



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de Marília

TARK FRAIG

A inteligência de ninguém: igualdade, emancipação e pobreza em *O mestre ignorante* de Jacques Rancière

Marília

2024

Tark Fraig

Tark Fraig

A inteligência de ninguém: igualdade, emancipação e pobreza em *O mestre ignorante*
de Jacques Rancière

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campus de Marília.

Orientador: Prof. Dr. Hélio Alexandre Silva

Marília

2024

F812i FRAig, Tark
A inteligência de ninguém : igualdade, emancipação e
pobreza em O mestre ignorante de Jacques Rancière / Tark
FRAig. -- Marília, 2024
135 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientadora: Hélio Alexandre Silva

1. Emancipação. 2. Pobreza. 3. Inteligência. 4. Educação. 5.
Política. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Tark Fraig

A inteligência de ninguém: igualdade, emancipação e pobreza em *O mestre ignorante*
de Jacques Rancière

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campus de Marília.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Hélio Alexandre Silva
UNESP – Campus de Marília
Orientador

Prof. Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo
UNESP – Campus de Marília

Prof. Dr. José Renato Polli
UNICAMP

Marília, 13 de março de 2024

Agradecimentos

É preciso uma comunidade inteira para se educar uma única pessoa. Que é a educação – um dos temas principais desta dissertação –, afinal, senão a incorporação dos outros em si, o silencioso processo de intercâmbio das almas que acontece entre todos os seres? Para ser quem sou, foram necessárias muitas incorporações, muitas invasões benéficas, ressonâncias, chamados, cumplicidades. Quando olho para dentro, o que encontro são esses tantos rostos, esses tantos rastros de outros e outras – minhas insufladoras, meus animadores, *meu povo*. Uma vida educada é sempre um retalho de inúmeras de outras vidas. Os rastros dos toques dos outros em nós.

Assim, agradeço...

Ao Hélio, meu orientador, pelo apoio e disponibilidade. Sem as boas conversas que tivemos desde meus tempos de graduação, esse trabalho com certeza não existiria. Por ser um exemplo de um professor comprometido com a justiça e com a verdade, sem abandonar o bom humor, o riso. Por ter sido uma confiável ponte com o mundo acadêmico, uma pessoa na qual encontrei muita verdade, principalmente em meus momentos de maior desilusão com o que se faz na universidade.

Às minhas mestras Elaine Narcizo e Mônica Silva. Essas duas mulheres me ensinaram, muito mais do que uma profissão, uma maneira de estar no mundo. Tive o privilégio de fruir de uma convivência com as duas. Elaine, com sua inteligência desperta e de outro mundo, lúcida e afiada. Obrigado pelas rasteiras, pelas conversas, pela verdade que sinto toda vez que interagimos. Pela poesia. Pelo Magnífico. Pelo compromisso com a educação popular. E pela espiritualidade com que come uma manga, anda pela rua e vê uma flor. Mônica, que me acolheu no Rio de Janeiro enquanto era apenas um jovem universitário à procura de algo que não sabia direito o que era. Por ser um exemplo de uma profissional que vive tudo o que pensa. Que me ensinou a delirar com coisas reais. Pela paixão em pesquisar, aprender, criar. Essas mulheres me ensinaram muito: a aspirar a ser um educador digno, a viver com poesia, a amar o mundo e as pessoas. A ser homem. A ter prazer em viver. A não comprar gato por lebre. A não negociar o inegociável.

Ao meu mestre Alexandre Magno. Pela sua imensa generosidade, que encontrei em pouquíssimas pessoas. Por ter me ensinado – pela pessoa que é – que educar significa *estar a favor*, em todos os aspectos do viver. Pelas conversas formadoras, pelos estudos conjuntos,

pelo amor partilhado pela filosofia. Por me fazer confiar na ressonância. Por ter me ensinado a sonhar acordado.

Ao meu mestre Aldovano Barbosa, um oásis que encontrei no meio do deserto. Um guia. Com quem, apesar de não ver tanto, nutro diálogos imaginários. Pela lucidez, pelo seu pensamento afiado, compromissado com a realidade, com a justiça, com a revolução. De quem muito aprendi sobre o que é ser professor, sobre o que significa estar na escola pública. A pessoa que me ensinou que nenhum Sistema é capaz de parar a torrente da vida.

Ao mestre José Pacheco, com quem tive um encontro decisivo na minha vida. À rede da EcoHabitaré, que me acolheu em meu momento de maior desilusão com o mundo, com as instituições, com o Sistema. Que me ensinaram que eu não era louco: só estava sozinho.

À Ana Beatriz Ornelas, parceira, amiga com quem tenho o privilégio de ter uma relação tão bela. Pelo nosso amor partilhado pela educação. Pelas nossas ricas e longas conversas. Pelos áudios de 18 minutos. Por sempre ter acreditado tanto em mim, antes que eu mesmo pudesse acreditar. Por ser uma das primeiras pessoas para quem conto das alegrias e das dores que encontro no caminho. Por ser uma referência da mais alta ordem quando penso em grandes educadores. Pelo prazer de estar perto.

Ao Gabriel Melo, meu grande amigo com quem dividi meus primeiros dias como educador. Pelas experiências escolares que vivemos juntos, memórias que guardo em um canto especial da alma. Toda vez que conversamos, confirmo mais uma vez minha escolha por essa estrada. Pela paixão por One Piece, nossa narrativa existencial comum. Por ser um baita educador que me inspira a querer ser melhor. Pela sua simplicidade de viver.

Ao Vinicius França, meu parceiro de quarto, de sala e de projetos por tantos anos. Pela boa companhia, por ter sido o irmão mais velho que eu nunca tive. Pelas risadas. Por aquela conversa em um pé de Jaca que me marcou profundamente.

Ao Guilherme Nogueira, educador que tanto admiro, respeito, amo. Por sempre ter acreditado em mim e por sempre ter se colocado ao meu favor. Por co-inspirar sonhos. Pelas conversas tão profundas que tivemos morando juntos na King Size, pela expansão intelectual e existencial que nos dava esse ambiente que nutríamos quase sem perceber. Por se entusiasmar com a educação tanto quanto eu.

Ao Fabrício Gomes, meu parceiro de PIBID, grande educador ao lado de quem trilhei meus primeiros passos na educação institucional. Pelas intensas conversas sobre educação, veganismo, política e história. Pelas noites em que cantávamos as músicas que tanto amamos.

Por ser um exemplo de uma pessoa compromissada com a verdade e com a justiça. Por não se trair.

Ao Vinicius de Oliveira, amigo e parceiro com quem partilho meu amor pela filosofia, pela escrita, pela arte, pela educação. Por ter sido uma das primeiras pessoas a me incentivar a escrever. Pelas nossas conversas no fundo do centro de convivência, abaixo apenas do céu azul, que foram tão importantes para a minha formação.

Ao Breno Telles, espírito livre. Vivemos uma amizade muito potente e que foi fundamental para me arriscar a viver meus sonhos, a ir atrás do que amo. Pelos nossos projetos loucos de juventude, o TheCopyleftist, nosso podcast, Copylinguas, nossas coberturas das eleições... Pelas conversas que tínhamos atrás da biblioteca, regadas pelo violão e pela gaita. Pelo seu amor à literatura. Por sempre ter visto coisas boas em mim.

Ao Guilherme Duarte. Nunca me esquecerei de sua reação ao ler o rascunho do meu primeiro livro. Pelas conversas lúcidas e profundas, pelo seu pensamento sempre fresco e vivo. Pelo humor. Pela espiritualidade que sempre senti permear nossa relação. Pela sua contagiante alegria de viver. Por sempre ter me dado boas notícias de mim mesmo.

À Viviane dos Santos. Pelas conversas de corredor. Por ter sido minha parceira de R.U. Pelo brilho de seus olhos. Por ter topado participar de uma comunidade de educadores que foi muito importante para mim. Pela partilha de suas experiências espirituais com a umbanda. Pelos papos filosóficos que nos faziam planar.

À Pâmella Alves, cúmplice de vida, educadora com um gigantesco coração. Pelas conversas que tínhamos ao caminho do teatro. Por ler meus textos e me presentear com suas percepções. Pela mútua inspiração e pelo quentinho no peito que sinto toda vez que interagimos.

À Marcela Pinca, que me deu os empurrões que precisava para fazer as coisas que eu queria fazer. Por me acompanhar e partilhar tantas experiências e pensamentos nas estradas tortuosas da vida. Por aquele dia em que saímos andando e conversando sob a luz de uma lua cheia, nós dois sentados em uma calçada.

Ao Alex Bretas, que me ensinou que um simples e-mail pode mudar nossas vidas. Pela sua imensa generosidade, pelo seu convite a participar do MOL, que me deu irmãos, irmãs, projetos e amores que levarei comigo para o resto da vida. Por ter adotado o meu livro com tanto afeto. Pela amizade tão ampla e nutritiva, por me presentear sempre com novas conexões, lugares, pessoas. Por me permitir viver uma amizade afluyente.

Ao Luís Sérgio, amigo do coração que espero levar para o resto da vida. Pelo seu ardor, pela sua potência, pelos convites que sempre me deslocam, me surpreendem. Pela amizade enriquecedora, pelo seu se-jogar-no-mundo que eu tanto admiro. Pelo English Pod. Por me provocar o desejo de voar.

À Juliana Machado, uma das pessoas mais amorosas que já conheci na vida. Pelas riquíssimas conversas, pelas trocas que vêm do coração. Pelo carinho, pelo afeto. Por aquela primeira conversa no Zoom que tivemos nos idos de 2020, em plena pandemia. Uma referência fundamental do que significa viver com amor.

À Ana Marques, pela intensa conexão intelectual, espiritual, filosófica, afetiva. Pelas risadas. Pelo espanto com as coisas, com os seres, com a vida. Por ter sido uma das primeiras leitoras do Ver por si mesmo. Pelas conversas prazerosas, pela intensidade no viver que me contagia. Por aquela experiência de leitura-filosófico-artística em que tanto nos divertimos e aprendemos.

À Isadora Martins, por tudo o que vivemos juntos. Pelo amor. Pelo Jardim que regamos com tanto cuidado. Pelas estendidas conversas de madrugada. Pelas brincadeiras. Pela vontade de criar. Pela paixão comum pela escrita, por ter me incentivado tanto a escrever. Pela companhia nos momentos mais difíceis da pandemia. Pelo encantamento, pelo amor à educação, às crianças, ao mundo.

À Giulia Vatiero, por ter feito comigo aquele projeto de domingo à tarde que tanto me formou como educador. Guardo essas memórias em um lugar muito especial. Foi nesse projeto que pude presenciar, pela primeira vez, uma comunidade de aprendizagem. Pelas trocas no ônibus. Pela audácia de sonhar. Pelas nossas conversas sobre Paulo Freire. Por cozinarmos juntos.

À Daniela Leonardi, ao lado de quem trilhei meus primeiros passos como educador. Pela insatisfação com o estado das coisas. Pelas músicas que amávamos, o gosto pelos ares, pelos voos altos e amplos. Por ter estado ao meu lado em tantas primeiras vezes.

Ao Zé Vitor, pelos Barcos de Papel que lançamos ao mar, pela convivência prazerosa. Pelas conversas profundas. Por aquele dia em que cantamos pela madrugada afora, até rasgar nossos corações. Pela sua amável companhia nessa minha aventura de ser professor em Brotas. Pela música e pela poesia que rega nossa amizade.

À Aline Tambasco, pela parceria, por sempre ter sido um vento ao meu favor, por sempre ter acreditado nos meus projetos e agenciado tantos bons encontros. Pelas trocas de relatos

matinais do que sonhamos na noite passada. Pelo cuidado que tem comigo. Pela sua companhia doce.

Ao Alex, Felipe e Bruno, amigos de infância, que despertaram meu amor pelo saber, minha curiosidade pelo mundo e pelo jeito que as coisas funcionam. Pelas conversas que tínhamos ao andar a esmo após ou antes do futebol. Por terem crescido junto comigo.

Ao Henrique Pádua, que sempre me foi um porto seguro para conversar. Pelo apoio que sempre deu aos meus projetos. Pela amizade educativa. Pelas trocas de playlists. Por aquele dia em que me acolheu quando estava em uma fossa.

À Alice Rocha, por ter sido uma das primeiras a embarcar e a confiar nas coisas que proponho ao mundo. Pelas conversas de varanda madrugada adentro. Pelo seu intenso desejo de viver uma vida autêntica, aqui e agora. Pelas partilhas de inquietações, descobertas, coceiras. Por estar sempre junto, ainda que em outro estado.

À Ana Elisa, Mirian e Marilda, educadoras da escola Sinhá, pela co-inspiração, pelo Duelo Dazideia, por serem educadoras que sonham acordadas junto comigo. Por me fornecerem o ar no qual é possível sonhar (n)a escola pública.

Ao Luiz Cláudio, lendário educador brotense com quem tive o privilégio de estar na mesma escola em seu último ano antes de aposentar. Pelas conversas, por ter me passado a sua chama, o seu bastão, que carrego com muito cuidado.

Ao Miguel Ângelo, um de meus primeiros alunos de alemão, pela relação que tanto contribuiu para minha formação como educador. Por ter me dado a honra de tê-lo visto crescer. Pela amizade. Pelas conversas errantes sobre a vida, o mundo, as pessoas.

Agradeço especialmente aos meus educandos e educandas. Àqueles e àquelas que me deram o prazer de ser chamado de professor. Com quem aprendo todos os dias sobre mim, sobre o mundo em que vivo. Por continuarem em mim. Por me deixar continuar nelas e neles.

Não tem mais lar o que mora em tudo.

Não há mais dádivas

Para o que não tem mãos.

Não há mundos nem caminhos

Para o que é maior que os caminhos

E os mundos.

Não há mais nada além de ti,

Porque te dispersaste...

Circulas em todas as coisas

E todos te sentem

Sentem-te como a si mesmos

E não sabem falar de ti

– Cecília Meireles, Cânticos

Temos, cada um de nós – em nós – tudo o que têm todos os demais homens, todas as demais mulheres. Eros e Thanatos. Temos a lealdade e a traição, somos corajosos e covardes, audaciosos e pusilânimes. Tudo pura potência, fervendo no caldeirão, panela hermética. Temos tanto, tanta riqueza, e bem pouco, tão pouco sabemos do que temos e quase nada do que somos.

– Augusto Boal, Arco-Íris do Desejo

Falar a partir de ninguém faz comunhão com as árvores

Faz comunhão com as aves

Faz comunhão com as chuvas

Falar a partir de ninguém faz comunhão com os rios,

com os ventos, com o sol, com os sapos.

Falar a partir de ninguém

Faz comunhão com borra

Faz comunhão com os seres que incidem por andrajos

Falar a partir de ninguém

Ensina a ver o sexo das nuvens

E ensina o sentido sonoro das palavras.

Falar a partir de ninguém

Faz comunhão com o começo do verbo.

– Manoel de Barros, Ensaios Fotográficos

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é investigar, a partir do livro *O mestre ignorante* de Jacques Rancière, o pensamento da igualdade das inteligências, destacando suas relações com a pobreza e com a emancipação. Buscamos, assim, derivar desse princípio suas consequências éticas e políticas fundamentais. Jacques Rancière, filósofo que oferece atenção especial a escândalos e polêmicas, apresenta-nos, a partir da aventura intelectual de Joseph Jacotot, educador francês do século XIX, o princípio da igualdade das inteligências: *todas as inteligências são iguais*. Embora uma noção nascida das preocupações de um educador com a sua prática, o pensamento logo transbordou os limites da pedagogia para questionar os fundamentos supostamente naturais de diversos tipos de dominação: a dos governados pelos governantes, a das mulheres pelos homens e a dos pobres pelos ricos, para enumerar apenas alguns exemplos. Isso porque a igualdade das inteligências ataca diretamente a parábola do “mundo dividido”, segundo expressão de Rancière, entre inteligências cultivadas e rudimentares, espíritos sábios e ignorantes, capazes e incapazes, melhores e piores, competentes e incompetentes. Rancière identifica a aptidão, a qualidade do espírito, como fundamento das relações hierárquicas de dominação: quem está acima, é porque possui um título, uma *axiai*, um traço distintivo que lhe confere o direito de sua superioridade; quem está abaixo é a grande massa anônima sem qualidades, sem cultura, sem educação, sem gosto refinado, sem dinheiro no banco nem parentes importantes. Vista pelo aspecto crítico, a igualdade das inteligências questiona essa lógica (chamada por Rancière de “sociedade pedagogizada”) que identifica a posição social com o pertencimento a uma “divisão sensorial” da humanidade, evocando, dessa forma, um diálogo com a concepção de pobreza. Vista pelo seu aspecto criativo, a igualdade das inteligências aponta para novas formas de sociabilidade entre indivíduos e coletivos, não a partir da redução das desigualdades entre sábios e os ignorantes, mas a partir da *verificação* da igualdade das inteligências, visando, assim, a multiplicação indefinida dos laços igualitários e da riqueza comum – a emancipação do povo.

