o mendigo, o ajudante de cozinha, o ajudante do boticário, o coveiro, o vagabundo e a mulher que lava a louça assumem uma posição enorme" (ibidem, p. 23). O velho primado do tema que separava os homens de ação, superiores, e os homens da vida nua, sem mais que a sucessão dos dias, parece ruir sob uma narrativa que põe personagens "baixos" em pé de igualdade a quaisquer outros. Escritos de Flaubert como *Madame Bovary* se mostrariam em direção contrária a

a separação entre os que vivem na sucessão de trabalhos e de dias, e os que vivem na temporalidade dos fins. Ele vai, a partir de então, marcar outra coisa: o elo dessas existências obscuras com o poder dos elementos atmosféricos, as intensidades do sol e do vento e a multiplicidade dos acontecimentos sensíveis cujos círculos se ampliam ao infinito. O mundo dos trabalhos e dos dias não é mais o da sucessão



e da repetição opostas à grandeza da ação e de seus fins. Ele é a grande democracia das coexistências sensíveis que evoca a estreiteza da ordem antiga das consequências causais e das conveniências narrativas e sociais. (RANCIÈRE, 2017b, p. 25)

Na prosa flaubertiana, "não há mais temas belos e temas vis" (idem, 2016, p. 6), qualquer um pode falar, mesmo os objetos são descritos exaustivamente e tomam preponderância tanto quanto os personagens no plano narrativo, são objetos falastrões. Este regime literário ou democrático, o regime da literatura, destruiria "a velha superioridade da ação sobre a vida". Ele fazia vigorar "a promoção social e política dos seres quaisquer que fossem", incluindo a desses "seres" - como apregoava a divisão de escalas humanas, à Aristóteles - "dedicados à repetição e à reprodução da vida nua" (ibidem, p. 7) A palavra dos que falam na obra é então dizível por qualquer um, e a literatura de Flaubert atesta um regime de escrita em que, também, "o escritor é qualquer um e o leitor é qualquer um", não regida pelas regras composicionais voltadas a um destinatário específico, como a do "preletor ao edificar as almas", "do general ao arengar suas tropas" ou mesmo "dos nostálgicos da ordem monárquica e representativa" (ibidem, p. 5-8).

Seja pressupor que a obra poética esteja regrada pela unidade da ação que se imita, seja por entender que essa ação é própria de homens de ação - aqueles mesmos que paralelamente já havíamos visto numa querela romana sobre a palavra - o regime representativo das artes hierarquiza personagens e gêneros tendo como critério a ação melhor e mais bela dos temas nobres. Flaubert teria feito ressoar, em contraposição às regras do bem fazer poético-imitativo, a prosa de um mundo concreto e efervescente de homens quaisquer, sendo reconhecido pela "democracia literária" que seus textos apresentavam. Não havia ali o plano primeiro da ação necessária ou verossímil, as coisas "desimportantes" podiam ocupar longos períodos do texto sem que essa atmosfera apontasse para a predominância da ação, de homens superiores agindo. A narrativa podia incorporar, assim, as falas anônimas de qualquer trabalhador, qualquer pessoa do povo, dar-lhes tanta relevância como a de um herói trágico ou épico, sem contudo recorrer à pretensão de provar grandes feitos. Não há temas em Flaubert porque seus personagens, desde a posição que lhes confere a narrativa, são tratados igualmente e ocupando relevância indistinta.

Na gratuidade de uma narrativa sem ações, repleta de vãos e silêncios, de descrições supérfluas e excessivas, que Sartre e outros enxergariam num *Madame Bovary*, por exemplo, uma literatura gratuita, sem repercussão política, destituída de seu poder de comunicar uma ideia precisa de engajamento. Repunha, assim, o modo representacional de enxergar a linguagem, que apontava para um objetivo externo, qual seja, seu dever por inspirar a revolução. Numa empreitada por defender o que é a literatura segundo critérios de transparência comunicativa, Sartre mantinha-se na esteira de uma racionalidade interessada em representar o corpo social e seus agentes. Soava-lhe escandaloso e vazio, uma perda do sentido da obra, de sua coerência e inteireza, mesmo um acordo escuso e sintomático com os interesses da burguesia, que o prosador não escolha partido dos seus, e que na história que conta todos sejam qualquer um.

Para Fabbrini, a "democracia literária" que Rancière pensa a partir de passagens de Flaubert, em especial de seu *Madame Bovary*, desvela o apagamento das hierarquias da ação representacional. "Não há mais uma figura que, situada em primeiro plano, atraia com tamanha intensidade o olhar que tudo o mais acaba reduzido ao fundo baço do mundo." (FABBRINI, 2021, p. 133). Não haveria, também, purismos quanto ao caráter propriamente comunicacional da linguagem, e seu uso desviante próprio ao poético. Para Rancière, "a função comunicacional e a função poética da linguagem não cessam de se entrelaçar uma à outra" (RANCIÈRE, 2016, p. 3). Opondo-se, ainda, à ordenação clássica de gêneros - que impõe certos modelos distintivos e predeterminados para se forjar o corpo da fabulação - o regime literário traz à tona uma "capacidade suspensiva" (FABBRINI, 2021, p. 134), como aquela que líamos em Keats: "não buscar a razão, mas também não concluir, não decidir, não impor". Flaubert a traduz implodindo as regras da representação e violando a escada social dos homens melhores e agentivos, nobres e importantes, sobre aqueles da vida puramente reprodutiva e passiva, os piores e desimportantes - que outrora não falavam, aplainados ao plano de fundo das cenas. Mesmo as coisas, trabalhosamente descritas, falam em Flaubert. O escritor, então,

tornava todas as palavras iguais da mesma maneira que suprimia toda hierarquia entre os temas nobres e os temas vis, entre narração e descrição, primeiro plano e plano de fundo, e, finalmente, entre homens e coisas. Com certeza ele bania todo engajamento político, tratando com igual desprezo democratas e conservadores. O escritor para ele devia se resguardar de não querer provar nada, mas essa indiferença em relação

a toda mensagem era para aqueles críticos a própria marca da democracia: quaisquer que fossem os sentimentos de Flaubert em relação ao povo e à República, sua prosa era ainda democrática - ela era a própria encarnação da democracia. (RANCIÈRE, 2016, p. 5)

Até aqui, algumas das passagens postas em consideração chamam a considerarmos a oposição de dois diferentes regimes - o da representação e o estético-literário -, que partilham do problema dissensual sobre as palavras e suas distribuições, na leitura que fizemos dos trechos em Rancière. A "petrificação da palavra", ao revés do que traria Sartre, permite pensarmos uma evocação das camadas fossilizadas da escrita, de um mundo da literatura que se afirma como raspagem de pedras, se assumirmos que "as frases dos romancistas podiam ser comparadas a pedras silenciosas". A pedra é um signo forte pelo qual a palavra literária pode se dar um nome ao mesmo tempo quieto e tagarela. A superfície literária é "muda no mesmo sentido que Platão havia oposto as 'pinturas silenciosas' da escrita à fala viva posta pelo mestre como uma semente destinada a crescer no interior da alma do discípulo". (ibidem, p. 8), isto é, palavra errante, que cambaleia para a esquerda e para a direita, e com alguma gratuidade talvez sopra uma atmosfera, faz emergir um campo de possibilidades no tempo e nos espaço ficcional, mas sem objetivos e fins. Ela despreza uma verdade engajada que deva ser comunicada, seu princípio democrático estaria em deixar ver e ouvir a realidade prosaica de qualquer um.

A literatura é a demonstração e o deciframento desses signos que se inscrevem nas coisas. O escritor é o arqueólogo ou o geólogo que faz falar os testemunhos silenciosos da história comum - eis o princípio que põe em ação o romance dito realista. O princípio desta forma na qual a literatura impõe sua potência não é, de modo algum, como se costuma dizer, uma reprodução dos fatos em sua realidade, mas a demonstração de um novo regime de adequação entre o significado das palavras e a visibilidade das coisas, a aparição do universo da realidade prosaica como um imenso tecido de signos que carregam escrita a história de um período, de uma civilização ou de uma sociedade (RANCIÈRE, 2016, p. 10).

### 3.4. O impulso lúdico e o não fechamento

Por fim, a essa capacidade suspensiva e não conclusiva, de base dissensual, que teria se afirmado no regime estético ou literário, sobre o que argumentamos anteriormente, será importante acrescentarmos uma passagem recorrentemente assinalada por Rancière, ao nos apresentar o que ele chama de cena originária do regime estético.

Em sua leitura das *Cartas sobre a educação estética do homem*, importante livro de Friedrich Schiller publicado em 1975, Rancière faz um convite a pensarmos uma cena inaugural, uma passagem nodular sobre o estatuto estético das artes. Nos parágrafos finais da décima quinta carta, Schiller transporta-nos a observar a expressão no rosto da escultura grega de Juno Ludovisi. O busto da deusa traria em sua fisionomia o desprendimento e o ócio, despida de qualquer finalidade, sem contemplar dever ou objetivo. Os traços de seu semblante, nas palavras de Schiller, seriam "perenemente satisfeitos" (SCHILLER, 2015, p. 76), eles trazem o semblante da "livre aparência" fechada sobre si mesma.

A "ociosidade" e a "indiferença" da estátua de Juno Ludovisi, segundo Rancière ao ler Schiller, estariam expressas no rosto da estátua como "o apanágio da divindade" em "nada querer, estar livre da preocupação de se propor metas e ter que realizá-las" (RANCIÈRE, 2010, p. 23). Tal sentimento seria o que Schiller afirmaria como "jogo livre" entre dois impulsos diante da obra de arte, embora mediados, mantendo-se contraditórios entre si e sem um termo de acordo.

O primeiro deles é o impulso sensível, e seu objeto é a vida, isto é, "todo ser material e toda a presença imediata dos sentidos" (SCHILLER, 2015, p. 73). Este seria o estrato da apreensão direta do objeto de arte, sua impressão sobre os sentidos. A ele estaria contraposto o impulso formal, cujo objeto é a forma, a tentativa de especular pelo entendimento, a busca por uma apreensão conceitual da obra de arte, de "todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as faculdades de pensamento" (ibidem, p. 73). O modelo conceitual de Schiller ainda propõe um terceiro elemento entre estes, o impulso lúdico, que é o "livre jogo" entre sensibilidade e especulação intelectual.