Palavras-chave: igualdade das inteligências, pobreza, emancipação, Jacques Rancière.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to investigate, based on the book *The Ignorant Schoolmaster* by Jacques Rancière, the thought of the equality of intelligences, highlighting its relations with poverty and emancipation. We thus seek to derive the fundamental ethical and political consequences from this principle. Jacques Rancière, a philosopher who pays special attention to scandals and controversies, presents us, based on the intellectual adventure of Joseph Jacotot, a 19th century French educator, the principle of equality of intelligences: all intelligences are equal. Although a notion born of an educator's concerns with his practice, the thought soon went beyond the limits of pedagogy to question the supposedly natural foundations of different types of domination: that of the subjects by their rulers, that of women by men and that of the poor by the rich, to name just a few examples. This is because the equality of intelligences directly attacks the parable of the “divided world”, according to Rancière's expression, between cultivated and rudimentary intelligences, wise and ignorant spirits, capable and incapable, competent and incompetent. Rancière identifies aptitude, the quality of the spirit, as the foundation of hierarchical relations of domination: whoever is above is because he has a title, an *axiai*, a distinctive trait that gives him the right to his superiority; whoever is below is the great anonymous mass without qualities, without culture, without education, without refined taste, without money in the bank or important relatives. Seen from a critical aspect, the equality of intelligence questions this logic (called by Rancière “pedagogized society”) that identifies social position with belonging to a “sensory division” of humanity, thus evoking a dialogue with the conception of poverty. Seen from its creative aspect, the equality of intelligence points to new forms of sociability between individuals and collectives, aiming not at the reduction of inequalities between the wise and the ignorant, but the verification of the equality of intelligence, thus leading to the multiplication of egalitarian ties and common wealth – the emancipation of the people.

Keywords: equality of intelligence, poverty, emancipation, Jacques Rancière.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	3
Por que <i>O mestre ignorante</i> ?	8
A política do amador e o saber amigo	14
Roteiro de viagem	16
CAPÍTULO I: A INTELIGÊNCIA DE NINGUÉM	17
1.0 Percepção e política: a partilha do sensível	22
1.1 Ligação, mediação, embrutecimento	26
1.2 A inteligência de ninguém	30
CAPÍTULO II: OS CAMINHOS DA IGUALDADE	40
2.0 Insurrecional demais?	41
2.1 Igualdade ou colonização? Jacotot, Prospero, Caliban e Totonha	54
CAPÍTULO III: A PAIXÃO DA DESIGUALDADE	65
3.0 A abordagem de Rancière à pobreza	66
3.1 Pobreza, Humilhação, Desprezo	71
3.2 O Desentendimento e a parcela dos sem-parcela	82
3.3 A pobreza entre <i>phône</i> e <i>logos</i>	85
3.4 Pobreza e subjetivação política	87
3.5 Polícia e desprezo	90
3.6 Louis-Gabriel Gauny: relatos do mundo da servidão	93
3.7 Pobreza e redução existencial: o consenso	97
3.8 Rumo a uma ética rancièriana das instituições	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS: para se navegar na teia de Indra	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Em 1987, Jacques Rancière publica um livro intitulado: *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual (Le Maître Ignorant, Cinq Leçons sur l'émancipation intellectuelle)*. A obra, possuidora de um tom único que serpenteia as fronteiras do filosófico e do literário, encontrou leitores e leitoras nos mais diversos círculos: educadores, sim, mas não só e nem principalmente: círculos de áreas diversas se apropriaram das reflexões veiculadas pela narrativa de Rancière (como, por exemplo, o teatro, o cinema e a dança). O filósofo franco-argelino, refletindo sobre a recepção de sua obra, escreve:

Voltando a *O mestre ignorante*, realmente não se trata de um método de ensino, tampouco da fundação de uma política educacional. É um livro que talvez possa mudar a maneira como somos afetados pelas palavras: a palavra educação, a palavra transmissão, a palavra igualdade, a palavra saber – e talvez seja por isso que ele tenha tido efeito, afinal de contas. O livro muda, talvez, a maneira como essas palavras nos afetam. Consequentemente, muda a maneira como esses afetos produzirão comportamentos: maneiras não apenas de ensinar, mas de pensar, de viver, de se emocionar. Tive a oportunidade de refletir sobre isso, pois os primeiros leitores de *O mestre ignorante*, ou melhor, o primeiro meio em que o livro foi influente não foi o meio da educação, mas o da dança (Rancière, 2021b, p. 11).

Não faremos bem em avaliar a obra de um autor sem compreender, antes, o que ele mesmo entende por isto: um livro. O que é um livro, afinal? Para Rancière, não se trata apenas de conjunto de reflexões codificadas em signos linguísticos. Um livro seria mais comparável, a bem dizer, a um mundo – “uma composição de palavras, argumentos, relatos e imagens [...] uma condensação de experiências que forma uma proposição de mundo” (Rancière, 2021b, p. 11). Mais do que uma coleção de bons argumentos a favor de um método de ensino ou de uma teoria da aprendizagem, mais do que uma crítica às práticas vigentes de educação, *O mestre ignorante* é um bloco sensível: encontramos nele, antes de tudo, uma narrativa, personagens, cenas, diálogos, movimentos da alma, paixões, ideias, projetos, iniciativas, frustrações – uma verdadeira “aventura intelectual” (Rancière, 2020, p. 17) digna desse nome.

Tomei contato pela primeira vez com o “mundo” *O mestre ignorante* (irei me permitir agora escrever em primeira pessoa) em 2016. Poderia dizer, sem nenhum exagero de minha parte, que foi um livro fundamental na minha formação – como educador, como estudante,

como pessoa. Havia algo no estilo do livro, em seu ritmo, em sua melodia, nas alternâncias das vozes de Jacotot e Rancière, nos pensamentos “loucos” propagados pelo livro (*Tudo está em tudo, Um ignorante pode ensinar, Todas as inteligências são iguais*) que me marcaram profundamente. Uma poética das imagens, a montagem das cenas, as personagens “anônimas” que apareciam e tão logo desapareciam, tudo isso criava uma certa cumplicidade entre mim e a personagem principal: Joseph Jacotot. Compartilhei de suas inquietações, amei seu jeito de visualizar e praticar a educação, discordei de várias de suas posições, sofri de suas dores, delicieei-me com suas glórias – tornei-me seu amigo.

Talvez o pensamento que mais me causou fascinação tenha sido o da igualdade das inteligências. Um impacto, antes de tudo, estético. A ideia de que todas as inteligências são iguais – isto é, que todas as manifestações intelectuais do humano compartilham a mesma natureza – fascinou-me, talvez pela radicalidade de sua enunciação, talvez por sua singela beleza. Uma potência verdadeiramente comum, uma capacidade que pertence a todas as pessoas, cega às diferenças de origem e posição social, uma riqueza comum da qual ninguém pode se apropriar como exclusivamente “sua”, anônimo traço que perpassa todos nós e nos deserdá da posse definitiva de nossas próprias palavras, tornando-as, em última instância, palavras de ninguém. Geralmente, aquilo que pertence ao grande número não é reconhecido nem valorizado por nós. Muito pelo contrário: vemos o que é de todos como ordinário, insignificante, desprezível. A prosa de Rancière (e Jacotot), por outro lado, estima de modo singular e generoso aquilo que é comum e, até mesmo, banal – o fato de termos aprendido nossa língua materna, por exemplo. Essa escolha – ética, antes de mais nada – me alcançou. O pensamento de Rancière me impressionou pela maneira pela qual reconhecia e multiplicava as riquezas que pertencem a todos nós, nos obrigando a ver com estranhamento e maravilhamento tudo que considerávamos dado e óbvio sobre nossa inteligência. Foi apenas posteriormente que pude refletir sobre todas as consequências éticas, políticas, epistemológicas, pedagógicas, comunicativas e até mesmo cosmológicas desse pensamento.

Creio que também seja interessante comentar a importância desse livro como um educador. Se o primeiro impacto do *Mestre ignorante* foi pessoal, na minha relação comigo mesmo, o segundo impacto foi quando entrei banhado por essa narrativa na escola pública. Primeiramente, por me deparar com práticas e discursos completamente opostos à igualdade preconizada pelo livro: o sistema de notas, mural de alunos “destaque”, o modo que alguns professores tinham de falar *daquele* aluno, a diferenciação crônica entre os “bons” e os

“ruins”, os “melhores” e os “limitados”. Não cessamos de criar e recriar hierarquias, distinções e categorizações dos alunos. Os “ruins” são marcados com a insígnia da desigualdade. E, não raro, essa insígnia carrega mais do que apenas o mau desempenho escolar: a origem social, a escolaridade dos pais, a etnia etc. São essas pessoas, muitas das vezes, que irão criar uma atitude defensiva e apática em relação ao espaço escolar, uma vez que descobrem, com o passar dos anos, que a escola “não é para eles”. Foi (e ainda é) na escola pública e em relação com esses educandos que percebi a importância *ética* e *política* do pensamento da igualdade das inteligências. Foi ali que vi e não parei de ver que nossas práticas e discursos tendem a não mais que duas direções: a do embrutecimento e a da emancipação.

Feito esse pequeno depoimento pessoal, passemos a considerar a obra de Rancière. A igualdade, mais do que um tema dentre outros, mostra-se uma verdadeira espinha dorsal das preocupações que movem nosso autor. Jean-Philippe Deranty afirma: “Rancière sempre se manteve fiel à ideia fundamental da igualdade radical. Toda a sua obra é caracterizada pela tentativa consistente de seguir escrupulosamente as implicações da ideia de que os seres humanos são iguais em todos os aspectos” (Deranty, 2010, p. 3, tradução nossa). E Adrian Rifkin, outro comentarista de sua obra, complementa: “O jacobinismo é possivelmente o único princípio duradouro de seu trabalho” (Rifkin, 2009, p. 4, tradução nossa).

Mesmo antes de *O mestre ignorante*, em *A noite dos proletários* (*La Nuit des prolétaires*), publicado em 1981, por exemplo, Rancière já se mostra muito preocupado com as noções de igualdade, cuidado que é visível já em seu método, em seu modo de se aproximar das palavras dos operários do século XIX que estuda. Distancia-se do discurso especialista, do intelectual que irá “explicar” as palavras dos operários em função de seus contextos e épocas, como que colocando-se como alguém capaz de ver o sentido por trás de suas palavras. Preconizou, em seu método, a linguagem ‘comum’, que é “uma referência metodológica: significa dizer que, a longo prazo, filósofos e historiadores, sociólogos e políticos falam, argumentam e fazem gestos através da mesma linguagem” (Rancière *apud* Marques; Prado, 2018, p. 13).

Em *O desentendimento: política e filosofia* (*La Méésentente: politique et philosophie*), publicado em 1995, consagra toda sua reflexão ao encontro entre duas lógicas antagônicas uma à outra: de um lado, a lógica policial que estabelece divisões sensíveis de distribuição das “parcelas” de uma comunidade; do outro, a lógica da igualdade, “o conjunto aberto das

práticas guiadas pela suposição da igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante” (Rancière, 1996, p. 43). Analisa como as parcelas que dão direito à comunidade são distribuídas (desigualmente), quais são os corpos dotados de discurso racional articulado (*logos*) e quais são relegados à voz que só pode expressar a dor e o prazer (*phône*). Nos dá a ver, principalmente, as irrupções da igualdade, os furos e arrombamentos que a “parcela dos sem-parcela” realizam na ordem policial, a desobediência em relação às prescrições do destino.

Em *O espectador emancipado* (*Le Spectateur émancipé*), obra do final dos anos 2000, expande a questão da igualdade para a relação entre o dramaturgo, o ator e o espectador. A análise da vez será a da partilha do sensível que se instaura entre diretores e dramaturgos que desejavam retirar o espectador de sua posição ‘passiva’ (como, por exemplo, Bertolt Brecht e Antonin Artaud). As oposições que daí decorrem – atividade/passividade, olhar/saber, aparência/realidade – “definem propriamente uma divisão do sensível, uma distribuição apriorística das posições e das capacidades e incapacidades vinculadas a essas posições. Elas são alegorias encarnadas da desigualdade” (Rancière, 2010, p. 17). Mais uma vez, Rancière se esforça por criticar as desigualdades em nome da igualdade, dessa vez entre o olhar do espectador e a ‘intenção’ do artista.

Até mesmo em suas obras dedicadas à estética e, mais especificamente, à literatura, Rancière ainda se revela gravitando ao redor de uma reflexão sobre a igualdade. Comentando sobre a sua obra, *O fio perdido* (*Le Fil Perdu*), de 2014, cujo objeto são os efeitos políticos das transformações na ficção literária, afirma o filósofo que a literatura teve um

efeito democrático à sua maneira – e não necessariamente nas ideias dos escritores, mas na instauração de formas de olhar e formas de escrever que concedem a um tipo de igualdade no sentido em que qualquer um era interessante, qualquer personagem popular, qualquer mulher do povo, qualquer indivíduo supostamente subalterno, era mostrado como ocultando uma capacidade de sensação e de emoção igual a qualquer indivíduo das classes ditas cultas e refinadas (Rancière, 2013a, p. 102).

Na operação democrática da literatura, *qualquer um* se torna digno de ter seus sentimentos e sua vida interior retratada numa obra literária. Mais ainda: não apenas os sujeitos subalternos se tornam aptos a sentir as paixões que estavam reservadas à elite, mas também os próprios acontecimentos considerados dignos de ocupar a prosa literária mudaram: não mais as “grandes ações, os grandes fins a atingir, mas [...] o cotidiano, [...] os

microacontecimentos sobre os quais se tece a vida” (Rancière, 2013a, p. 102). Igualdade sensível.

Essa é apenas uma pequena e humilde amostra da enorme obra de Rancière, e comentamos esses livros apenas para que a leitora e o leitor não iniciados em sua obra percebam, em primeiro lugar, a constância dos esforços de Rancière, ao decorrer dos anos, em perseguir o fio da igualdade; em segundo lugar, a variedade de domínios e áreas pelas quais caminha Rancière para pensá-la: da política e da história à educação, da literatura ao teatro.

Colada e indissociável da via da igualdade, perceberemos também uma outra temática presente em Rancière, que consiste em criticar e denunciar o que será chamado, em *O mestre ignorante*, de “ficção da desigualdade”: as formas, práticas e partilhas do sensível que se ocupam de denegar essa igualdade fundamental entre qualquer um e qualquer um. Rancière irá analisar os mecanismos pelos quais *embrutecemos* uns aos outros – através de relações de tutela e de redução existencial. Os modos pelos quais *retiramos* do outro a possibilidade de sentido de suas palavras, que modificamos as linhas entre *logos* e *phône*, trancafiando uma parte da população nas grades da *phône*, configurando-lhes como a parte dos que não têm parte alguma, aqueles e aquelas que não possuem inscrição simbólica na cidade, os que não têm tempo para o comum em virtude do ofício e de sua posição social. Aqueles cujos corpos não podem sentir uma determinada textura afetiva, uma vez que não possuem o suporte cultural e educacional para esse tipo de afeto. Desse lado de sua análise social, Rancière não deterá sua análise no cotidiano da dominação nem na explicitação dos motivos pelos quais a “parte dos que não têm parte” insistem em sua posição subalterna. Em vez disso, explorará, numa espécie de *cartografia do possível*, as possibilidades de irrupção da igualdade, de desmantelamento das hierarquias e das separações do que é “próprio” a cada um, mostrando-nos que os movimentos, os ensaios e as práticas de *verificação* da igualdade de qualquer um com qualquer um persistem e perfuram a lógica policial da desigualdade. Movimentos políticos, movimentos emancipatórios.

Isso porque, para Rancière, mais forte do que o jogo de separação e divisão dos lugares da dominação, a demarcação do que é “próprio” a cada um, há uma literaridade, um excesso de palavras que

interrompe a relação entre uma ordem do discurso e sua função social. Ou seja, a literaridade se refere, ao mesmo tempo, ao excesso de palavras disponíveis em relação à coisa nomeada; ao excesso relacionado aos requerimentos para a produção

da vida; e ao excesso de palavras diante dos modos de comunicação que funcionam para legitimar o que é “próprio” (Rancière *apud* Marques; Prado, 2018, p. 20).

Por que *O mestre ignorante*?

Mas por que escolher *O mestre ignorante* como a obra central desta dissertação? Se a igualdade é uma tema tão fundamental em diversos trabalhos de Rancière, por que privilegiar um livro de estilo tão difícil para a análise filosófica?

Não é difícil afirmar a existência da percepção comum de uma certa *problemática* na concepção de igualdade do filósofo. Comentadores nacionais e internacionais, como José Sérgio Fonseca de Carvalho (2022), Eduardo Pereira Batista (2022), Larossa, Masschelein e Simons (2022), Chanter (2018), May (2010), Davis (2010), Deranty (2010) e Phillip Watts (2009), para citar apenas alguns nomes, atestam a existência de uma dificuldade na concepção rancièriana da igualdade.

Tal dificuldade poderia ser resumida em uma pergunta dirigida ao autor pelos entrevistadores Jonas Waks, José Sérgio Fonseca de Carvalho, Lílian do Valle e María Beatriz Greco (Carvalho, 2022, p. 37):

a escola poderia ser vista como o “espaço da igualdade por excelência” [a citação é do próprio Rancière] e, conseqüentemente, teria um potencial emancipatório. Entretanto, sabemos que você insiste no fato de que a lógica da emancipação não seria passível de ser institucionalizada [...] Seria isso um paradoxo?

A igualdade rancièriana, irá dizer Alexandra Martins, é de natureza *disruptiva* (Martins, 2021, p. 172). Phillip Watts, por sua vez, a caracteriza como uma “igualdade anárquica” (Watts, 2009, tradução nossa). A igualdade é qualificada por Rancière em diversas passagens de modo *negativo*, com a escolha de termos como “desidentificar”, “desfazer”, “interromper” e “suspender”. Soma-se a isso algumas fórmulas de Rancière que rejeitam expressamente a institucionalização dessa igualdade, encontradas, inclusive, em *O mestre ignorante*, tais como: “Jamais um partido, um governo, um exército, uma escola ou uma instituição emancipará uma única pessoa [*Et jamais aucun parti ni aucun gouvernement, aucune armée, aucune école ni aucune institution, n’émancipera une seule personne*]” (Rancière, 2020, p. 142).

Chamemos essa dificuldade de *problema da inscrição*. A igualdade rompe e desfaz os lugares determinados de cada um pela ordem dominante, ela permite a reconfiguração das

partilhas do sensível que presidem o estar-junto humano. A igualdade não se deixa, contudo, *inscrever*, institucionalizar-se, sob o risco de transformar-se no seu contrário: a desigualdade.

É neste problema da inscrição que se amparam alguns críticos de Rancière, como Slavoj Žižek e Axel Honneth¹, que encontram nele a “prova” de que a sua filosofia política é incapaz de pensar movimentos, instituições e formas mais duradouras do agir político.

Há, no entanto, alguns comentadores que apontam saídas para o problema da inscrição. Todd May escreve que, embora, em sentido restrito, deva-se dizer que a igualdade em Rancière é um “termo vazio” (May, 2010, p. 76, tradução nossa), servindo apenas para marcar a recusa de uma determinada ordem fictícia da desigualdade, por outro lado admite que, em outro sentido, “o termo [igualdade] tem conteúdo” (May, 2010, p. 76, tradução nossa). Não apenas isso: afirma também que um dos poucos lugares em que essa igualdade ganha “conteúdo” [*content*] é em *O mestre ignorante* (May, 2010, p. 77, tradução nossa). Não obstante, May apenas *indica* um caminho para a solução do problema da inscrição, sem, a nosso parecer, desenvolver essa pista de modo mais profundo.

Em nossa análise, os intérpretes da obra de Rancière que foram mais longe em propor um caminho para o problema da inscrição são Jan Masschelein e Marteen Simons. Os filósofos belgas, associados a Jorge Larossa, no artigo *A questão com a escola/da escola: tramas da fábula escolar* (2022), argumentam que o pensamento de Rancière não só não seria avesso às instituições, mas, pelo contrário, seria fértil e repleto de argumentos para defendê-las – em especial, a escola. Escrevem os autores: “contrariamente ao que se poderia esperar diante do modo pelo qual *O mestre ignorante* é frequentemente lido e utilizado, as palavras de Rancière poderão nos ajudar a defender a escola, e não a criticá-la” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 109). Com isso, fazem menção à leitura insurrecionalista de Rancière (isto é, a de que a política rancièriana resume-se à insurreição), apontando um outro caminho de compreender suas palavras. Para operar esta outra leitura, no entanto, tomam uma decisão: “não nos referiremos tanto a *O mestre ignorante*, mas usaremos, sobretudo, um texto menor de Rancière, “Escola, produção, igualdade”” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 109). Os autores não argumentam em nenhum momento do artigo sobre suas razões por tal predileção. Embora façam referência ao anti-institucionalismo de *O mestre ignorante* como derivado de uma leitura ou percepção alheias (afastando, assim, a responsabilidade do próprio

1 Para a análise detalhada das críticas de Žižek e Honneth a Rancière, ver a seção 2.0 do capítulo II: “Insurrecional demais?”.

Rancière), preterem *O mestre ignorante* em favor de um outro texto do filósofo, sem explicitar suas razões de fazê-lo.

Ainda que consideremos, em geral, a direção e a atitude de Masschelein e de Simons em relação ao texto de Rancière como positivas e marcadoras de uma nova fase do debate, verificamos, não obstante, dois problemas em sua abordagem.

Como mencionado acima, os autores tomaram a decisão de deixar de lado *O mestre ignorante* e privilegiaram o artigo “Escola, produção e igualdade” (E.P.I, a partir de agora), de 1988, publicado um ano depois do livro sobre o Ensino Universal de Joseph Jacotot. É notório que em E.P.I pode-se encontrar conceitos interessantes para se pensar a escola e a institucionalidade no geral, tais como: *skholé*, *separação* e *forma-escola*. Conceitos que, de fato, inexistem no universo de *O mestre ignorante*. No entanto, a estratégia filosófica adotada pelos autores traz consigo, como argumentaremos abaixo, problemáticas consequências.

Masschelein e Simons, em sua “fábula” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 109) da escola *à la* Rancière, apresentam a escola como uma *separação* e não como *preparação*. A escola marca uma *distância* e uma *ruptura* com o mundo do trabalho, e não uma continuidade. A escola, ou melhor, a *skholé* (etimologicamente, tempo livre) é um “lugar de “saída”” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 118), no espírito da *Ausgang* iluminista. A escola pode ser emancipatória na medida em que “diz respeito sempre a uma ruptura com uma identidade, a um distanciamento daquilo que supostamente deveria ser a sua cultura, a uma saída, à busca por uma saída de sua condição” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 117). A escola opera essa *saída* pela *interrupção* dos laços de pertencimento, pela conversão dos filhos e dos trabalhadores em *alunos*:

A escola oferece a experiência de ser estudante ou aluno(a), não filho ou filha. É a marca visível do nosso reconhecimento de que “*nossos*” filhos não são “*nossos*” filhos. E lembramos que um dos principais significados do latim *pupillus* é “órfão”, e, portanto, tornar-se aluno é interromper a lógica e a luta identitária (edipiana) interna a qualquer família” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 120).

A principal função da *forma-escola* seria, então, a interrupção do destino natural imposto pelos pertencimentos. “A pluralidade da escola oferece a experiência de não se ter um destino, mas de ser alguém capaz de encontrar o seu próprio” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 121). A compreensão escolar da liberdade significaria que “os seres humanos não

têm uma destinação natural ou social e, portanto, são capazes de se moldar e dar direção ao seu próprio destino” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 119).

Assim pode ser descrita, em linhas gerais, a construção de Masschelein e Simons. Identificamos dois pontos de tensão na argumentação dos filósofos belgas. Explicitemo-los.

Primeiro ponto: a família e a cultura dos educandos é colocada, pelos pensadores belgas, no mesmo plano que o trabalho, a produção e a ordem capitalista no geral. Embora escrevam que a sua “defesa da escola nada tem a ver com uma restauração conservadora e nostálgica de uma antiga instituição” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 132), nesse ponto permanecem fiéis à tradição da escola iluminista dos tempos de Jacotot, que considerava a família e a cultura própria dos educandos, enquanto *identidades*, incompatíveis com o tempo e o espaço da escola. As razões diferem, é verdade, mas o gesto é o mesmo: enquanto os iluministas do século XVIII argumentavam pela separação do doméstico e do instrucional porque a família era o centro de superstições e mitos – o reino das *trevas* por excelência² –, Masschelein e Simons o fazem porque a família e a cultura dos educandos são *identidades* que fixam, neles e nelas, “os laços que prendem os corpos a uma estimativa de sua capacidade e que definem seus futuros com base em suas condições sociais” (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 116). Comentam, de modo elogioso, o estudo de David Lancy (2008) sobre o impacto de escolas rurais no campo. Escrevem os autores:

a introdução da “escola rural” e a chegada de professores que educavam as crianças munidos de conhecimentos e habilidades desconhecidas e localmente inúteis, levando-as para a escola e lhes apresentando novos letramentos (novas leituras do mundo, novas formas de raciocínio), representou uma *ruptura* constitutiva nas sociedades agrícolas. A introdução dessas escolas leva as crianças a deixarem suas aldeias rurais, roubando dos fazendeiros locais o trabalho e a lealdade cultural de seus filhos [...] A escola rural, portanto, interrompe e *rompe epistemologias culturais e formas de vida*, no interesse de um futuro alegadamente melhor (Larossa; Masschelein; Simons, 2022, p. 117, grifo nosso).

Questionamos: por que seria melhor *romper* com epistemologias culturais e formas de vida? O futuro promovido pelos “novos” conhecimentos e pelas habilidades “desconhecidas” e “localmente inúteis” trazidos pela escola seria, de fato, melhor do que o futuro que essa comunidade rural já dispunha? Para emancipar-se, é realmente necessária a *saída* de sua

2 Essa partilha do sensível entre escola e família se encontra muito bem apresentada em *O mestre ignorante*: “Um afugenta [o mestre-escola], pelas luzes da instrução, as ideias falsas que a criança deve a seu meio familiar; o outro afugenta, pela educação, as apirações extravagantes que o escolar poderia tirar de sua jovem ciência e o traz de volta à condição dos seus” (Rancière, 2020, p. 59).

cultura, de sua família? Será que não estamos diante de mais uma renovação de um mesmo gesto colonial que tanto marcou a história do Brasil e da América Latina? Da repetição em nova linguagem de um mesmo imperativo tantas vezes dirigido às populações indígenas e negras de nossa terra: *é preciso que renuncie a tua cultura e a tuas tradições*.

Além da suspeita de haver um resquício colonial³ na decisão dos filósofos europeus de colocar a família e a cultura dos educandos no mesmo plano que a dominação e a ordem capitalista, adicionamos uma outra: talvez essa concepção de escola não seja, de todo, fiel à letra de Rancière.

Segundo ponto: abundam, em *O mestre ignorante*, passagens que nos indicam uma outra consideração acerca da família e da cultura dos educandos, diferente do que Simons e Masschelein dão a ver. Para citar apenas uma:

a célula familiar já não é mais, então, o lugar de um retrocesso que conduz o artesão à consciência de sua nulidade. Ela é o lugar de uma nova consciência, de uma superação de si que estende o “próprio negócio” de cada um até o ponto em que ele se faz exercício integral da razão comum (Rancière, 2020, p. 49).

Mais: dois dos interlocutores principais do Ensino Universal, criação de Joseph Jacotot, são os pais e mães de família pobres. São elas e eles que devem se emancipar, se quiserem emancipar seus filhos, e o fazem não pela *saída* de sua própria identidade, pela *ruptura* com sua cultura, tradições e costumes, mas, ao contrário, por *aprofundar* as relações com sua identidade e com seu “próprio” lugar: “um camponês, um artista (pai de família) se emancipará intelectualmente se refletir sobre o que é e o que faz na ordem social [*s’il pense à ce qu’il est et à ce qu’il fait dans l’ordre social*]” (Rancière, 2020, p. 57). O pai emancipará seu filho, “se começar por conhecer a si próprio [*s’il commence par se connaître lui-même*], isto é, por examinar os atos intelectuais de que é o sujeito, por observar a maneira como utiliza, nesses atos, seu poder de ser pensante” (Rancière, 2020, p. 60). A emancipação, dito de modo breve, consiste não (necessariamente) em *sair* de sua condição, de romper com sua identidade e mundo “velhos” em favor de conhecimentos e habilidades inúteis e “novas”, mas, mais profundamente, em *dignificar* suas habilidades e conhecimentos a ponto de torná-los parte do *patrimônio da humanidade, riqueza comum*. Supera-se o “próprio lugar” não

3 O confronto do discurso de Rancière com o pensamento decolonial será discutida na seção 2.1 do capítulo 2: “Jacotot, Prospero, Caliban e Totonha”.

necessariamente pelo abandono ou pela renúncia, mas, mais fundamentalmente, pelo aprofundamento em si e pela estima⁴.

Recapitulemos: percebemos, em alguns comentadores de Rancière, a formulação do que nos parece ser o *problema da inscrição* da igualdade em formas políticas mais duradouras, como instituições. Simons e Masschelein tentaram resolver o problema da inscrição à sua maneira, com sua concepção de *skholé*. Consideramos sua abordagem insuficiente, uma vez que: 1) a nosso ver, repetem um gesto colonial típico ao colocar a família e a cultura própria dos educandos como algo a ser *renunciado*, em favor de uma metafísica que preconiza a autodeterminação de um indivíduo “sem amarras”, capaz de *fazer seu próprio destino*; 2) a concepção de emancipação não nos parece combinar com o universo conceitual do próprio Jacques Rancière, em especial, em *O mestre ignorante*.

As três palavras-mestras que nortearão nossa pesquisa, desse modo, podem ser finalmente enunciadas: igualdade, pobreza e emancipação. A igualdade porque, em nossa leitura, é o conceito central e ao mesmo tempo o local de pontos de tensão na obra de Rancière. Pobreza porque nos interessa saber qual o tratamento conceitual, ético e político, endereçado aos sujeitos pobres presentes na obra do filósofo. Há elementos em *O mestre ignorante* que nos permitam fazer uma leitura da pobreza como algo a mais que uma “condição”, uma “identidade” a qual é preciso renunciar para emancipar-se? Qual a relação entre pobreza e igualdade? E, por fim, a emancipação. Quais são as relações entre a igualdade e a emancipação? É possível pensar em políticas duradouras da igualdade que não incorram no problema da inscrição? Há espaço para a *institucionalidade* no pensamento de Rancière?

A trajetória de nossa pesquisa pode, portanto, ser assim definida: no primeiro capítulo, iremos tratar da igualdade das inteligências tal como enunciada em *O mestre ignorante*. No segundo capítulo, traremos para o debate alguns dos críticos de Rancière e trataremos mais propriamente do problema da inscrição. No terceiro capítulo, iremos nos ocupar de trabalhar a noção da *pobreza* em *O mestre ignorante*, *O desentendimento* e em *Noite dos proletários*, destacando suas relações com a igualdade das inteligências, com a emancipação e com as instituições. O objetivo geral desta dissertação, finalmente, pode ser assim formulado: investigar o conceito de igualdade das inteligências em *O mestre ignorante*, em sua relação com a pobreza e com a emancipação.

4 Este ponto será desenvolvido com maior profundidade no Capítulo 3.

A política do amador e o saber amigo

Julgamos ser de interesse realizar um breve comentário sobre o nosso modo de acercar-nos à obra de Jacques Rancière. Em uma dissertação de mestrado, como bem percebido por Daniela Blanco⁵ e Gabriel Paulo Neves Silva⁶, que implica a *reconstrução* do pensamento de um autor, nos ocorre frequentemente a tentação de chamá-lo de *nosso*, de sistematizá-lo, esquematizá-lo, de pensar as intenções por trás de suas palavras, a *língua* secreta que explique sua língua – breve: a tentação de nos tornar *donos* do autor. O problema é que o próprio autor em questão e, mais especificamente, a obra sobre a qual nos debruçaremos pela maior parte dessa dissertação, rejeitam explicitamente essa postura, chamemo-la “apropriacionista”, em relação ao texto. Como se poderia explicar *O mestre ignorante*, que rejeita veemente a explicação? Como tornar-se especialista sobre um autor cujo pensamento é hostil à especialização? Corremos o risco de separar o conteúdo da forma: tratar o conteúdo antiexplicador, antidisciplinar e antiespecialista da obra de Rancière de forma *explicativa e especializada*.

Por isso, a questão se coloca: de que modo fazer justiça ao autor, sem, no entanto, romper com a atitude científica que pressupõe um trabalho de dissertação? A resposta, digamos, encontra-se indicada na própria atitude de Rancière. Não dissociaremos, portanto, o modo de dizer do que é dito.

Na orelha da versão brasileira do *As distâncias do Cinema*, Rancière rejeita a posição de *especialista* em relação ao cinema, definindo seu modo de aproximação como a “política do amador” (Rancière, 2012a). Escreve o filósofo:

Para mim, escrever sobre cinema é assumir ao mesmo tempo duas posições contraditórias. A primeira é que não há nenhum conceito que reúna todos esses cinemas, nenhuma teoria que unifique todos os problemas que eles suscitam. [...] Já

5 “Tal olhar, que se apropria de um pensador como sendo nosso autor coloca-o sob um regime de visibilidade específico no qual ele deve ser categorizado, explicado, analisado. Propõe-se pensar se seria possível um outro modo de aproximar-se de um autor, de interpretar um texto filosófico, com o intuito de poder conectar um tema a outro, um conceito a outro, sem que se faça obrigatório explicar um desvio a partir do ponto de vista de sua correção, enfim, possibilitando que aquilo que se afigura como falha possa aparecer e ser pensado como a própria configuração do pensamento e não como algo a ser corrigido ou ignorado” (Blanco, 2019, p. 15).

6 “O pensamento que tentamos reconstruir (pois dissertar quer dizer, para além do que o dicionário ensina, construir um pensamento já existente) foi o pensamento de um filósofo inclassificável, não enquadrável, indisciplinado. As dificuldades surgem, então, da tentativa de tornar comuns questões heterogêneas e de tornar heterogêneas questões comuns [...] lidar com a obra e o pensamento de Rancière queria dizer, desde sempre, lutar contra o impulso de sistematização, e correr o risco de não ser aceito nos parâmetros acadêmicos, e evitar de cair na completa idiossincrasia que um texto dito não sistemático, quer dizer, não científico, poderia criar” (Silva, 2020, p. 12-13).

a outra posição diz, ao inverso, [...] que o pensamento do cinema é o que circula nesse espaço, pensa no meio dessas distâncias e se esforça para determinar este ou aquele vínculo entre dois cinemas ou dois problemas de cinema. Esta é a posição do amador. [...] A política do amador afirma que o cinema pertence a todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, viajaram dentro do sistema de distâncias que seu nome permite e que cada um pode traçar [...], pois uma arte nunca é apenas uma arte; sempre é, ao mesmo tempo, uma proposta de mundo (Rancière, 2012a).

O amador diferencia-se do especialista e do crítico de arte, uma vez que sua função não é avaliar nem explicar a arte, mas *vijar* dentro dessa proposta de mundo e criar sua própria tradução dela, sua própria aventura intelectual.