O impulso lúdico corresponderia àquela disposição sensível que a frente de Juno Ludovisi alegoriza. A frente expressaria uma comoção que não se deixa apreender nem

como "objeto de saber", nem como "objeto de desejo". "Este nem... nem... é a fórmula lógica da esteticidade" (RANCIÈRE, 2011b, p. 171) O impulso do jogo supõe a "neutralidade estética" ou a "dupla suspensão" dos impulsos (ibidem, p. 171). Com isso, Schiller estaria mais que propondo uma leitura pessoal da Crítica da Faculdade do Julgar, que Kant publicara cinco anos antes do lançamento das *Cartas*. A fórmula de indecidibilidade de Schiller expõe um *sensorium* em suspensão, "simultaneamente no estado de repouso e movimento máximos" (SCHILLER, 2015, p. 77).

A estética manteria correlação com esse estado suspensivo próprio do jogo, segundo Rancière. O que teria feito Schiller ao criar uma cena em que nos transportamos diante do busto de Juno Ludovisi é algo que transborda a leitura da adequação técnica e da correta representação escultórica. A cena sugere o teor dissensual da relação entre o inteligível e o sensível, "um senso comum de exceção" (RANCIÈRE, 2011b, p. 175). E nisso Rancière estaria traduzindo algo que no regime literário se repõe também nos termos de uma suspensão expectante, aqui pela cena de um "estado estético" em Schiller, afastando-se dos critério de "perfeição técnica" da ordem representativa, fazendo soar a possibilidade da "aparência livre" que não se refere mais à realidade que imita nem se apraz dos modelos práticos que norteiam a composição artística. Assim também o estético não estaria nesse fazer que pressupõe "uma forma ativa imposta a uma matéria passiva", como o queria Sartre na sua defesa à comunicação intencionalmente engajada do prosador (ao passo que a poesia, ou mesmo o prosa "vazia" à Flaubert, se faziam passivos a toda forma de engajamento político). A estética está enraizada numa "experiência específica que suspende as conexões ordinárias não só entre aparência e realidade, mas também entre forma e matéria, atividade e passividade, entendimento e sensibilidade." (idem, 2010, p. 25).

É importante lembrar, ainda, que Sartre destacava o prosador engajado, que divisava finalidades políticas bem definidas e as fazia através de uma clara comunicação por palavras, em contraste com o poeta e sua maneira de utilizar as palavras, estas que, feito coisas, tornariam opacos os fundamentos políticos mesmo que despontassem na emoção inicial que animava o poeta ao escrever. Nisso, o poeta não se enxergava mais naquilo que escrevia, as palavras se apropriavam de sua emoção a ponto de este não se reconhecer mais naquilo que escreveu. Ora, nada mais próprio ao regime estético que essa constante dessubjetivação e ressubjetivação. Distante de uma prática de ligadura transparente entre signos e aquilo para o que apontam no mundo, segundo as bases da representação, por sua vez, com sua noção de estética e de um regime suspensivo que a

caracterizaria, Rancière apresenta um sensível autônomo sem finalidades ou metas de conversão política. Ademais, como vimos, a política seria de caráter suspensivo e dissensual, não um acordo entre partes, não uma forma harmônica de distribuição lógica. No sentido que estamos acompanhando, temos que:

Esse sensível, subtraído a suas conexões ordinárias, é habitado por uma potência heterogênea, a potência de um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo: produto idêntico ao não-produto, saber transformado em não-saber, *logos* idêntico a um *pathos*, intenção do inintencional etc. Essa ideia de um sensível tornado estranho a si mesmo, sede de um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo, é o núcleo invariável das identificações da arte que configura originalmente o pensamento estético.

e, mais adiante, acrescenta,

O estado estético é pura suspensão, momento em que a forma é experimentada por si mesma. O momento de formação de uma humanidade específica (RANCIÈRE, 2009, p. 32-34).

O "estado estético" que Schiller traz em suas *Cartas* e que origina o reconhecimento de uma sensibilidade indissociável do "regime estético" seria, assim, um espaço de invenção artística e de indeterminação de subjetivação política, apontando para "uma comunidade estética por vir" (FABBRINI, 2021, p. 138). Ela é também potência de tradução e de poetização, motivo pelo qual Rancière teria aproximado a comunidade estética a uma comunidade da igualdade das inteligências. O que está em jogo, nesse contexto, seria a configuração de "alteridades possíveis" (ibidem, p. 138), que faz ruir a distinção de temas superiores e inferiores e dos gêneros correspondentes. Nesse sentido, a lógica dos não-contados no âmbito dos detentores da palavra é colocada em questão, o que abre passagem à palavra de qualquer um.

No jogo, diz Schiller, temos não somente a uma perspectivação da estética, como também a oportunidade de uma "arte de viver" (SCHILLER, 2015, p. 76); "o homem joga somente quando é homem no sentido pleno da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*. Ou, nos temos de Rancière, faz-se possível a "formação de uma humanidade

específica": "é a capacidade de todos de usufruir da aparência, definindo o *sensorium* de uma nova comunidade, idêntico à própria humanidade do homem" (RANCIÈRE, 2011b, p. 173).