A poética do saber rancieriana rejeita a posição de tornar-se dono do objeto que se estuda, de tornar-se o mediador incontornável para sua apreensão “correta” ou “verdadeira”. É uma “prática de pensamento “indisciplinário”” (Rancière, 2016, p. 150, tradução nossa), refutando a repartição das posições entre o especialista e o leitor leigo em torno do objeto comum “texto”. Longe de ser essa, no entanto, a afirmação de que “qualquer coisa vale” ou “cada um com sua opinião”. É apenas a afirmação de uma “capacidade de pensar que não pertence a nenhum grupo em especial, uma capacidade que pode ser atribuída a qualquer um” (Rancière, 2016, p. 150, tradução nossa). O pensamento disciplinar e especialista afirma que há fronteiras entre os objetos do saber, e que cada disciplina possui o método que melhor se adequa a esse campo de objetos. A resposta da poética do saber é esta: “seus objetos pertencem a todos, seus métodos pertencem a todos” (Rancière, 2016, p. 150, tradução nossa). Igualdade das inteligências.

Mas, se não queremos nos tornar donos do nosso objeto de conhecimento, o que é que desejamos? A poética do saber rancieriana nos convida a adotar, em vez da posição de especialista, a postura do amigo. A poética do saber é um saber amigo e, por isso, *filo-sófico* – já que se relaciona com o saber sob a condição de nunca possui-lo, condição essa que define a diferença entre o filósofo e o *sophos*, o sábio. O que forneceremos à pessoa leitora será não menos nem mais do que uma *tradução*⁷, isto é, o relato de nossa aventura intelectual na floresta dos signos dos textos de Rancière e da comunidade de pesquisadores que gravitam ao

7 A tradução possui uma importância chave no pensamento de Joseph Jacotot e de Rancière. Em *O mestre ignorante*: “Compreender não é mais do que traduzir, isto é, fornecer o equivalente de um texto, mas nunca sua razão. Nada há atrás da página escrita, nenhum fundo duplo que necessite do trabalho de uma inteligência *outra*, a do explicador” (Rancière, 2020, p. 27); “É preciso entender *compreender* em seu verdadeiro sentido: não o derrisório poder de suspender o véu das coisas, mas a potência de tradução que confronta um falante a outro falante [...] Toda palavra, dita ou escrita, é uma tradução que só ganha sentido na contra-tradução, na invenção das causas possíveis para o som que ouviu ou para o traço escrito” (Rancière, 2020, p. 95). O trabalho poético da tradução está no cerne de toda aprendizagem. Contrapõe-se à atitude de descobrir a *verdade* última do objeto.

redor desse significante, a narrativa do que encontramos em nossas leituras, conversas, pensamentos, divagações e associações acompanhada dos meios de verificação dessa mesma narrativa. A pessoa leitora poderá fazer sua contra-tradução, deslizar no texto realizando sua própria aventura intelectual.

Roteiro de Viagem

Apresentamos, aqui, o roteiro de viagem de nossa aventura intelectual mais detalhadamente. No primeiro capítulo, nos debruçaremos sobre o pensamento da igualdade das inteligências tal como apresentado em *O mestre ignorante*, atentando-nos para os contornos e delimitações do conceito dadas por Rancière.

No segundo capítulo, nos ocuparemos de trazer para o centro do debate as objeções de alguns dos críticos de Rancière, aprofundando-nos na problemática da inscrição da igualdade acima formulado, bem como nas relações da filosofia de Rancière com o pensamento decolonial.

No terceiro capítulo, analisaremos de forma mais detida as formas de denegação da igualdade das inteligências, nos esforçando por compreendê-la principalmente em sua relação com a pobreza, com a emancipação e com as instituições. Aprofundaremos a discussão sobre a pobreza em Rancière amparando-nos principalmente em dois textos, para além de *O Mestre ignorante: O desentendimento* e *Noite dos proletários*. Não vamos nos ocupar de tentar formular uma teoria geral sobre a pobreza em Rancière, em busca de uma (possível) concepção unitária que perpassasse toda sua obra. Nosso foco será, principalmente, compreender as interseções entre a igualdade das inteligências, as formas sociais de sua denegação e a emancipação.

CAPÍTULO I: A INTELIGÊNCIA DE NINGUÉM

“O que me interessa é tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais” – Jacques Rancière⁸

Nesse primeiro momento de nossa dissertação, nos esforçaremos por compreender mais precisamente o sentido do princípio da igualdade das inteligências no plano argumentativo de Rancière, focando, principalmente, em *O mestre ignorante*. O que significa afirmar que todas as inteligências são iguais? Com quais sequências de cenas, com qual dramaturgia o filósofo nos apresenta esse conceito?

Sigamos, pois, os passos de Rancière. Logo no começo de *O mestre ignorante*, o autor nos apresenta a sua personagem principal, Joseph Jacotot que, após uma experiência filosófica, começa a questionar uma série de pressupostos tomados por ele até então como naturais. Verifiquemos como a igualdade de inteligências nasce dessas reflexões.

A personagem principal do conto tem um momento de revelação: “uma súbita iluminação tornou, assim, brutalmente nítida, no espírito de Joseph Jacotot, essa cega evidência de todo o sistema de ensino: a *necessidade* de explicações” (Rancière, 2020, p. 20, grifo nosso). E, mais adiante: “para que compreenda, é preciso que alguém lhe tenha dado uma explicação, que a palavra do mestre tenha rompido o mutismo da matéria ensinada” (Rancière, 2020, p. 21).

Tendo em vista as múltiplas interpretações possíveis acerca dessas duas passagens, gostaríamos de fazer um comentário preliminar sobre elas, apresentando a nossa maneira de traduzi-las. Primeiramente: a cega evidência do sistema de ensino – nos diz Rancière – não são as explicações em si, mas a sua *necessidade*. Essa primeira distinção, que pode parecer de pouca importância à primeira vista, será muito relevante para nossa tradução da igualdade das inteligências. O problema que Jacotot detecta no sistema de ensino de sua época não é o fato de que os mestres forneçam explicações orais aos seus alunos, mas que eles *tenham* que dar explicações para que seus alunos aprendam. Há uma distinção de extrema importância que é

8 RANCIÈRE, J. “O que me interessa é tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais”. [Entrevista concedida a] Julia Christ. **Ao Largo**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 2-39, 2017.

preciso estabelecer aqui: de um lado, a explicação enquanto gesto, enquanto ação, isto é, uma exposição oral com objetivo de elucidar uma matéria; do outro, a explicação enquanto “lógica da explicação” (Rancière, 2020, p. 21), “ordem explicadora” (Rancière, 2020, p. 20). Temos a intuição de que compreender a crítica de Rancière à ordem explicadora como uma crítica ao *ato de explicar* seria empobrecer sua problematização e sua posterior invenção. Se compreendermos a crítica de Rancière à ordem explicadora como uma crítica ao ato de explicar, incorreremos em muitos paradoxos desnecessários⁹. Pois, como diz o próprio Rancière: “Antes de ser o ato do pedagogo, a explicação é o mito da pedagogia, a parábola de um mundo dividido em espíritos sábios e espíritos ignorantes, espíritos maduros e imaturos, capazes e incapazes, inteligentes e bobos” (Rancière, 2020, p. 23-24). Percebemos que o questionamento de Rancière se endereça a algo muito maior do que o próprio ato de explicar. Se quisermos, podemos dizer que Rancière se refere ao *quadro*, à *ficção* estruturante na qual a explicação (enquanto ação) é modelada e compreendida. O filósofo aponta para um *mundo dividido*, uma cisão que separa os espíritos humanos em ignorantes e sábios. Essa colocação inicial de *O mestre ignorante* tomará a seguinte forma numa obra posterior de Rancière: “a legitimidade da dominação sempre assentou na evidência de uma divisão sensorial entre diferentes humanidades” (Rancière, 2009a, p. 31, tradução nossa). Fórmula para nós essencial. Tão importante que sentimos a necessidade de nos deter um pouco neste ponto de nossa travessia conceitual. Mais importante do que o próprio gesto explicativo, a *ordem explicadora* é aquela que distribui sujeitos no interior de um sistema de categorias hierarquizadas. Ou, se quisermos, o que Rancière chamará posteriormente de *partilha do sensível* (Rancière, 2005a). Exemplifiquemos com passagens do próprio *O mestre ignorante*. Rancière se pergunta, através da voz de Jacotot:

ao invés de pagar um explicador, o pai de família não poderia, simplesmente, dar o livro a seu filho, não poderia este compreender, diretamente, os raciocínios do livro? E, caso não o fizesse, por que, então, compreenderia melhor os raciocínios que lhe explicarão aquilo que não compreendeu? Teriam esses últimos *uma natureza diferente*? (Rancière, 2020, p. 21, grifo nosso).

9 Pois não seria o próprio discurso emancipador uma forma de explicação, na medida em que visa elucidar uma realidade, apresentar um ponto de vista diverso à realidade experienciada pelos seus interlocutores? Não seria o próprio discurso do aluno sobre o que aprendeu sozinho um gesto explicativo, quando endereçado a um outro aluno ou mesmo ao mestre ignorante? Há o perigo de se compreender a crítica de Rancière como a defesa de um autodidatismo solipsista (o estudante que aprende sozinho, sem recorrer a ninguém, único juiz de sua aprendizagem), deixando de lado toda a rica discussão sobre o papel da intersubjetividade na aprendizagem, o jogo de reconhecimento e potencialização entre as inteligências, que será abordado nesta dissertação.

O filósofo começa a nos apresentar, aqui, a natureza da ordem explicadora, a partir de uma pergunta simples: qual a diferença entre a explicação oral do mestre e os raciocínios escritos do livro? Há uma diferença de natureza entre eles? “Como entender esse privilégio paradoxal da palavra sobre a escrita, do ouvido sobre a vista?” (Rancière, 2020, p. 22). Mais uma vez, insistimos, não é o *gesto* explicativo que é questionado, mas o *privilégio* deste em relação a outros meios de apreensão da matéria, como, por exemplo, o texto escrito. As explicações são a via privilegiada, diremos, porque a criança é *incapaz* de compreender os raciocínios do livro, sem intermédio do mestre. A necessidade da explicação deriva da impotência do outro. Explico porque o outro não pode saber de outra maneira. Aqui entra em cena o gesto desviante do Jacotot de Rancière: “é preciso inverter a lógica do sistema explicador” (Rancière, 2020, p. 23). A explicação não deriva da incapacidade de compreender; ela *produz* essa incapacidade, é “essa incapacidade, a ficção estruturante da concepção explicadora de mundo” (Rancière, 2020, p. 23). O mito pedagógico divide o mundo em dois. E como o faz? Dividindo 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 (Rancière, 2020, p. 24).

O que a ordem explicadora assegura, no entender do filósofo, não é apenas a distribuição dos saberes numa determinada ordem que respeita os princípios fornecidos por uma psicologia desenvolvimentista da maturação intelectual das crianças. É, muito mais, a criação de *lugares*, *identidades*, de *topos* e *bases*, de *altos* e *baixos* que vão configurar dois *modos de apreensão do mundo*, dois modos de *acesso à realidade* (o que podemos chamar, no contexto da obra, de *inteligência*¹⁰). Essa ordem explicadora, essa parábola pedagógica –

10 Cremos ser interessante comentar, nesta nota de rodapé, algumas ressonâncias dessa problemática do “saber popular” na história da filosofia. Não pretendemos uma lista exaustiva que abarque toda a história da filosofia nem um tratamento aprofundado a cada um dos autores mencionados, já que esse não constitui um objetivo principal de nossa dissertação. Consideramos, no entanto, que apresentar algumas posições da história da filosofia a respeito do estatuto do saber das pessoas sem qualidades distintivas (na linguagem de Rancière: *arkhé*) pode nos auxiliar a compreender a dimensão do problema tratado pelo filósofo. Platão, no *Livro V* da República, distingue entre crença e opinião. Aquele que conhece, exprime um pensamento que lhe adveio da inteligência do próprio belo – ou da Forma do belo; quem tem uma crença exprime um parecer seu – que lhe aparece ou é apreendido pelos sentidos (Platão, 1949, 476 d 7-10). Além disso, há em Platão a imagem do *filósofo-rei* (que será de muita importância para Rancière), isto é, que

insistimos uma vez mais – está muito além da pedagogia. Ela é uma ordem que *estrutura* a sociedade como tal, que distribui as posições sociais de acordo com a aptidão própria de cada um. Ao quebrar em dois o mundo da inteligência, instaura-se a “ruptura entre o animal que tateia e o pequeno cavalheiro instruído, entre o senso-comum e a ciência” (Rancière, 2020, p. 25). Notamos que o problema abordado por Rancière se inscreve num quadro maior que configura a relação entre *animalidade* e *humanidade*. O mundo da inteligência cindido obedece a uma hierarquia evidente: de um lado, a inteligência instruída, sábia, que procede do simples ao complexo, que aborda o objeto metodicamente, que *projeta*, que alcança as “palavras por trás das palavras” (Rancière, 2020, p. 35), a língua que diz “a verdade da língua” (Rancière, 2020, p. 35). Do outro lado, aí está a inteligência das pessoas simples do povo, ou seja, os pobres, da criança e do animal que tateia. Esta inteligência vive imersa na imediatividade dos hábitos e das necessidades, procede por acaso, em uma espécie de empirismo desesperado, sem método e sem reflexão refinada. A criança e os pobres estariam mais próximos do animal e da natureza, ao passo que o pequeno cavalheiro instruído e o homem de ciência estariam mais próximos do Homem e da cultura.

Sendo o mundo da inteligência dividido em dois, e tendo recebido os sujeitos os seus devidos lugares dentro dessa ordem explicadora do mundo, a única relação possível entre a inteligência “superior” e a inteligência “inferior” será a de uma subordinação, a de uma tutela

aquele que é mais sábio é o mais apto a governar. Daí se deriva a ideia de que a posição ocupada na hierarquia social tenha que ver com a aptidão própria de cada indivíduo.

Aristóteles, no *Livro A* de sua *Metafísica*, afirma a hierarquia entre os modos de saber: “quem tem experiência é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível: quem tem a arte mais do que quem tem experiência, quem dirige mais do que o trabalhador manual e as ciências teóricas mais do que as práticas” (Aristóteles, 2002, 982a).

No prefácio de *Les Sauvages dans la Cité* (1993), obra que conta com um capítulo escrito por Rancière, Jacques Derrida comenta a resposta de Kant às acusações que lhe faziam de obscurantismo. O filósofo alemão se diz estar de acordo com essa prescrição que lhe fizeram, de que o filósofo deveria alcançar, sem uma linguagem obscura, a popularidade, exceto se o que estiver em questão for o sistema da crítica do poder da razão mesma, pois “esse sistema supõe a distinção do sensível e do inteligível no nosso conhecimento. O supra-sensível pertence à razão. O sistema dessa razão, o sistema capaz de pensar o supra-sensível não pode jamais se tornar popular” (Derrida, 1993, p. 15, tradução nossa). Posta a fronteira, o povo só poderia habitar o lado do “sensível, do empírico e do sentimental, do não-racional” (Derrida, 1993, p. 15, tradução nossa).

Também Paulo Freire em *Pedagogia da Autonomia*, obra de maturidade, percebe uma diferença entre a curiosidade ingênua do camponês e a curiosidade epistemológica do filósofo; entre o saber de pura experiência feito do homem do povo e o saber rigoroso e metódico do cientista (Freire, 2002, p. 14). Embora não distinga as duas curiosidades como sendo de *naturezas* diferentes, mas de *qualidades* distintas, Freire não deixa de falar de uma *promoção* (Freire, 2002, p. 14) da ingenuidade para a criticidade, de uma curiosidade que deve rigorizar-se na sua aproximação ao objeto.

Um último apontamento que cremos ser interessante fazer é que, nos casos aqui brevemente expostos, o que subjaz e demarca, em última instância, a diferença entre as duas inteligências, é a relação entre animalidade e humanidade. A diferença entre *suporte* e *mundo*, entre *viver* e *existir*, entre *natureza* e *cultura* é fundamental para compreender esse fenômeno do qual trata Rancière.

da primeira em relação a esta última, que Rancière chamará, utilizando o conceito de Jacotot, de *embrutecimento*:

Há embrutecimento quando uma inteligência é subordinada a outra inteligência. O homem – e a criança, em particular – pode ter necessidade de um mestre, quando sua vontade não é suficientemente forte para colocá-la e mantê-la em seu caminho. Mas a sujeição é puramente de vontade a vontade. Ela se torna embrutecedora quando liga uma inteligência a outra inteligência. No ato de ensinar e aprender, há duas vontades e duas inteligências. Chamar-se-á embrutecimento à sua coincidência (Rancière, 2020, p. 31).

Há alguns movimentos adotados por Rancière na elaboração do conceito que gostaríamos de comentar. Primeiro movimento importante: contrariamente à leitura de um anarquismo superficial (em que se negam todas as relações de mando e obediência), o filósofo nos diz que pode haver subordinação de vontade a vontade, e isso ainda não caracterizaria o embrutecimento. A relação de mando e obediência não é, portanto, critério para decidir se a relação entre os sujeitos é embrutecedora ou não. O que demarcaria a presença do embrutecimento seria, mais fundamentalmente, a ligação *entre* inteligências. O que significa isso? “A prática dos pedagogos se apoia na oposição da ciência e da ignorância” (Rancière, 2020, p. 32). Lembremo-nos da partilha das posições, dos lugares e dos acessos à realidade configurados pela *ordem explicadora do mundo*. A partir dela, a inteligência do aluno ocupará um lugar inferior, o lugar da ignorância (o que o aproxima do animal, da natureza e das pessoas simples do povo). O aluno será desqualificado em seu poder de compreensão daquilo que deseja aprender. Ele terá que ser explicado, socorrido pelas explicações do mestre. Mas, paradoxalmente, para poder receber as explicações, é preciso “compreender que nada compreenderá, a menos que lhe expliquem”¹¹ (Rancière, 2020, p. 25). Seu poder de compreensão é desqualificado, e *ao mesmo tempo* é aquilo que lhe permite *compreender-se* como incapaz. É a igualdade (isto é, a capacidade do aluno de *compreender* a palavra do mestre que o inferioriza) que sustenta e torna possível a ficção da desigualdade. Mas, se é a relação igualitária a condição de possibilidade da relação desigualitária, se a desigualdade é apenas uma ficção e não uma natureza (ou, até, uma *segunda natureza*, como um hábito aristotélico), como é que a desigualdade se sustenta? O que é que faz o aluno (e vale lembrar:

11 Em *O Desentendimento* (1996), essa ideia será aprofundada quando Rancière elabora o pensamento de que é a igualdade que sustenta a desigualdade (p. 31). Para ser inferior de fato, é preciso compreender – ou seja, estar em uma condição de igualdade mínima com o superior – a própria inferioridade.

também os pobres, a criança, os ‘selvagens’) *permanecer* na condição de desigualdade? Em outras palavras: o que significa exatamente essa *ligação* entre inteligências?

1.0. Percepção e política – a partilha do sensível

Se quisermos compreender com mais precisão essa relação de embrutecimento que irá nascer entre as duas inteligências, julgamos que nos será interessante ter uma visão mais ampla da obra do filósofo que estamos estudando, para que possamos nos familiarizar com alguns de seus pressupostos e intuições fundamentais.

Seguimos a leitura de Michael Feola (2018, p. 75, tradução nossa), que identifica muito bem em Rancière uma “economia social da percepção”. Para compreender essa elaboração, dedicaremos algumas palavras à relação entre política e estética no pensamento de Rancière.

Tradicionalmente, a política é associada com a abordagem de tópicos que concernem a uma comunidade, enquanto a estética é associada com o espaço do pessoal, do idiossincrático e do arbitrário (Feola, 2018, p. 71, tradução nossa). Uma outra distinção, ainda, é que a política é o domínio da troca de argumentos racionais entre cidadãos e cidadãs, ao passo que a estética se confunde com o domínio da sensação, do espetáculo, do jogo e do prazer. A ligação entre os dois domínios se faz em Rancière, segundo Feola, em chave kantiana. E, de fato, é uma proposição que podemos confirmar em uma passagem do próprio Rancière, em seu *Partilha do sensível*:

Existe portanto, na base da política, uma “estética” que não tem nada a ver com a “estetização da política” própria à “era das massas”, de que fala Benjamin [...] Pode-se entendê-la num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault¹²

12 Há muitos trabalhos que aproximam e diferenciam a perspectiva de Rancière daquela de Foucault, verificando até onde se estende a influência deste último no primeiro. Segundo Mathieu Potte-Bonneville (2006, p. 62, tradução nossa), há entre os autores uma profunda solidariedade no que concerne “a rearticulação da racionalidade política ao redor de uma relação inédita entre sensibilidade e conceituabilidade – entre o visível e o pensável ou o enunciável. A ação política se autoriza de início a uma transformação na maneira de sentir, de uma experiência na qual a sensibilidade é ao mesmo tempo o ponto de emergência e o objeto central”. Essa sensibilização do político, no entanto, não corresponderia, nos dois filósofos franceses, a uma supervalorização do sensível em detrimento do inteligível. Não há, nem um para o outro, sensibilidade natural ou experiência pura. O que se afirma é, sim, uma “dependência estreita do visível em relação a um regime sempre específico de enunciação, de categorização e de discurso” (POTTE-BONNEVILLE, 2006, p. 64, tradução nossa). Haveria, então, nos dois, uma dupla afirmação: o sensível contra a política puramente racional, mas também a constituição histórica e discursiva do visível contra a sensibilidade pura e nua.

Há, também, uma reflexão do próprio Rancière a respeito de suas convergências e divergências com Foucault, encontrada no texto *Rancière as Foucauldian* de Adeena Mey (2013, p. 182, tradução nossa):

– como o sistema das formas *a priori* determinando o que dá a sentir (Rancière, 2005a, p. 16).

Rancière articula a relação entre estética e política de uma outra maneira. A percepção não seria mais um dado natural e bruto, individual, pessoal, algo que estaria do lado de fora da política, mas – determinada pelas partilhas do sensível que a envolvem e a configuram – aquilo que “delimita, expande, ou fixa percepções de quem pertence a que lugar, o que pode ser contestado, quem merece quais bens ou o que representa um ultrapassamento do lugar próprio de cada um” (Feola, 2018, p. 75, tradução nossa).

Essa relação elaborada por Rancière entre percepção e política, importante dizer, não se deixa comparar ao modelo da ideologia, isto é, com o quadro conceitual estruturado principalmente pelas categorias epistemológicas do falso e do verdadeiro. De fato, a dimensão *estética* dessa formulação encontra seu ganho por se encontrar em um nível abaixo do “nível reflexivo da crença, nos recursos sensíveis pelos quais o sujeito percebe o mundo e a ordem pela qual cada parte pertence ao seu lugar apropriado” (Feola, 2018, p. 75, tradução nossa), em outras palavras, uma *economia perceptiva*. Isso nos leva a pensar a política para além de instituições, leis, parlamentos e congressos, para além do intercâmbio de sujeitos racionais numa esfera pública¹³, e dirigir nossa atenção para “hábitos pré-reflexivos” (Feola, 2018, p. 75, tradução nossa) que condicionam os sentidos nos quais espaços, corpos e atividades serão configurados. Ou, como o próprio filósofo gosta de colocar, as relações entre “sentido e sentido, entre a apresentação sensível e a significação referida” (Rancière *apud* Hussak, 2013, p. 108). Por isso, a crítica de Rancière dirigida à teoria deliberativa é de que ela pressupõe que os interlocutores e os temas sobre os quais falarão são pré-constituídos – ela pressupõe um *acordo* inicial, um *consenso* pré-reflexivo (isto é, que estaria “fora de discussão”, um dado natural, inquestionável). Na perspectiva de Rancière, pelo contrário, há troca política apenas quando “não há acordo preestabelecido¹⁴ – não apenas sobre os objetos do debate, mas

“Eu diria que minha abordagem é um pouco semelhante à de Foucault. Ele retém o princípio do transcendental kantiano que substitui o dogmatismo da verdade pela busca de condições de possibilidade. Ao mesmo tempo, essas condições não são condições para o pensamento em geral, mas antes condições imanentes a um determinado sistema de pensamento, a um determinado sistema de expressão. Eu difiro de Foucault na medida em que sua arqueologia me parece seguir um esquema de necessidade histórica segundo o qual, para além de um certo abismo, algo não é mais pensável, não pode mais ser formulado”.

13 Para saber mais sobre a relação entre Rancière e Habermas, ver Marques (2013): *Relações entre comunicação, estética e política a partir das abordagens conceituais de Habermas e Rancière*.

14 Em uma conversa crítica com Axel Honneth, Rancière comenta sua insatisfação com a tradução do título de seu livro, *La Mésentente*, para *Disagreement* em inglês. Pois, para o autor, *Mésentente* “joga com a relação entre *entendre*, “ouvir”, e *entendre*, “entender”. Essa relação entre os dois significados do sentido (sentido como significado e sentido como percepção) tende a ser apagado com o termo *disagreement*, que é menos

também sobre o próprio status dos falantes” (Rancière *apud* Feola, 2018, p. 79, tradução nossa). Por enquanto, não aprofundaremos mais nas relações entre estética e política e nem na natureza da política segundo Rancière, deixaremos essa discussão para o segundo capítulo.

Para o que nos concerne em nosso fio argumentativo-narrativo, basta-nos reter o seguinte dessa breve parada: as partilhas do sensível¹⁵ configuram sujeitos, espaços e atividades, distribuindo e repartindo identidades e capacidades, delimitando o “próprio” e o “impróprio” a cada sujeito. Davide Panagia (*apud* Deranty, 2010, p. 96) condensou esse pensamento de uma forma muito interessante na seguinte elaboração: “o trabalho de Rancière começa com a premissa de que nosso mundo é composto de linhas em constante movimento, alinhamento e realinhamento”. As partilhas do sensível seriam comparáveis a essas linhas que demarcam, delimitam, associam, separam e ligam evidências sensíveis aos significados que lhes são atribuídos.

A partilha do sensível constrói um *mundo comum* e, ao mesmo tempo, os recortes que nele definem lugares e partes respectivas. “A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (Rancière, 2005a, p. 16-17). *Partage*, em francês, significa ao mesmo tempo compartilhamento e separação. Podemos entender isso em dois níveis: primeiro, o *mundo comum* como forma de experiência é construído, principalmente, *recortando, separando* aquilo que lhe pertence do que não lhe pertence, pela instauração de um *próprio* distinto de um alheio, pela distinção de um “dentro” de um “fora”. São recortes entre o visível e o invisível, entre o pensável e o impensável, entre aquilo que é relevante e aquilo que é insignificante – ou, dito de maneira mais forte: entre o que *existe* (para essa comunidade) e o que não existe (ou o que é tratado como inexistente). Compartilhamento de um *mundo* de objetos, sujeitos, espaços, tempos e atividades; ao mesmo tempo, exclusão de outros objetos, outros sujeitos e outros espaços, outros tempos e outras

estético e mais jurídico” (Honneth; Rancière, 2016, p. 83, tradução nossa).

15 Há uma aproximação possível entre o conceito de “partilha do sensível” de Rancière e o conceito de *leitura* tal como formulado pelo poema “Aula de leitura” de Ricardo Azevedo (2012, p. 30), no qual leitura não seria apenas uma decifração de sinais gráficos, mas, mais amplamente, uma compreensão de mundo: “A leitura é muito mais/do que decifrar palavra [...] Vai ler nas folhas do chão, se é outono ou se é verão/nas ondas soltas do mar/se é hora de navegar/e no jeito da pessoa/se trabalha ou se é à toa/na cara do lutador/quando está sentindo dor/vai ler na casa de alguém/o gosto que o dono tem;/ e no pelo do cachorro,/se é melhor gritar socorro/e na cinza da fumaça,/o tamanho da desgraça”. A leitura é apresentada pelo poema de Azevedo como uma atividade de produção de sentido baseada no diálogo entre os dados sensoriais e categorias do pensamento. Para desenvolver essa ideia amplamente, seria preciso um trabalho inteiro dedicado a essa problemática. Deixamos apenas a indicação de uma possível aproximação.

atividades. Em um segundo nível, podemos entender essa *partage dentro* desse próprio mundo compartilhado: o que se dá a ver a cada sujeito e o que pode ser dito por cada sujeito a respeito daquilo que é visto por todos. Não são todos que *tomam parte* da mesma maneira nessa partilha. O escravo, segundo Aristóteles, compreende a linguagem (*participa* da comunidade de seres falantes), mas não a “possui” (Rancière, 2005a, p. 16). O artesão, segundo Platão, não tem tempo para se dedicar a outra coisa que não o seu trabalho – daí sua impossibilidade de participar dos “assuntos comuns”. Não pode tomar parte no comum porque sua “ocupação” lhe prescreve uma *incompetência*. Esses são os exemplos oferecidos por Rancière, mas poderíamos muito bem pensar em outros exemplos mais próximos de nossa realidade: o aluno pobre a quem dizem que não deveria estudar, pois isso “não é para ele”; a mulher que, quando dirige um carro, escuta que “seu lugar é na cozinha”, por exemplo.

Há um conceito fundamental para tratar dessa *partilha do sensível*, um conceito contra o qual Rancière batalha todo ao decorrer de sua obra: a *sophrosyné* platônica – “o fato de cada um estar em seu lugar, de fazer ali seu próprio negócio e de ter a opinião idêntica ao fato de estar nesse lugar e de só fazer ali o que há para fazer ali” (Rancière, 1996, p. 108). Dito de modo brusco: cada um no seu lugar, cada um fazendo o seu, cada um se ocupando de seu próprio negócio. A “virtude de identidade” (Rancière, 1996, p. 108) de si consigo mesmo que Rancière encontra em Platão irá influenciar o desenvolvimento de seu pensamento¹⁶, e veremos em breve como os germes desse conceito já estão presentes em *O mestre ignorante*.

E é também em Platão que Rancière encontra a potência disruptiva da arte. As práticas artísticas podem ser entendidas como ““maneiras de fazer” que intervêm na distribuição geral das maneiras de fazer e nas suas relações com maneiras de ser e formas de visibilidade” (Rancière, 2005a, p. 17). Por que Platão bane os poetas de sua cidade ideal? Porque não se pode fazer duas coisas ao mesmo tempo. A cena do teatro – condena Platão – é “lugar de exibição de “fantasmas”, embaralha a partilha das identidades, atividades e espaços” (Rancière, 2005a, p. 17). O teatro, por permitir à atriz ou ao ator adotar – ainda que momentaneamente (e talvez resida aí o potencial subversivo do teatro) – o lugar de outro, a atividade do outro, isto é, *ser outro*, desorganiza a distribuição dos lugares e das identidades da Cidade. O mesmo, diz Rancière, acontece com a escrita: a escrita é palavra muda, ela

16 Em *A noite dos proletários* (edição inglesa: 2012), a questão é saber se os operários pensam; em *O filósofo e os seus pobres* (edição francesa: 1983) e *A lição de Althusser* (edição em espanhol: 1970), a repartição de funções entre os intelectuais, que possuem conhecimento científico, e os operários e o povo, que são ignorantes e possuem opinião. Em *O espectador emancipado* (2012), a passividade e a atividade do espectador.

circula por toda a parte, ela é completamente indiferente ao fato de quem a recebe, e destrói, assim, “todo fundamento legítimo da circulação da palavra” (Rancière, 2005a, p. 17). Por isso, Rancière se interessará principalmente por esses tipos de fenômenos sociais: por movimentos desviantes, por movimentos de subjetivação¹⁷, isto é, de *des-identificação* com a identidade e o lugar “próprio” que foi assinalado a cada um, por operações de *quebra* com a lógica que prescreve a atividade, a competência e o que cabe a cada um (que Rancière chamará, em *O Desentendimento*, de *polícia*). As imagens que Rancière coloca em cena em seus escritos são, elas próprias, questionamentos da *sophrosyné* platônica: o professor que ensina o que não sabe, o operário que é também filósofo¹⁸, os plebeus que demonstram sua capacidade de falar racionalmente, a mulher que se candidatou a uma eleição legislativa à qual não podia candidatar-se¹⁹. Paradoxos, nós, aporias, impossibilidades, polêmicas, improbabilidades – tais são as qualidades das imagens e dos questionamentos colocados no palco de seus escritos. A filósofa colombiana Laura Quintana (2020, p. 35, tradução nossa) condensou essa operação de maneira muito precisa: o interesse de Rancière é “problematizar perspectivas filosóficas e das ciências sociais que não deixam pensar formas imprevisíveis e incalculáveis em que os corpos possam reinventar-se, desde as posições, os papéis e as práticas que os sujeitam”. É por essa razão, também, que Adeena Mey (2013, p. 183, tradução nossa) considera Rancière um filósofo do *virtual*²⁰: pois o virtual é “o que nos permite pensar o impensável, o que não pode acontecer na ordem da polícia. O virtual requer que se pense e que se faça “como se” (*comme si*). De fato, Rancière escreve, “o político é a produção de uma esfera teatral e artificial””.

1.1. Ligação, Mediação, Embrutecimento

17 “Por *subjetivação* vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconstituição do campo da experiência” (Rancière, 1996, p. 47). No segundo capítulo, analisaremos de modo mais detido esse conceito.

18 Ver: *A noite dos proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

19 Ver: *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: 34, 1996.

20 A seguinte formulação de David Lapoujade pode nos ajudar a entender em que sentido Rancière é filósofo do virtual: “Por mais frágeis que sejam, [os virtuais] têm essa potência de perturbar a ordem do real. O que era real deixa de ser e o que ainda não era torna-se [...] Os virtuais têm a força do problemático. A força de um problema não é a sua tensão interna, é a incerteza que ele introduz na (re)distribuição de realidade” (Lapoujade, 2017, p. 71). O virtual não se deixa confundir com o possível. O processo do possível é uma realização – um estado configurável dentro de regras estáveis. A dimensão do virtual, por sua vez, não se submete às regras do possível, e existe em si mesmo como potência no seio do movimento de multiplicidade.

Depois desse amplo voo, voltemos a seguir a dramaturgia reflexiva de *O mestre ignorante*. Havíamos parado na pergunta: o que significa exatamente essa *ligação* entre as inteligências do mestre e do aluno? Temos mais elementos para tratar essa questão de modo mais preciso.

Podemos pensar a ligação entre inteligências sob a forma de uma *mediação*. Consideremos a seguinte passagem:

A necessidade o havia constrangido a deixar inteiramente de fora sua inteligência, essa inteligência mediadora do mestre que une a inteligência impressa nas palavras escritas àquela do aprendiz. E, ao mesmo tempo, ele havia suprimido essa distância imaginária, que é o princípio do embrutecimento pedagógico (Rancière, 2020, p. 27).