O "livre jogo" seria análogo à capacidade de traduzir, de efetuar sua potência poética de tradução disponível a qualquer inteligência. Aportamos, assim, à investigação sobre a tomada da palavra tendo-a por um certo modo de enunciação em que sucede o não fechamento, de expectativa ao mesmo tempo atenta e desinteressada. *O mestre ignorante*, no que se refere à afirmação dessa potência, a traz no interior de uma possível comunidade dos iguais, que seria também uma comunidade dos artistas ou dos poetas.

Rancière sugere sonharmos com "uma sociedade dos emancipados, que seria uma sociedade de artistas" (idem, 2013, p. 104). Ela aponta para uma igualdade "não decretada por leis", que não é vista como fim a se alcançar, mas como ponto de partida e a ser verificado a cada passo do aprender, ali "onde cessam os discursos ordenados pelo objetivo de ter razão" e onde se reconhece que "a inteligência não é potência de compreensão" (ibidem, p. 106). Ela busca comunicar em caráter suspensivo, bem distinto da comunicação referencial, aquilo que os homens sentem como "o prazer e a pena, a esperança e o medo, para se comoverem reciprocamente" (ibidem, p. 106). Essa comunidade seria também tentativa de comunicação de singularidades, desbastando a supremacia da compreensão sobre a passionalidade ou comoção.

Rancière teria descoberto com Jacotot a possibilidade de diferenças convergentes em um comum dissensual. Como observa Carlos Skliar em artigo sobre a "dissonância inaudita" de *O mestre ignorante*, a investigação pela igualdade das inteligências corresponde ao encontro com uma "descoberta da alteridade". "O poeta, o artista é, nesse sentido, esse tradutor e contra-tradutor que Jacotot procurara como imagem do mestre emancipador" (SKLIAR, 2003, p. 239) e que, acrescentamos, seria também imagem do aprendiz emancipado.

No exercício de palavras em que nada se quer provar, a capacidade intelectual de qualquer um que *toma a palavra*, deste que se faz falante por sua crença conseguir falar improvisadamente, é passível de um falar sem fim, de uma infinita diferença na repetição, ainda que não se esgote a mudez da palavra que roga novas traduções. Silvio Gallo, relacionando os textos de Rancière às filosofias da diferença e ao projeto anarquista, aposta na ideia, rente à política do dissenso, de que "a coletividade é possível porque, sendo singularidades, sendo todos diferentes, irredutíveis ao mesmo, podemos construir projetos coletivos" (GALLO, 2012, p. 152).

Talvez esta seja uma via para compreendermos algo fundamental na filosofia de Rancière em seus contributos à educação. Não é possível implementar o método da emancipação intelectual descoberto por Joseph Jacotot, ele é insuscetível a um programa institucional de educação: "o Ensino Universal não é, nem pode ser um método social. Ele não pode ser difundido nas instituições da sociedade, nem por iniciativa delas." (RANCIÈRE, 2013, p. 146). E isso porque toda conformação social, para Rancière com Jacotot, já repousaria sobre uma explicação de como a sociedade "deve ser", está calcada sobre leis reguladoras, aponta para o consenso enquanto meta. Tal constituição, que vimos outrora no próprio nascedouro do interesse de Rancière em oposição a republicanos e sociólogos que viam a igualdade como objetivo a ser alcançado, aniquilaria a multiplicidade de subjetivações possíveis que a emancipação intelectual e o princípio da igualdade das inteligências como ponto de partida e em ato permitiriam verificar.

Quem *toma a palavra* o faz singularmente, e essa singularidade parece ser alimentada pela suspensão do entendimento soberano sobre a heteronomia do sensível. A livre expectativa ou fruição da "livre aparência", na contemplação estética segundo Schiller lido por Rancière, afirma diretamente a tese de que a arte não apenas chama ao saber intelectual, ao entendimento; ela roga a seus leitores uma comoção que transita, que se desdobra no dissenso e não se resolve entre entendimento e experiência sensível. Portanto, há uma relevante reconfiguração de quais pesos se distribuem à participação do teor passional na experiência estética e educacional, a ponto mesmo de Rancière o ter afirmado, já o trouxemos, como sendo o *logos* equivalente a um *pathos*. Salientamos, assim, a existência de um possível aspecto passional da tomada da palavra, considerando-se o jogo livre das faculdades ou dos impulsos formal e sensível.

Por uma certa dimensão, aqui já analisada, a tomada da palavra cria o dissenso no interior da divisão entre os que têm palavra e os que emitem ruídos, entre os contados e os não contados desse compartilhar que é também cindir, superpor segundo valores, distribuir papéis, mas também recusar ou suspender as hierarquias, fazendo-se falante igual a qualquer outro dessa partilha. Os que se afirmam, pelo turno de fala que tomam, mostrando-se seres de palavra, valem-se dessa "estima de si como ser racional em ato" (ibidem, p. 86).

Por outra dimensão, contudo - acompanhando aqui os escritos de Rancière acerca dos regimes de identificação das artes - os que *tomam a palavra* fariam ainda uma consideração afetiva, não impositiva sobre a palavra do outro, ao se constituírem falando a partir dela. Os alunos que lêem um livro posto à discussão comum o lêem continuando-



o em suas impressões e pensamentos, colocando-as em palavras, fazendo agir sua inteligência sobre a obra, nas relações que encontram e que enunciam aos demais. Mas *tomam a palavra*, também, porque *traduzem* a palavra por via de um jogo livre, podem dizer o que sua aventura intelectual trilhou, dizer ainda o que lhes parece, o que ficou por pensar nessa leitura, aquilo que ainda a faz retornar e que evoca a sensibilidade a considerá-la uma outra vez. A "livre aparência" é uma prerrogativa de qualquer um que se ponha a poetizar a palavra, isto é, traduzi-la segundo seus próprios termos, num improviso investido de interesse e atenção, a fim de comunicar a outra igual inteligência algum sentimento e não só entendimento, mas a vibração ou comoção que lhe evocavam os passos da caminhada. A *tradução* expõe uma parábola de mutismos e questionamentos, de paradas e silêncios sobre as palavras que outra inteligência nos legou percorrer.

A potência poética que a emancipação intelectual evidencia se apresenta, ainda, estreitamente ligada com a tomada da palavra se a pudermos enxergar como impossibilidade do tudo dizer, do dizer "temos a razão e a verdade, tudo está pronto". Esse é o grande brio do explicador, ter a razão sobre o que quer explicar. E com isso pretendemos reiterar o ponto em que tomar a palavra é radicalmente oposto a impedir a palavra de um outro. A tomada é também doação. Como o dizia Keats, o poeta ou aquele que se emancipa intelectualmente - no paralelo que vínhamos sugerindo - simultaneamente toma e dá ao tecido comum da palavra. Algo como a percepção de Racine, outrossim, de que seu poema é sempre ausência de um outro poema. Não há termo para as circunvoluções da inteligência em torno da verdade. O poeta sabe não deter o elo que fecha o círculo da significação sem restos. E, se o seu ato de fazer com que algo signifique é obra da vontade, como afirma Jacotot em consonância com a ideia de arbitrariedade das línguas, todo ato de fala seria uma apropriação singular e somente repetível na diferença, um modo de dizer e de se colocar que poetiza o dizer de um outro igual. Keats o fazia sentir pelas imagens da aranha que desdenha sua função mortal ao fiar a teia. Não tece para impor e matar, fia porque precisa fazê-lo, sem finalidade nem meta, deixando em suspensão ainda, afirmando-se na abertura à possibilidade do devir outro na partilha da palavra.

## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

### A tomada da palavra e o método dos pobres

A tomada da palavra como a estudamos na presente pesquisa está associada a uma série de conceitos que se relacionam numa teia significativa e constelar através dos escritos de Rancière. Nas considerações finais que seguem, reunindo algum recurso de argumentos pelo que já trilhamos antes, seria mesmo possível uma tentativa de definição. Algo que desse cobertura ainda assim parcial a uma compreensão complexa da tomada da palavra, em sua profusão de sentidos. Arriscamos dizer que ela seja *a apropriação, em ato de fala, da capacidade intelectual de qualquer um, igual a de qualquer outro, de enunciar buscando fazer-se entender*.

Como exercício à guisa de conclusão, o que faremos, nessas páginas finais, será partir da proposta acima para dela abrir alguns dos aspectos visitados durante o percurso deste trabalho, e assim retornar a uma hipótese inicial, relacionando a tomada da palavra em Rancière ao maio de 68 e suas repercussões. Como também para responder, por fim, uma outra questão menos conceitual e mais afeita ao propósito que anima tal investigação: afinal, por que a ideia de tomada da palavra é relevante ao pensarmos o âmbito educacional, a partir dos escritos de Jacques Rancière?

Para tanto, nos reportaremos outra vez a *O mestre ignorante*. Jacotot, vimos reiteradas vezes, é uma voz dissidente na sociedade francesa, por emitir assertivas como “É preciso que eu lhes ensine que nada tenho a ensinar-lhes” (JACOTOT\*, 1822, p. 11 apud RANCIÈRE, 2013, p. 33), ou ainda a polêmica opinião de que qualquer um pode aprender qualquer coisa a partir de qualquer outra. Ele escandaliza a pedagogia vigente, profana seus métodos de transferência e explicação, tão valorizados pelo mestre sábio, pois difunde que educar-se – menos que aprender, progressivamente, os conteúdos programáticos – está ao alcance de qualquer um que o queira e se debruce, atentamente, a investigar.

A formulação de Jacotot é demais contundente. Uma de suas sustentações mais evidentes é o exemplo vivido pela criança pequena quando aprende a falar, ou a qualquer pessoa que presencie uma criança aprendendo sua língua materna. Ela tateia, por assim dizer, seu entorno, emprega a inteligência a relacionar os estímulos que lhe tocam. Há

---

\* JACOTOT, Joseph. **Sommaire des leçons publiques de M. Jacotot sur les principes de l'enseignement universel**, publicado por J.S. Van de Weyer, Bruxelas, 1822.

sonoridades, entonações, articulações de palavras, e entre elas a formulação de ideias e de uma infinidade de enunciados nunca ditos, que serão criativamente descobertos. Mas muito antes de os infantes compreenderem qualquer uma das categorias que estruturam a língua, sem o intercurso do mestre que venha, antes, lhes dizer o adequado funcionamento e como fazer uso das palavras, aprendem a falar.