Temos aqui dois elementos fundamentais. A inteligência do mestre *une* a inteligência do livro à inteligência do aprendiz. E, se tivermos em mente a ideia de que a ordem explicadora prescreve a *necessidade* de explicações (isto é, que entre a inteligência do aprendiz e a do livro não existe outro modo de ligação), percebemos que a inteligência do mestre não apenas junta o que estava separado, mas *torna possível* o contato, a ligação entre as duas inteligências que não poderiam se conectar de outra forma. Segundo: a distância imaginária, também chamada por Rancière de “arte singular do explicador: a arte da *distância*” (Rancière, 2020, p. 21). O mestre sabe reconhecer, melhor do que ninguém a distância entre “a matéria ensinada e o sujeito a instruir” (Rancière, 2020, p. 22). O mestre é aquele que sabe *localizar* a inteligência do aluno em relação à inteligência do livro. Sabe exatamente em qual degrau se encontra, quais seriam os requisitos para se avançar para o próximo degrau, o caminho necessário que o levaria à compreensão adequada ao nível do aluno.

A inteligência do mestre, considerada a partilha do sensível entre o mestre e o aluno, é capaz de ver o que o aluno não pode ver, acessar o que lhe é inacessível. A inteligência do mestre é capaz de capturar a *razão* do texto (Rancière, 2020, p. 27). A língua que não apenas traduz, que fornece o equivalente de um texto, mas a sua razão. A partir de então, Rancière começa a utilizar várias metáforas que nos sugerem a presença de um *fundo duplo*, algo *atrás* das aparentes palavras e frases de um texto. “Nada há atrás da página escrita, nenhum fundo duplo que necessite do trabalho de uma inteligência *outra*, a do explicador; nenhuma língua do mestre, nenhuma língua da língua” (Rancière, 2020, p. 27). Encontramos essa metáfora

novamente no capítulo 2: “É preciso, justamente, descobrir que nada há de escondido, não há palavras por trás das palavras, língua que diga a verdade da língua” (Rancière, 2020, p. 45). O que é que Rancière está nos dizendo? É preciso compreender essas afirmações como mais que meras metáforas, mas como o *modo de operação*²¹ mesmo da lógica explicadora. A mediação entre as inteligências se torna embrutecedora (há de se perguntar, também, se Rancière considera *toda* mediação embrutecedora) quando uma rebaixa a outra, quando uma *instaura* uma falta na outra inteligência (uma incompetência em compreender) e *no* próprio livro como evidência sensível (afinal, o livro não se “dá” inteiro a ver, existe uma parte sua que resta escondida, um ‘fundo duplo’ que só pode ser alcançado, decodificado pelo mestre). Há todo um mundo acessado pela inteligência do mestre e *apenas* pela inteligência do mestre (a razão dos raciocínios, as intenções do autor, isto é, o que se quis dizer com aquilo que se disse) que é hierarquicamente superior (mais profundo²², mais fundamental) ao mundo “dado” e imediatamente acessível à inteligência do aluno.

Não se queira concluir que, com isso, estamos afirmando que Rancière nega a existência de entidades intelectuais tais como as razões dos raciocínios do livro. O que é questionado não são essas entidades *em si mesmas*, mas o *regime de relações* que as organiza e as instaura como a ‘verdade escondida’, o ‘fundo duplo’ encoberto pelo véu da ignorância. De fato, um dos gestos inaugurais do explicador é cobrir “todas as coisas a serem aprendidas desse véu da ignorância que ele próprio se encarrega de retirar” (Rancière, 2020, p. 20). Conhecer torna-se, na visão embrutecida, sinônimo de suspender o véu, enxergar o que há atrás, desvelar, descortinar, flagrar o que não se presta a ver imediatamente, aquilo que não pode ser apreendido pelos sentidos, atravessar as aparências até chegar ao verdadeiro. O véu de Ísis. A tão famosa formulação heraclitiana: “A natureza ama esconder-se”.

Embora a discussão possa soar epistemológica, queremos tratá-la em chave ético-política. Ou, pelo menos, derivar as consequências políticas e éticas dessa partilha do sensível. Na visão do filósofo, o que o mestre explicador faz é *subtrair* ao livro uma parte de sua realidade, mantendo-a longe do alcance da inteligência do aluno. Daí a insistência jacotista de

21 Tratei desse assunto extensamente em: Fraig, T. *Ver por si mesmo: seis lições sobre a educação da sensibilidade*. Análiso, no primeiro capítulo, uma citação do próprio Joseph Jacotot que ressoa esses comentários de Rancière: “Vocês fazem os pais pobres acreditarem que há um grande mistério a desvendar, uma profunda análise a ser feita, e que eles devem esperar respeitosamente que vocês lhes digam quando e como eles poderão se permitir começar” (Jacotot, 1840, p. 24, tradução nossa).

22 Jacotot é também conhecido pela sua recusa em atribuir qualquer profundidade a pensamentos. “Um pensamento não é nem profundo nem superficial” (Jacotot, 1841, p. 35) e, mais ainda: “Não há duas maneiras de ver aquilo que se vê; há muitas coisas a ver” (Jacotot, 1841, p. 216).

que “Tudo está no livro” (Rancière, 2020, p. 44). O livro “está pronto e acabado. É um todo que o aluno tem em mãos, que ele pode percorrer inteiramente com um olhar. Não há nada que o mestre lhe subtraia” (Rancière, 2020, p. 44). O modo de operação da lógica explicadora é fazer crer que há uma parte faltante da realidade que os sujeitos sem qualidade não podem acessar, que seus recursos (no caso da mulher e do homem pobres e da criança, sua percepção imediata, que os aproxima dos animais) não bastam, que necessitam de um intermédio superior para ver o que há a ver. Mas, como não podem eles mesmos ver o que o mestre vê, hão de *crer* que o que lhes diz o mestre é o que de fato *há*. Encontramos aqui, então, uma dependência de sua *visão* em relação ao *dizível* do mestre explicador. Não que as palavras do mestre *determinem* o que será visto de antemão, mas que elas possuem o poder de *contar* (no sentido rancieriano do termo, ou seja, de *incluir*, de fazer *como se*²³) aquilo que é de fato visto, de acordo com o lugar no qual localiza os sujeitos na hierarquia das inteligências.

Afinemos nossa compreensão sobre a relação embrutecedora entre as inteligências. Há relação embrutecedora entre as inteligências quando há uma *distância* intransponível que é estabelecida entre a matéria “muda” a ser compreendida e a inteligência do aprendiz, fazendo necessário a mediação de *outra* inteligência de *outra* natureza. De qual natureza é essa mediação? É uma mediação na qual haverá *subordinação* do visível da aprendiz ao dizível do mestre. A aprendiz verá o que a mestra diz que pode ver; não verá (o que equivale a dizer: será feito *como se não tivesse visto*) o que ultrapassa o alcance (previamente estabelecido pelo seu “nível”) do seu visível, a sua “própria” visibilidade.

Percebamos, então, que o “cada um no seu lugar”, a identidade que a *sophrosyné* visa fixar nos sujeitos, não lhes prescreve apenas predicados (ser visto como isto e não como aquilo), mas também *limites* e *demarcações* em sua próprias capacidades sensíveis e intelectuais: o que se presta a ver a cada um; o que cada um pode sentir e pensar a partir daquilo que é visto por todos.

Reparemos, também, que essa operação pressupõe um desprezo²⁴ dos recursos partilhados por todos, todas e todas (isto é, a percepção imediata, aquilo que todos têm e que por isso não é ‘próprio’ de nenhuma classe social, e também aquilo que nos aproxima dos animais) e a criação de uma esfera superior na qual os recursos que possibilitam maior acesso

23 “A ordenação das “ocupações” sociais funciona no modo deste *como se*. A desigualdade funciona na medida em que se “acredita” nela, em que se passa a usar os braços, os olhos e o cérebro de acordo com a distribuição das posições. Isso é o que significa consenso. E é assim que a dominação funciona” (Honneth; Rancière, 2016, p. 137, tradução nossa).

24 Aprofundaremos a discussão sobre essa palavra no terceiro capítulo, em nossa analítica da paixão da desigualdade.

ao saber e às esferas “superiores” da realidade não se encontram ‘à mão’ de qualquer um, mas pertencem a poucos, e que não podem ser obtidos senão através da promoção do sujeito no sistema explicador (isto é, a razão sofisticada, a língua que diz a verdade a língua, aquilo que é ‘próprio’ daqueles que possuem saber, e também aquilo que nos *distingue* dos animais).

1.2. A inteligência de ninguém

E é nesse momento que entra em cena o princípio da igualdade das inteligências. No que consiste essa formulação? É um princípio, podemos dizer de antemão, que é bastante direto e nada misterioso em sua apresentação: “todas as inteligências são iguais” (Rancière, 2020, p. 72). Não há duas inteligências – uma superior e outra inferior; uma do filósofo e outra da criança e do homem e da mulher pobres; uma dos civilizados e outra dos bárbaros; uma dos governantes e outra dos governados; uma dos acadêmicos e outra dos ignorantes; uma dos homens e outra das mulheres.

O princípio da igualdade das inteligências coloca em questão diversas relações de sujeição que são fundadas na diferença entre os tipos de alma. Não coloca em questão a ciência dos sábios nem diz que todas as performances intelectuais se equivalem – mais fundamentalmente, o que questiona é a *separação*, a *partilha do sensível* que prescreve capacidades sensíveis e intelectuais a cada um de acordo com a sua ocupação, com a sua posição social. Questiona o mundo dividido das inteligências: a ideia de que as coisas superiores, tais como as ciências, a cosmologia e a metafísica, não podem ser compreendidas pela mesma inteligência que aprendeu a manejar o martelo, a trabalhar a terra, a cozinhar e a lavar roupa. Essas últimas atividades pertencem ao mundo do trabalho, ao mundo da economia doméstica. Como a inteligência que aprendeu a lavar roupa pode ser a mesma da inteligência do físico? Os mais céticos podem questionar: não haveria nenhum salto entre as duas inteligências? Se não de natureza, ao menos de qualidade? Não são múltiplas as inteligências? Não é cada indivíduo único, com a inteligência mais apta para algumas atividades e menos apta para outras?

Na dramaturgia conceitual de Rancière há um fenômeno, ainda não mencionado aqui, que é de muita importância. Falamos da aprendizagem da língua materna: “a inteligência que os fizera aprender o francês em *Telêmaco* era a mesma que os havia feito aprender a língua materna: observando e retendo, repetindo e verificando, associando o que buscavam aprender àquilo que já conheciam” (Rancière, 2020, p. 28). Rancière vê na aprendizagem da língua

materna uma evidência inegável para a opinião da igualdade das inteligências – a língua materna não é um ‘dado’, ela é *aprendida*. De maneira mais ou menos inconsciente, o que faz com que a aprendiz se esqueça e que não observe o fato com a seriedade que lhe é devida. A aprendizagem da língua materna passa a ser, para Jacotot, a evidência primeira de uma aprendizagem sem explicação: a criança aprende o idioma com mestres que não lhe explicaram, apenas a *expuseram* às suas palavras. Imersa em tal ambiente, a criança utiliza seus sentidos e seu poder de compreensão, isto é, de comparar fatos – a partir de então, repete, erra, verifica e se faz compreender. Sem necessidade de explicações.

A prática educativa apoiada na igualdade das inteligências não mais se baseia na oposição entre ciência e ignorância. A aprendizagem deixa de ser vista como uma passagem da ignorância ao saber, e sim como uma passagem do que já se sabe ao que ainda não se sabe. Não é mais necessário nenhuma subordinação à inteligência mediadora do mestre explicador. “Não há homem sobre a Terra que não tenha aprendido alguma coisa por si mesmo e sem mestre explicador” (Rancière, 2020, p. 35). Cria-se o Ensino Universal, que se propõe como propósito educativo verificar a *igualdade* entre as inteligências, e não mais socorrer ou diminuir a desigualdade.

Segundo Rancière, nunca se chega da desigualdade à igualdade. Talvez a citação que tenha se tornado o ‘espírito’ do livro seja esta: “Quem estabelece a igualdade como *objetivo* a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes” (Rancière, 2020, p. 11).

Quer-se dizer, com isso, que todas as performances intelectuais se equivalem? Não. O próprio Rancière diz sem nenhuma dificuldade: “há desigualdade nas *manifestações* da inteligência, segundo a energia mais ou menos grande que a vontade comunica à inteligência para descobrir e combinar relações novas, mas não há hierarquia de *capacidade intelectual*” (Rancière, 2020, p. 49). Se não postula nenhuma equivalência entre todas as manifestações intelectuais, como poderíamos compreender então esse princípio? Lembremo-nos: a inteligência não é uma língua por trás da língua, uma língua (única, essencial) que veste diferentes roupas (aparentes, fugazes). A inteligência é o “poder de aprender todas as línguas” (Rancière, 2020, p. 134), é o poder de *passar* de uma língua a qualquer outra, de *traduzir* uma língua em qualquer outra. Propomos tal tradução porque, da igualdade das inteligências,

segue-se um outro princípio, tão importante quanto: *tudo está em tudo*. Consideremos a seguinte passagem:

Era preciso dizer que vós acreditais que todas as obras humanas estão na palavra *Calipso*, porque essa palavra é uma obra da inteligência humana. Aquele que fez a adição de frações é o mesmo ser intelectual que o que fez a palavra *Calipso*. Este artista sabia o grego; escolheu uma palavra que significa ardilosa, escondida. Este artista assemelha-se àquele que imaginou os meios de escrever a palavra da qual se trata. Ele se assemelha àquele que fez o papel sobre o qual se escreve, àquele que emprega a pena nessa tarefa, àquele que talha as penas com um canivete, àquele que fez o canivete com o ferro, àquele que forneceu o ferro a seus semelhantes, àquele que fez a tinta, àquele que imprimiu a palavra *Calipso*, àquele que fez a máquina de impressão [...] Todas as ciências, todas as artes, a anatomia e a dinâmica etc. Etc.. são frutos da mesma inteligência que fez a palavra *Calipso* (Rancière, 2020, p. 48).

Escolhemos manter essa longa passagem em sua inteireza porque evidencia de modo direto e elegante os dois princípios: *todas as inteligências são iguais* e *tudo está em tudo*. Em todas as operações que tornaram possível a palavra *Calipso* chegar aos olhos da aprendiz (aquele que escreveu, aquele que traduziu do grego, aquela que fez o papel, aquela que fez a pena, aquele que fez o canivete etc.), é a mesma inteligência em uma pluralidade de manifestações. Essa *cadeia de manifestações* tem, como sua base, a mesma inteligência. Mais uma vez, isso não significa que todas as manifestações da inteligência se equivalem nem que todos saibam ou devam saber *o mesmo*. Significa, antes, que não há diferença de natureza entre todas essas manifestações. A inteligência seria comparável a uma *potência de tradução* partilhada por todos os sujeitos. “É preciso entender *compreender* em seu verdadeiro sentido: não o derrisório poder de suspender os véus das coisas, mas a potência de tradução que confronta um falante a outro falante” (Rancière, 2020, p. 95). Compreender é uma potência de tradução – trata-se de engajar em um processo de decifrar os signos, de comparar o que se apreende através dos sentidos ao que já se viu, fazer relações e se deixar verificar por um outro.

Jacotot nutria um grande interesse pela linguagem. A grande maioria dos exemplos de aprendizagem do livro, sua *concepção mesma* da aprendizagem, envolve o fenômeno da linguagem: “o exercício da palavra e a concepção de qualquer obra como discurso são um prelúdio para toda aprendizagem, na lógica do Ensino Universal” (Rancière, 2020, p. 97). Assim, a criança verifica que a pintura é “uma linguagem, que o desenho que lhe é dado a imitar lhe fala” (Rancière, 2020, p. 98). *Ut poesis pictura*: “a pintura, como a escultura, a gravura e qualquer outra arte é uma língua que pode ser compreendida e falada por qualquer

um que tenha inteligência de sua língua²⁵” (Rancière, 2020, p. 98). Aprender é sempre aprender uma língua. Toda obra é discurso: um conjunto de signos com uma determinada ordem e relação entre si. É preciso aprender a ler a obra, a identificar os signos, a estabelecer distinções, a relacionar as partes, isto é, a *tornar-se sensível* aos signos da língua.

Mas há uma condição para adentrar a floresta de signos da linguagem que se quer aprender. É preciso que a aprendiz considere que a inteligência de quem fez a obra é igual à sua. É preciso que ela se considere *igual* – isto é, que é a *mesma* inteligência presente no gesto de realização da obra e no seu gesto de compreendê-la. Toda aprendizagem, portanto, toma forma de *comunicação* entre dois seres razoáveis, um diálogo entre iguais. “*Todo saber fazer é um querer dizer e que esse querer dizer se dirige a todo ser razoável*” (Rancière, 2020, p. 98). O que a aprendiz aprende é, então, mais do que uma *técnica*, um *discurso* – um modo de produzir sentido através de uma obra. O que a aprendiz que adota a opinião da igualdade das inteligências faz é reconhecer que todo *saber* tem forma de *querer dizer* – isto é, que há uma relação *ética* subjacente e anterior a toda relação epistemológica. A relação ética de igualdade – a estima mútua entre os sujeitos, entre a inteligência que se manifesta numa obra e a inteligência que deseja apreender os signos dessa inteligência – precede a relação epistemológica entre sujeito e objeto.