Eles escutam e retêm, imitam e repetem, erram e se corrigem, acertam por acaso e recomeçam por método, e, em idade muito tenra para que os explicadores possam realizar sua instrução, são capazes, quase todos – qualquer que seja seu sexo, condição social e cor de pele – de compreender e de falar a língua de seus pais (RANCIÈRE, 2013, p. 22).

Jacotot descobre o “método” com que a criança mesma se instrui ao falar as primeiras palavras. Ele não distingue condição social. Sua disponibilidade generalizada, a qualquer um que queira aprender como quem aprende sua primeira língua, preconiza a *igualdade das inteligências*. Na primeira metade do século XIX, alunos da Universidade de Louvain deparavam o professor recém-nomeado, Joseph Jacotot, a fim de aprender francês, língua que este dominava. Porém Jacotot não conhecia uma palavra sequer do holandês, língua de seus alunos, e estes nunca haviam escrito ou falado em francês. Por meio de um intérprete, ele propõe improvisadamente um exercício à turma, que os aprendizes escrevessem, em francês, alguns comentários a uma edição bilíngue do *Telêmaco*. Como se percorressem o desafio de falar pela primeira vez, e para a surpresa do próprio mestre, os alunos teceriam suas frases em francês e testemunhariam uma aventura própria de descoberta. Traduziam um texto em outro, cada qual improvisando seu “método”, achando relações pelo emprego da inteligência que lhes é comum.

Sobre o conjunto sensível ao qual estavam voltados, sobre os rastros de inteligência que as palavras sobre o papel ofereciam aos estudantes, eles puderam traduzir o texto vertido sobre o papel, com o único intuito de fazer-se entender em francês e, assim, poderem comentar uma interessante obra literária. Aprendiam a relacionar, algo simples tanto quanto raro entre os alunos, que acreditavam muito mais em sua incapacidade que na resoluta dedicação de sua inteligência para encontrar ligações de sentido. Rancière nos coloca a pensar, assim, numa força oposta à emancipação intelectual, que Jacotot também conhecia bem: a imponente manutenção dos quadros de poder, arraigados na sociedade

pedagogizada, dizendo aos ignorantes: “não podes! não falarás!”. Daí o interesse incrível que o mestre ignorante causava entre os intelectuais da educação à época. Nenhuma escola propunha que seus mestres pudessem ensinar o que não sabiam, era uma concepção avessa aos ideias pedagógicos da boa explicação e do bom método - embrutecedor.

Jacotot descobriria, como nos mostra Rancière, uma relação com o saber que prescindia do mestre explicador, mas não de um mestre. E isto porque entende que “o homem é uma vontade servida por uma inteligência” (RANCIÈRE, 2013, p. 79 - 84). O aluno emprega sua inteligência pela vontade de descobrir algo que aquelas palavras do livro, ou de qualquer outro objeto comum, poderiam querer dizer. Ele debruça sua inteligência sobre a inteligência deste objeto, apenas. O professor, por sua vez, emancipa ao distanciar-se do texto que compartilha, ao disponibilizá-lo como questão da qual uma outra inteligência irá apropriar-se também. Sua maestria está em manter o aluno em seu propósito, numa relação que, entre ambos, se faz da vontade do professor sobre vontade do aprendiz. Mas nunca de uma inteligência sobre a outra.

O embrutecimento estaria no esforço por fazer submeter-se, à inteligência do mestre, a inteligência do aluno. Rancière critica a explicação por considerá-la um meio de supressão à livre descoberta. Se para o mestre emancipador todos são igualmente capazes de um percurso investigativo, o embrutecedor quer explicar o caminho, subtraí-lo da mão do aprendiz, dizer a correta via do saber, a única possível, a sua.

Mas a emancipação representaria um perigo institucional, ademais, pois abala as convenções que dividem o mundo das palavras entre os intelectualmente superiores, que sabem e transmitem o verdadeiro saber, e os inferiores, que ignoram e absorvem a verdade do mestre. Tal seria, segundo Rancière, o mito pedagógico da transmissão, que, não de hoje, mas secularmente, hierarquiza as inteligências e incute no povo, com fins de dominação, a crença em sua incapacidade de articular palavras, a convicção de que são inferiores. Diante do método de ensino emancipatório, que Jacotot descortinava, os mestres tradicionais, que apostavam na instrução explicadora e suas preconizadas hierarquias do saber corriam perigo, como nos diz Rancière nesse trecho crítico:

O que, mais do que tudo, era preciso evitar era que os pobres soubessem que eles podiam se instruir por suas próprias capacidades, que eles tinham capacidades – essas capacidades que sucediam, agora, na ordem social e política, aos antigos

títulos de nobreza. E a melhor coisa a fazer era instruí-los, isto é, dar-lhes a medida de sua incapacidade. Por toda parte se abriam escolas, mas em nenhum lugar se desejava anunciar a possibilidade de aprender sem mestre explicador. (RANCIÈRE, 2013, p. 178, 179).

A tomada da palavra é a recusa é a essa configuração do mundo sensível em que uns comandam e outros obedecem, segundo uma lógica exclusivista do uso da palavra. Vimos, no capítulo dois, a cena da secessão da plebe ao monte Aventino, contada por Tito Lívio e reinterpretada por Ballanche. Uma querela onde os sem-palavra, esses homens sem títulos de diferenciação e sem conta, ainda assim perturbam o consenso segundo o qual, desde Aristóteles e Platão, o povo não deveria falar. Ou ainda a exemplificação que trouxemos pelas figuras do taqueiro Gauny, em *Noite dos proletários*, e da escritora brasileira Carolina Maria de Jesus. Deles se esperava, segundo a lógica embrutecedora, não mais que uma vida de ignorância e de incapacidade intelectual, que, todavia, estes personagens repelem, mostram-se intelectualmente capazes, tomam seu espaço e se pronunciam. Assim também, em maio de 1968, os que *tomam a palavra* se aproximam do povo e o consideram não mais como grupo dos incapazes.

Vimos que a tomada da palavra é também um exercício de tradução e de contra-tradução, a busca por fazer-se entender através das palavras que, de improviso, continuam e reformulam o que já disse uma outra inteligência. Essa teoria, em Rancière, mantém paralelo com o que os estudantes em maio de 1968 traziam à discussão. Que qualquer um possa falar, não tomar o poder, mas tomar a palavra. Essa luta contra as hierarquias é o cerne da tomada da palavra, e está diretamente implicada nos escritos de Rancière em educação. Ela borra os limites entre o acadêmico e o não-acadêmico, faz ruir uma lógica de separação dos trabalhos e das funções sociais segundo a ordem policialesca.

Trinta anos depois, os vestígios de Maio e seus ecos ainda podem ser encontrados na conceitualização teórica de Rancière da “polícia” como a ordem de distribuição dos corpos enquanto comunidade, como a maneira em que lugares, poderes e funções são geridos na produção estatal de uma ordem social escolhida, e em sua análise da política como ruptura, em sentido amplo, dessa distribuição naturalizada. (ROSS, 2018, p. 41)

Maio de 1968 foi um movimento consequente, nos diz Kristin Ross em seu estudo, e se o podemos mobilizar como inspiração inconteste à tomada da palavra na leitura que dela fazemos em Rancière, é porque a tentativa de dizer “nada aconteceu” ou que as manifestações seriam o estopim da modernização na França permanecem como teses consensuais que rechaçamos. Em 68, tomar a palavra é contrariar a polícia, é instabilizar suas divisões segundo títulos e prerrogativas do saber. Assim, entendemos que os escritos de Rancière nos trazem a possibilidade de considerar a palavra desses seres sem conta, o povo inferiorizado, mas, principalmente, que o mesmo povo, por si próprio, tome a palavra por seus atos de inteligência:

"Se cada família fizesse o que digo, logo a nação estaria emancipada, não da emancipação que os sábios *concedem*, por suas explicações à *altura* das inteligências do povo, mas da emancipação que conquistamos, mesmo contra os sábios, quando nos instruímos a nós próprios" (JACOTOT\*, 1841, p. 15 apud RANCIÈRE, 2013, p. 140)

O Ensino Universal, nos diz Rancière, é o “método dos pobres”. Mas não o “método de pobres”. “É um método de homens, isto é, de inventores” (RANCIÈRE, 2013, p. 147). Ele não se atrela à pobreza de espírito que encontra a razão, que diz “tudo entendi”. Ao fim, é fundamental também ressaltarmos que tomar a palavra, como o vimos pela revolução estética que Rancière tematiza, não se confunde com afirmar uma nova ordem policial, mas inventar possíveis traduções. Não se trata de contra-traduzir fechando o círculo da verdade, como se substituísse um consenso por outro. Antes, é reconhecer-se na sua veracidade, “não concluir, não decidir, não impor”, como diria Keats. Fazer, assim, sua circunvolução sobre a verdade reconhecendo que, o que se diz, é também passível de uma singular tomada por outro.

---

\* JACOTOT, Joseph. Manuel de l’émancipation intellectuelle, Paris, 1841, p. 15.

## 5. BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Política**: edição bilíngue. Trad. de Antônio C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **A poética clássica**. 12. ed. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.

BARTHES, Roland. "L'écriture de l'événement". In **Communications**, 12, 1968. Mai 1968. La prise de la parole. 1968. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1968\\_num\\_12\\_1\\_1175](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1968_num_12_1_1175)>. Acesso em 15 de jun. 2021.

BERNARDO, João. "Estudantes e Trabalhadores no Maio de 68". **Revista Lutas Sociais**, n.19/20, 2008.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. Do mestre ignorante ao iniciador: forma escolar e emancipação intelectual. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, e91817, 2020.

CERTEAU, Michel de. **La toma de la palabra y otros escritos políticos**. Serie Historica y Grafia, s.d.

CORRÊA, Erick, MHEREB, Maria Teresa. **68**: como incendiar um país. São Paulo: Veneta, 2018.

COSTA, Aline. Um pouco de história de Cadernos Negros: uma história que está apenas começando". 2008. Disponível em <https://issuu.com/mbantu/docs/historicotresdecadas>, Acesso em 03/01/2022.