Gostaríamos de insistir nesse pensamento. Antes de uma relação pedagógica de instrução, há uma relação *filosófica*. Não se trata, então, de uma questão de método, de *como aprender* o que se deseja aprender, mas de “uma questão filosófica: saber se o ato mesmo de receber a palavra do mestre – a palavra do outro – é testemunho de igualdade ou de desigualdade” (Rancière, 2020, p. 12). Rancière desloca nossa atenção de uma relação entre sujeito e objeto (o ignorante e o livro; o aluno e a pintura; o aluno e a partitura musical) e nos faz ver uma relação entre sujeito e sujeito, que é anterior e configura a relação entre sujeito e objeto. Isso se dá em dois níveis: a relação entre a inteligência do aluno e a inteligência do mestre ignorante; a relação entre a inteligência do aluno e a inteligência da obra a ser aprendida. O ato fundamental do mestre ignorante será o de interrogar, de provocar a “manifestação de uma inteligência que se ignorava a si própria, ou se descuidava” (Rancière, 2020, p. 51). Mestre será aquele que “encerra uma inteligência em um círculo arbitrário do

25 A leitora e o leitor atentos repararão que os exemplos aqui apresentados indicam apenas a aprendizagem de obras humanas (literatura, escultura, pintura, poesia, matemática etc.). Encontramos, não em Rancière, mas em Jacotot, a mesma metáfora da aprendizagem de qualquer coisa como aprendizagem de uma linguagem aplicada à natureza. Nesse caso, a própria natureza seria considerada uma língua da qual seria preciso envolver-se num processo de decifrar os signos. Ver JACOTOT, J. *Langue maternelle*. Paris: Ducessois, 1841.

qual não poderá sair se não se tornar útil a si mesmo” (Rancière, 2020, p. 34). O gesto do mestre ignorante é provocar, facilitar, ou, até mesmo, *forçar* a inteligência do outro retirando-se ela mesma da posição de *guia* (começaremos aqui, depois ali, e depois...), *juíza* (isto está bem, isto está mal) e de *tradutora do real* (isto significa isto; isto deve-se entender assim). O mestre assim o faz porque considera a inteligência da aprendiz igual à sua, isto é, que pode se tornar *sensível* aos signos do livro, à língua do que quer aprender. A inteligência do aluno deverá criar, a partir da relação *direta* com a obra a ser aprendida, uma forma de apreensão, uma inteligibilidade, a partir de uma relação de *igualdade* entre dois sujeitos razoáveis.

O que o mestre faz, então, é verificar a igualdade entre a inteligência do aluno e a sua. O que o aluno faz é verificar a igualdade entre a inteligência da obra que deseja aprender e a sua. O modo da inteligência de apreender a si mesma é pela comunicação com outras inteligências. O conceito de inteligência em Rancière, assim, não é solipsista nem substancial, mas intersubjetivo, codependente. A inteligência só consegue aprender a sua própria potência a partir da relação que estabelece com *outras* inteligências. E tudo se condensa nessa palavra: *verificar*. “Ao forçar a vontade do filho, o pai de família pobre verifica que eles têm a mesma inteligência, que seu filho pesquisa como ele; e o que o filho busca no livro é a inteligência daquele que o escreveu, para verificar se ela procede exatamente como a sua” (Rancière, 2020, p. 64). Essa *reciprocidade* é o núcleo da emancipação: “só verifica sua inteligência aquele que fala a um semelhante, capaz de verificar a igualdade das duas inteligências” (Rancière, 2020, p. 65). A inteligência, quando isolada, desconhece a si mesma, não é nada. Ela só passa a compreender-se, a (re)conhecer-se a partir do contato com a inteligência dos outros – ela *verifica* o seu próprio poder reconhecendo o poder da inteligência dos outros. Recebendo a palavra do outro como manifestação de uma inteligência igual à sua, ela a realiza e *se* realiza no processo de verificação. Há uma mútua realização entre as inteligências: um círculo da potência na qual duas inteligências se reconhecem e se realizam a partir da verificação recíproca.

Por isso – e julgamos ser esta a consequência mais fundamental do princípio jacotista – a inteligência que se diz em igualdade é a inteligência de ninguém. Não é propriedade, pois não pertence a nenhuma classe em particular. Não é um mérito, pois ninguém pode se apropriar de suas realizações como exclusivamente suas. Minhas palavras se exilam de mim, estão sempre além de minha posse. A inteligência funciona por um princípio *ex-tático*: minhas manifestações intelectuais se estendem para além do meu ‘próprio’, movem-se errantes em

direção ao encontro de outras inteligências, que se apropriam de meus traços e me deserdam da posse última de meus gestos, de minhas palavras, de meus atos. Do mesmo modo, aquilo que reconheço como mais íntimo e mais próprio de minha inteligência, são, na verdade, gestos, palavras e movimentos tomados de outros – tornados ‘meus’ apenas na relação igualitária que mantive com eles. Minha capacidade intelectual me é dada somente pela relação que sustento com outras inteligências, nesse jogo de apropriação e deserdamento que é a aventura da inteligência que pertence a todos e a ninguém. Mais: ela não pode afirmar a si mesma sem afirmar no mesmo gesto a outra – ela afirma a inteligência do outro em si mesma e afirma a si mesma na inteligência do outro. A inteligência se emancipa na medida em que ela abre mão de conquistar um lugar na hierarquia das inteligências e se dissolve no “exercício integral da razão comum” (Rancière, 2020, p. 64). A inteligência deixa de ser marca de *minha* individualidade e passa a ser “poder comum a todo ser razoável, que qualquer um pode experimentar” (Rancière, 2020, p. 105). Modo de afirmação de si que se diferencia do modo embrutecedor, no qual a afirmação de um se dá pelo rebaixamento do outro e a afirmação do outro se dá pelo rebaixamento do um – sendo, portanto, uma afirmação mutuamente exclusiva. Veremos com mais detalhes essas operações no segundo capítulo.

*O qualquer um*²⁶ é uma personagem filosófica de importância máxima na prosa de Rancière²⁷. *Qualquer um* são os sujeitos que são identificados pelo que não possuem. Sujeitos “sem”. Sem estudo, sem títulos, sem qualidades, sem competências, sem cultura²⁸, sem cidadania. Estritamente falando, são os sujeitos que são excluídos de uma forma de universalidade. Veremos, no próximo capítulo, em que medida podemos compreender a pobreza em Rancière como a condição de *qualquer um*. O que nos interessa agora é pensar a

26 Nos textos em francês, o termo usado é *n’importe qui* (literalmente: não importa quem). Nos textos em inglês, a palavra usada por Rancière é *anybody*. Nos dois casos, parece-nos importante a ideia de indeterminação, de indiferença em relação às marcas de alguém. Todos os títulos (*arkhé*), todos os distintivos, todas as posições, a classe social, o lugar ocupado na hierarquia – todas as marcas que configuram e formam um “*quem*”, todos os laços de pertencimento são suspensos.

Na reflexão sobre o regime estético das artes, Rancière chega a estender o “não importa quem” para o “não importa o que”, quando analisa a obra literária de Stendhal, qualificando-a como democrática, pois qualquer assunto e qualquer percepção pode ser *contada* como digna de ser objeto de arte, colocada em um romance. A vida de qualquer um – igualdade sensível.

27 Conceção fundamentalmente atrelada à sua concepção de democracia, o *poder de qualquer um* (Rancière, 2005a, p. 92).

28 Há uma música da cantora negra estadunidense Nina Simone que apresenta, em nossa visão, uma bela tradução desse conceito: *Ain’t got no/ I got life*. Tradução livre:

Não tenho casa, não tenho sapatos/ Não tenho dinheiro, não tenho estudo/ Não tenho amigos, não tenho escolaridade/ Não tenho roupa, não tenho emprego/ Não tenho dinheiro, não tenho lugar para ficar/ Não tenho pai, não tenho mãe/ Não tenho filhos, não tenho irmãs/ Não tenho terra, não tenho fé/ Não tenho nenhum toque, não tenho nenhum deus.

igualdade das inteligências como movimento de apropriação do *qualquer um* da inteligência *comum*.

Qual a relação entre o *qualquer um* e o *comum*? Sônia Ferrari, em um artigo, faz uma aproximação da tese da igualdade das inteligências de Jacotot/Rancière e a hipótese comunista de Alain Badiou. Segundo ela, “a emancipação está ligada a uma possibilidade de experimentação da capacidade que permite a construção de uma inteligência coletiva formada a partir dessas experimentações, uma verdadeira inteligência comunista” (Ferrari, 2014, p. 67). Sabemos, no entanto – bem como Ferrari reconhece –, da restrição de Rancière em pensar a inteligência como *agregado*: “não há inteligência onde há agregação, *ligadura* de um espírito a outro espírito” (Rancière, 2020, p. 55). A emancipação é passada de indivíduo a indivíduo, mas a sociedade não pode ser emancipada. O capítulo 5 de *O mestre ignorante* é uma grande refutação à ideia de fazer o método emancipador se transformar num método social: “jamais um partido, um governo, um exército, uma escola ou uma instituição emancipará uma única pessoa” (Rancière, 2020, p. 142). Temos, aqui formulado, o problema da *inscrição* mencionado na introdução. Como é possível, então, pensar em um uso *comum* da inteligência?

A inteligência não segue as leis da matéria. Mas isso só vale para a inteligência de cada um, tomada separadamente. Pois a inteligência é “indivisível, sem comunidade, sem partilha” (Rancière, 2020, p. 111). Ela não pode ser propriedade de nenhum conjunto: “a inteligência está somente nos indivíduos, mas [...] ela não está em sua reunião” (Rancière, 2020, p. 111). Na cooperação de duas moléculas intelectuais, há duas inteligências que partilham a mesma natureza, mas não há “inteligência única que presida essa reunião” (Rancière, 2020, p. 111). A reunião das inteligências está submetida às leis da matéria – ao espírito da gravidade. Daí se deriva a tese de que “dois princípios inteligentes não fazem uma criação inteligente” (Rancière, 2020, p. 112). Rancière, seguindo os pensamentos de Jacotot, considerado por ele próprio um pessimista em relação à transformação social, cria a partir dessa formulação uma distinção entre *indivíduo* e *sociedade*. Mas haveria outra razão, para além desse dualismo metafísico, para recusar à coletivização das inteligências?

É preciso diferenciar o coletivo do comum. O filósofo renuncia à possibilidade de agregação das inteligências por conhecer os perigos de tal tipo de formulação. Especifiquemos.

Uma agregação de indivíduos em uma sociedade pressupõe uma ordem. Tal ordem, arbitrária que é, necessita de reparações, de manutenções, de defesa, isto é, ela deve ser *explicada*. “Aqueles que são encarregados dessa ordem necessária devem explicar e fazer explicar que ela é a melhor possível, e impedir qualquer explicação contrária” (Rancière, 2020, p. 144). Toda instituição possui, para Rancière, um caráter explicador.

Além disso, há também uma forte crítica ao modo pelo qual o *republicanismo* se apropria do comum. Comentando a questão da *Sociedade de Métodos* no Capítulo 5 e seu interesse pelo Ensino Universal, o filósofo diz que a emancipação se tornara questão pública, e “essa infeliz distinção repousava em uma não menos infeliz identificação: ele havia confundido o povo a instruir com um rebanho de carneiros” (Rancière, 2020, p. 159). O rebanho de carneiros não pode se conduzir por si só. Há de se emancipá-los, sim, mas “cabia aos espíritos esclarecidos fazê-lo e, para tanto, eles deveriam compartilhar suas luzes, de modo a encontrar os melhores métodos, os melhores instrumentos de emancipação. Para ele, emancipar queria dizer substituir as trevas pela luz” (Rancière, 2020, p. 159). Igualdade fora traduzida, assim, para progresso, e emancipação dos pobres por instrução do povo. A potência comum da inteligência é, assim, submetida a programas de governo, a uma ordem de distribuição e justificação da ordem social.

A coletivização da inteligência – isto é, a *agregação*, a ideia de que as inteligências de cada um formam e podem ser contempladas em uma inteligência do todo – é perigosa se considerarmos a seguinte pergunta: quem será o intérprete dessa inteligência “de todos”? Quem estará autorizado a falar através dela, e quem não? Quem, nessa partilha do sensível, terá qualidade de *compreender* os seus signos e de *anunciá-la*? A agregação das inteligências liga todos os espíritos – ou, mais precisamente, os *submete* – à inteligência de ‘um’: do dirigente, do mestre, do líder do Partido, que se colocará na função de *explicar* aos outros os movimentos dessa inteligência Única. Por isso, a agregação das inteligências resulta necessariamente em embrutecimento. A agregação pressupõe ligadura e mediação. Como vimos anteriormente, isso significa submissão do visível e do sensível de cada um ao dizível daquele que os dirige. A coletivização das inteligências favorece, portanto, o *consenso* – *há apenas uma única realidade* (Chanter, 2018, p. 114, tradução nossa).

Temos consciência, pelo que vimos até aqui, de que Rancière é, no mínimo, receoso em relação à coletivização das inteligências, pela sua agregação, pela sua ligação ao Um. A ligação das inteligências ao Um só poderia se dar pela forma da *submissão*, uma vez que o

Um, historicamente, foi organizado e construído a partir de hierarquias: não é *qualquer um* que pode dizer da inteligência de Todos, interpretá-la e traduzi-la, mas sempre um Dirigente, um Partido, um Sociólogo, um Economista, um Filósofo-Rei. É necessário alguma qualidade (*arkhé*) para estar autorizado a ver, a interpretar, a comunicar a inteligência de Todos – e, ao mesmo tempo, para excluir uma multiplicidade de outros dessas possibilidades. A inteligência universal e a luta pela apropriação de sua “Voz” é a própria luta pelo consenso: a disputa por impor uma única realidade, um único mundo, um encontro definitivo entre o sentido e o sentido.

Seria então Rancière um autor que renuncia todo e qualquer tipo de universalidade? A crítica do filósofo seria dirigida ao universal em si ou a *falsos* universais? Começemos a reiterar o que já analisamos. Primeiramente: a igualdade das inteligências não seria uma forma de universalidade, uma vez que estabelece a igualdade entre *todos, todas e todas*²⁹? Seria possível defender a tese da igualdade das inteligências sem fazer referência a uma forma de universalidade? A resposta nos parece evidente: não. Se afirmamos que *todas as inteligências são iguais*, *todas* as inteligências são iguais, sem exceção. Nos parece, então, que a crítica de Rancière não se dirige ao universal³⁰ em si, mas a uma *forma da universalidade* – uma forma de universalidade que chamamos, mais acima, de *agregadora* das inteligências. Primeiro: a forma da universalidade dita agregadora opera por *exclusão*: há sempre uma parcela da população que é subtraída desse universal. No caso do *Mestre ignorante*, no universal “igualdade”, entendida em chave republicana, condição do exercício da política pelos cidadãos racionais e livres, há, em sua própria instauração, uma multidão excluída – mulheres, crianças, pobres, ignorantes –, os que “ainda não” são iguais (se efetuando, aqui, na forma de *promessa*) e os que simplesmente estão “fora” do círculo da igualdade (no caso das mulheres, por exemplo). Segundo: a forma da universalidade agregadora impõe uma *única realidade*, removendo o dano inicial pelo qual há política. A inteligência Única não pode permitir que outras inteligências digam a realidade de outro modo – só se pode ver o que há para ver. E se instaura, portanto, uma questão de *quem* está autorizado a ver e a interpretar essa realidade única, e quem não. Daí se derivam necessariamente hierarquias, que pressupõem e justificam as exclusões do universal.

29 Adotamos, aqui, a linguagem neutra utilizada pelos Zapatistas.

30 Em *O Desentendimento*: “Há política por causa apenas de um universal, a igualdade, a qual assume a figura específica do dano. O dano institui um universal singular, um universal polêmico, vinculando a apresentação da igualdade, como parte dos sem-parte, ao conflito das partes sociais” (Rancière, 1996, p. 51).

De qual tipo seria, então, a universalidade contida na fórmula: *todas as inteligências são iguais*? Propomos denominar essa forma sob o nome de *comum*. A igualdade é de *qualquer um com qualquer um*. *Qualquer um* não significa apenas: os pobres, as mulheres, os selvagens, isto é, um conjunto identificável, mas *todos, todas e todas* que estão excluídos de uma forma de *contagem* das partes de uma comunidade (a parcela dos sem-parcela). Pobres, mulheres e selvagens *assumem* a condição de *qualquer um* na medida em que são partes não contadas (isto é, não *re-conhecidas*, não legitimadas) em uma dada ordem. De modo brusco: a igualdade do comum não espera, não é uma igualdade passiva³¹. De modo mais preciso: é uma igualdade que *independe* dos regimes de visibilidade e reconhecimento (*partilha do sensível*) de uma dada ordem. A igualdade que se diz comum ignora os sistemas de distribuição de capacidades e de reconhecimento vigentes, é *intempestiva*, o que implica “a ausência de necessidade histórica e sua heterogeneidade em relação às formas de experiência estruturadas pelos tempos de dominação” (Rancière *apud* Ferrari, 2014, p. 67). É uma forma de universalidade polêmica na medida em que *coloca em questão* pressupostos e ideias que não se prestariam normalmente à discussão, tais como os dados “naturais”, o estatuto dos sujeitos, as formas de experiência e a configuração mesma do *comum*. Uma forma de universalidade que não seria adversa à multiplicidade das formas de inventar o comum (como seria a universalidade agregadora), mas que abrigaria em si o *dissenso*, a

multiplicidade de dobras no tecido sensorial do comum, dobras em que fora e dentro assumem uma multiplicidade de formas mutantes, nas quais a topografia do que está “dentro” e do que está “fora” é continuamente cruzada e deslocada pela estética da política e pela política da estética (Rancière *apud* Chanter, 2018, p. 119, tradução nossa).