EVARISTO, Conceição, JESUS, Vera Eunice de. "Outras letras: tramas e sentidos da escrita de Carolina Maria de Jesus". In JESUS, Carolina Maria. **Casa de Alvenaria, volume 1**: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

FABBRINI, Ricardo Nascimento. A comunidade estética em Jacques Rancière. **Revista Limiar**, volume 8, número 15, 1º semestre 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS, Tom. “Carolina Maria de Jesus: uma escritora presente”. **Revista Periferias**, Rio de Janeiro, n. 3, julho 2019. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/carolina-maria-de-jesus-uma-escritora-presente/>  
Acesso em 03/01/2022.

GALLO, Silvio Donizetti. Cuidado, alteridade e diferença. In: PAGNI, P.A., BUENO, S. F., GELAMO, R. P. (Orgs.). **Biopolítica, arte e educação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.

LA QUINZEINE LITTÉRAIRE. **Les murs de la Sorbonne**. 1 a 15 de jul. de 1968. Disponível em: [https://artsandculture.google.com/asset/la-quinzaine-litteraire/SQEk2aKQAB\\_UTw?hl=fr](https://artsandculture.google.com/asset/la-quinzaine-litteraire/SQEk2aKQAB_UTw?hl=fr). Acesso em 3 de mar. de 2021.

LAJOLO, Marisa. Poesia no quarto de despejo, ou um ramo de rosas para Carolina. In: JESUS, Carolina Maria. **Antologia pessoal**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

LARROSA, Jorge. **Esperando não se sabe o quê**: sobre o ofício do professor. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LÍVIO, Tito. **História de Roma**. São Paulo: Paumape, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **A irrupção**: a revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

MASSCHELEIN, Jan, SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola**: uma questão pública. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.



MATOS, Olgária. Ensaio crítico: 1968: Paris toma a palavra. In LEFORT, Claude, CASTORIADIS, Cornelius, MORIN, Edgar. **Maio de 68: a brecha**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

MATOS, Olgária. **Paris 1968: As barricadas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MEYHI, José Carlos Sebe. “Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio”. **Revista USP**. n. 37, p. 82 - 91, março/maio 1998.

PLATÃO. **A República de Platão**. Trad. e org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Aauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **Althusser's Lesson**. Londres: Continuum, 2011a.

RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**, trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **El método de la igualdad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2014a.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**, trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **Ódio à democracia**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014b.

RANCIÈRE, Jacques. Prefácio ao *Le Philosophe et ses pauvres*. Trad. Paulo H. F. Silveira. **Rapsódia**, [S. l.], n. 11, p. 33-43, 2017a. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/143784>. Acesso em: 19/06/2021.

RANCIÈRE, Jacques. "Política da literatura". Trad. Renato Pardal Capistrano. **Revista A!** n. 5, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. A estética como política. **Revista Devires**, Belo Horizonte, v.7, n.2, jul/dez 2010.

RANCIÈRE, Jacques. A atualidade do Mestre Ignorante, entrevista. **Revista Educ. Soc.**, Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003.

RANCIÈRE, Jacques. A Comunidade Estética. **Revista Poiésis**, v. 12, n. 17, p. 169-187, 1 jul. 2011b.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018b.

RANCIÈRE, Jacques. **O fio perdido**: ensaios sobre a ficção moderna. Trad. Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017b.

RANCIÈRE, Jacques. "Escola, produção, igualdade". Trad. Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral. **Proposições**, v.29, n.3 (88) set/dez 2018a. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pp/a/vyZ6MYJvQVMKSZY3J5Vrn5f/?lang=pt&format=pdf> Acessado em 13/07/2021.

ROSS, Kristin. **Maio de 68 e suas repercussões**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SILVA, José Carlos Gomes da. “História de vida, produção literária e trajetórias urbanas da escritora negra Carolina Maria de Jesus”. 26ª. **Reunião Brasileira de Antropologia**, 2007. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/399148227/Copia-de-Carolina-Maria-de-Jesus-Biografia> Acesso em 12/01/2022

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. A autogestão nas escolas ocupadas em Paris [1968] e em São Paulo [2015]. In GALLO, Silvio. MENDONÇA, Samuel (orgs.) **A escola**: uma questão pública. São Paulo: Parábola, 2020.

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. Liberação da palavra: militância e educação em Jacques Rancière. Palestra proferida no Colóquio Internacional Educação, Política e Emancipação no pensamento de Jacques Rancière, 2021.

SKLIAR, Carlos. Jacotot-Rancière ou a dissonância inaudita de uma pedagogia (felizmente) pessimista. **Revista Educ. Soc.**, Campinas, vol. 24, n. 82, p. 229-240, abril 2003

TSE-TUNG, Mao. **Cinco teses filosóficas**. [s.l]: Edições Nova Cultura, 2018.

TSE-TUNG, Mao. **Sobre a prática e a contradição**, apresentado por Slavoj Zizek. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

WAKS, J.T.; CARVALHO, J.S.F. de; VALLE, L.; GRECO, M.B. Tomada da palavra e conquista do tempo livre. **Revista Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 47, e202147002 003, 2021.

YAZBEK, Mustafa. **A revolução argelina**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.