A igualdade das inteligências seria uma forma de construção do comum que, longe de submeter todas as inteligências à distribuição de capacidades de apreensão de um único mundo (a explicação e o embrutecimento), albergaria em si as múltiplas temporalidades, espacialidades e modos de construir e inventar o comum pelas inteligências.

31 Nos apoiamos na distinção que faz Todd May (2008, p. 3, tradução nossa) entre igualdade passiva e ativa. A igualdade passiva, aqui citada, seria “a criação, preservação ou proteção da igualdade por instituições governamentais”.

CAPÍTULO II: OS CAMINHOS DA IGUALDADE

Nesse capítulo, gostaríamos de aprofundar a discussão sobre a igualdade das inteligências e o problema da inscrição a partir da perspectiva de alguns críticos de Rancière. Buscamos, a partir desse diálogo-confronto, matizar a reflexão acerca da igualdade e da emancipação em sua obra.

Há uma crítica comum ao pensamento político de Rancière. Em um diálogo com Axel Honneth, o próprio autor demonstra ter consciência dessa recepção de seu trabalho: “muitas vezes fui repreendido pelo fato de que a política para mim é apenas insurreição, de modo que, quando não houver insurreição, não há política, tudo está perdido, e assim por diante” (Honneth; Rancière, 2016, p. 94, tradução nossa). O próprio Axel Honneth considera o conceito político de Rancière adequado à explicação de uma *revolução*, mas não das experiências cotidianas de revolta e subversão política (Honneth; Rancière, 2016, p. 106). Em um ensaio, outro filósofo contemporâneo, Slavoj Žižek, denomina a concepção de política de Rancière como “marginalista” (Žižek, 2007, p. 28, tradução nossa). Ela sustenta uma relação ambígua entre o seu contrário político-ontológico, a “ordem policial do ser: ele deve relacionar-se com isso, ela tem necessidade de que [essa ordem] seja seu grande inimigo (“O Poder”)” (Žižek, 2007, p. 30, tradução nossa). A política seria, para Rancière, uma atividade *contra* a ordem positiva policial, deixando-nos pensá-la apenas como uma atividade marginal e subversiva. E mesmo nisso haveria, segundo o esloveno, uma limitação, porque a própria ideia de conseguir subverter totalmente essa Ordem (através de uma revolução, por exemplo) seria rejeitada como “proto-totalitária” (Žižek, 2007, p. 30, tradução nossa). Por isso, de modo sarcástico, Žižek qualifica a proposta política de Rancière como um infantil jogo de “provocação histórica” (Žižek *apud* Davis, 2010, p. 94, tradução nossa).

Segundo essas traduções, a política (e, com isso, a potência de emancipação) seria uma breve interrupção entre duas ordens policiais – efêmera, casual e rara, incalculável, sem a possibilidade de ter seu advento previsto por nenhuma teoria social. Para usar termos da análise institucional: a política em Rancière estaria apenas do lado do instituinte, e nunca do instituído. É uma pura potência de suspensão, de subversão, de *des*-identificação com o regime policial de distribuição das identidades, das ocupações e das capacidades. Não seria possível criar *formas* duradouras do comum, uma ordem política *positiva*, sem que a política já voltasse a ser capturada pela polícia. A política estaria sempre condenada a lutar contra uma

polícia, mantendo com esta uma relação de solidariedade antagônica: o meu inimigo é ao mesmo tempo aquele que me orienta, na medida em que, sem ele, não tenho sentido, não funciono de maneira autônoma.

2.0 Insurrecional demais?

Chamaremos, com alguma liberdade, essa leitura do pensamento de Rancière sobre a política e sobre a emancipação de *insurrecionalista*. Segundo tal leitura, a emancipação (e a política) não se deixaria compreender senão como pura potência de dissociação, de dissenso, de subversão do regime explicador (policial) vigente. No momento em que é apropriada por um coletivo, no momento mesmo em que alguém deseja falar em seu nome, sistematizá-la, formalizá-la, cristalizá-la, ela seria perdida – ela se transformaria em embrutecimento (polícia). A emancipação e a política seriam apenas isto: modos de desidentificar-se com os regulamentos policiais, a breve interrupção e suspensão dessa ordem – espontânea, rara e leve. Rancière pós-estruturalista, Rancière anarquista (no sentido pejorativo do termo).

Assim seria. No entanto, encontramos alguns bons motivos para não aderirmos a essa perspectiva da obra de Rancière. Para nós, essa leitura ignora alguns pontos importantes da construção argumentativa do filósofo e encontra dificuldades para dar conta de alguns conceitos de máxima importância em sua obra. Como é o caso – argumentaremos – da igualdade das inteligências e, com ela, do estatuto do *universal* e do *comum* em seu pensamento.

Começemos nossa resposta com algumas respostas do próprio autor a essas críticas, e em seguida utilizaremos elementos do próprio *O mestre ignorante* para apontar uma dimensão do pensamento do autor rica em elementos para a confecção de uma *filosofia do comum*.

No diálogo com Axel Honneth, Rancière faz um comentário importante acerca do *universal*. A passagem é longa, mas vale a pena citá-la em sua inteireza:

É importante levantar esse ponto para descartar uma questão que é frequentemente levantada na discussão filosófica germano-francesa, a saber, a questão do “relativismo”. Do lado alemão, há frequentemente o medo de que, se você levar em conta a distorção da relação junto com a assimetria de posições, você assume uma posição “relativista” e invalida qualquer afirmação de validade universal. De minha parte, acredito que o oposto possa ser de fato o caso. Levar em conta a distorção e a assimetria leva a uma forma de universalismo mais exigente – uma forma de universalismo que não se limita à regra do jogo, mas designa uma luta permanente para ampliar a forma restrita de universalismo que é a regra do jogo, a invenção de procedimentos que fazem o universal existente confrontar e superar suas limitações (Honneth; Rancière, 2016, p. 84, tradução nossa).

A questão, para Rancière, não é entre relativismo *versus* universalismo. “O fato é que, nas relações humanas, o universalismo sempre foi particularizado. Então o que está em jogo na subjetivação política é uma singularização polêmica da diferença do universal em relação a si mesmo” (Honneth; Rancière, 2016, p. 94, tradução nossa). É preciso, segundo o autor, “romper o fechamento do universal, reabri-lo” (Honneth; Rancière, 2016, p. 94, tradução nossa). Podemos ver, então, que a questão, para Rancière, é menos *criticar* o universal em si do que criticar suas *limitações*. O universal, segundo o filósofo, sempre foi *particularizado*. Ora, essa crítica não é novidade na história da filosofia. Marx, em sua crítica dos direitos do homem, já mostra que tais direitos supostamente universais são, na verdade, direitos dos membros da sociedade burguesa, do homem voltado a seus próprios interesses, estando calcados numa concepção individualista e burguesa do humano³². Zizek propõe chamar esse movimento pelo nome de ‘típico’: “cada noção ideológica aparentemente universal é sempre hegemonizada por um conteúdo particular que colore sua própria universalidade e explica sua eficiência” (Zizek, 2007, p. 6, tradução nossa). No caso do sufrágio universal, o típico seriam os homens adultos cidadãos; no caso dos direitos do Homem, o típico seria o indivíduo burguês, e assim por diante. Esse “curto-circuito do universal e do particular” (Zizek, 2007, p. 6, tradução nossa) estaria fortemente presente na proposta crítica da obra política de Rancière.

Não poderíamos pensar o próprio princípio da igualdade das inteligências jacotista do mesmo modo, como uma *fenda* no universal “igualdade”? Afinal, é preciso admitir: dizer que todas as inteligências são iguais por natureza não constitui nenhuma novidade na história do pensamento. Francis Bacon, em sua crítica da *historia magistra vitae*, destituindo o passado de sua *autoridade* magistral, escreve: “[...] meu método de descoberta científica deixa apenas um pequeno papel para a acuidade e o poder da inteligência, ao colocar todas as inteligências e entendimentos praticamente no mesmo nível” (Bacon *apud* Rossatti, 2009, p. 65). Descartes, na mesma via, estabelecendo e marcando a passagem da concepção de *sabedoria equilibrada* para a *razão agressiva* (é preciso julgar por si mesmo e não apenas colecionar histórias sobre o passado), diz: “[...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é o que propriamente se denomina o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (Descartes *apud* Rossatti, 2009, p. 66). No seu *Emílio*, Rousseau (1995, p.

32 “Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados direitos humanos, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (Marx, 2010, p. 48, grifos do autor).

45-46), antecipando Jacotot em cerca de cinquenta anos, já afirma a ideia de uma igualdade natural entre os homens: “No estado de natureza há uma igualdade de fato indestrutível e real, porque não é possível que neste estado seja tão grande a mera diferença de homem a homem, que constitua dependente um de outro”. Também os republicanos da época de Jacotot não teriam dificuldade em aceitar esse princípio de uma igualdade natural das capacidades intelectuais entre todos, todas e todas. No verbete *Igualdade Natural* da *Enciclopédia*, a igualdade é definida como aquela que se partilha entre todos os homens pela constituição de sua natureza:

uma vez que a natureza humana é a mesma em todos os homens, é claro que, de acordo com a lei natural, cada um tem o direito de estimar e tratar os outros como outros seres que são naturalmente iguais a ele, ou seja, que são homens tanto quanto ele (Jaucourt, 1755, p. 415, tradução nossa).

Louis Jaucourt (1704-1779), autor do verbete, embora defenda e sustente essa igualdade *natural*, se declara contra a igualdade absoluta, para ele, uma quimera. Pois “as honras, as distinções, as prerrogativas, os graus e as subordinações que existem em todos os governos não são opostos à igualdade natural” (Santos, 2007, p. 63). Os homens não teriam conseguido permanecer no estado de natureza e, por isso, perdeu-se a igualdade natural. Uma vez no estado social, “tais homens continuam iguais somente perante a lei” (Santos, 2007, p. 64). Ou seja: a ideia de uma igualdade natural – *universal* – poderia conviver muito bem com a concepção de uma *desigualdade* social. A ideia de um *direito de ser tratado com estima mútua*, de ser tratado como um igual, convivia com a ideia de *honras e distinções* (o que significa, *precisamente*, não tratar todos como iguais).

A tese da igualdade das inteligências em Rancière – *todos têm a mesma capacidade intelectual de natureza* – se caracterizaria, assim, menos pela novidade de sua enunciação do que pela *fratura* que ela causa no seio do universal “igualdade”. Jacotot não teria descoberto nem exposto pela primeira vez a igualdade natural entre as capacidades intelectuais dos humanos, mas *aberto* esse universal à própria contradição que ele mantinha em relação a si mesmo. Não temos todos, todas e todas a mesma inteligência, a mesma capacidade intelectual de natureza? Então por que é que o mestre precisa explicar ao estudante? Suas inteligências já não são iguais – *naturalmente*? Então por que há hierarquia? Por que se divide a inteligência em duas: a mais racional e a menos racional? Por que os pobres precisam ser instruídos pelos sábios, se são iguais por natureza?

A cena apresentada por Rancière em *O mestre ignorante* é, portanto, a de um universal singular, um universal polêmico: o novo da obra não consiste em *afirmar* o universal “todas as inteligências são iguais por natureza”, pois este universal já fora afirmado desde há muito tempo. A novidade da obra é justamente essa operação de *abertura* dos universais “igualdade” e “inteligência”, mostrar suas limitações e contradições internas, instaurando (ou revelando) o *litígio* que há em seu núcleo. O principal alvo da crítica de *O mestre ignorante* não são os aristocratas, para quem não há nenhuma igualdade – seja natural, seja perante a lei –, mas aqueles que defendem a ideia de *igualdade* sem levá-la às suas últimas consequências. No fim, trata-se de perguntar-nos: nosso universal de igualdade é realmente universal³³?

Em uma outra entrevista, quando perguntado sobre a sua noção de ‘interrupção’, o filósofo afirma: “a noção de interrupção se presta a equívocos. Eu falei de interrupção no sentido em que a política é o que vem perturbar a lógica normal da *arkhè* onde o exercício do poder é antecipado e legitimado por um traço de superioridade constitutivo” (Rancière, 2017, p. 2). Tal interrupção do mecanismo normativo da *arkhè* não seria “uma insurreição efêmera; é a reconfiguração da própria pensabilidade do poder materializada em instituições concretas e engendrando tradições históricas duradouras” (Rancière, 2017, p. 3).

A política e a emancipação se deixariam compreender, então, de duas formas. Negativamente, seriam a potência de *interrupção*, de *suspensão*, de *rompimento* e de *desidentificação* com a lógica policial vigente que distribui e demarca ‘cada coisa no seu devido lugar’. Até aqui, estamos de acordo com a leitura insurrecionalista. O problema, diremos, é que essa leitura para aqui. Mas é preciso perguntar-se: o que a política e a emancipação *fazem, constroem*? Positivamente, política e emancipação são práticas de construção no aqui e agora de

um novo corpo e uma nova alma, o corpo e a alma daqueles aptos a nenhuma ocupação específica, mas que colocam em jogo as capacidades de ver e falar, pensar e fazer que pertencem a nenhuma classe em particular, que pertencem a qualquer um (Rancière, 2016, p. 146, tradução nossa)

A política tem força de romper com a polícia na medida em que mostra (e aqui faz-se importante sublinhar a importância do conceito de *cena* para Rancière) a contingência da realidade da dominação, a partir da *apropriação i-mediata* (sem mediação explicadora, uma

33 Não podemos deixar de notar a influência da crítica de Marx à “universalidade” burguesa no pensamento de Rancière sobre o universal.

trajetória aberrante, a-normal) de *qualquer um* das capacidades e das práticas “fora” de seu domínio. A política e a emancipação são, por isso, predicções impróprias. Com isso, coloca-se em cena a *igualdade* de *qualquer um* com *qualquer um*: os plebeus *falam*, ainda que, supostamente, na ordem policial da distribuição da fala e do ruído, eles não fossem considerados capazes disso. Assim Rosa Parks³⁴, ainda que as leis de segregação a obrigassem a levantar e a ceder seu assento do ônibus aos passageiros brancos, manteve-se sentada. Os plebeus se *des-identificaram* do seu lugar de “plebeus”, de seres brutos, incapazes de fala, e, no mesmo gesto, constituíram-se como iguais numa comunidade de iguais. Rosa Parks *des-identificou-se* do seu lugar de “negra submissa”, que deveria ceder seu assento no ônibus, e constituiu-se como igual numa comunidade de iguais.

Em que medida a emancipação, a tese da igualdade das inteligências pode ser compreendida como uma potência de construção de algo comum, de um *povo*? Um povo, para Rancière, não é jamais algo dado. “O “povo” não existe. O que existe são figuras diversas, até antagônicas do povo, figuras construídas privilegiando certos modos de reunião, certos traços distintivos, certas capacidades ou incapacidades” (Badiou *et al.*, 2013, p. 45, tradução nossa). Um povo é sempre alvo de uma *construção*. Assim, um povo democrático é construído como *comunidade de iguais* a partir de *práticas* de verificação da igualdade de qualquer um com qualquer um – colocando em funcionamento as capacidades que pertencem a *qualquer um*.

Os incontados, ao dar a ver a capacidade de *qualquer um* à comunidade, destituem, subvertem, sim, mas também *constroem* vínculos e relações antes não previstas em uma determinada ordem, *atualizam* o universal, expandindo-o, basculando-o, chacoalhando-o, fazendo-o se deparar com suas limitações e contradições internas.

A relação entre a parcela dos sem-parcela³⁵ e o universal não é, portanto, antagônica, mas complementar. Trata-se de criticar e expandir os universais restritos, particularizados, mostrar sua contingência, suas falhas internas. E, de outro lado, trata-se de colocar em movimento a potência de construção da igualdade de qualquer um com qualquer um.

34 No dia 1 de dezembro de 1955, Rosa Parks se negou a ceder a uma pessoa branca o seu assento no ônibus. Na capital do Alabama, Montgomery, havia uma lei que reservava as primeiras filas dos ônibus a passageiros brancos. O motorista exigiu que ela se levantasse para dar lugar aos brancos que haviam entrado no ônibus, e Rosa se negou a cumprir a ordem. Foi levada para a prisão, acontecimento que desencadeou uma série de protestos e boicotes. Rosa Parks foi chamada de “mãe do movimento pelos direitos civis”.

35 A “parcela dos sem-parcela” é um conceito desenvolvido e aprofundado por Jacques Rancière em *O Desentendimento* (1996). São os sujeitos do dano, excluídos de alguma forma de universalidade. O conceito será melhor desenvolvido na seção “3.2. O Desentendimento e a parcela dos sem-parcela” desta dissertação.

Há uma possível aproximação a ser feita de nossa leitura com uma espécie de hegelianismo, ou a diferença entre o universal abstrato e o universal concreto em Marx. Há, no entanto, uma diferença crucial: não há, em Rancière, nenhum *telos* guiando os processos históricos a uma espécie de reconciliação. A história não é, para Rancière, nem o processo guiado por uma força de lento desvelamento da igualdade, nem um processo obscuro atravessado por alguns lampejos furtivos, mas “a cena criada pelo conflito de mundos que é também um conflito de temporalidades e de histórias” (Rancière, 2017, p. 4).

Por isso, se estamos falando de *comum* em Rancière, é preciso que tenhamos bem próximo de nós a sua máxima: “a política não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos” (Rancière, 1996, p. 54). Não podemos pensar a universalidade em Rancière sem relacioná-la com o seu pensamento da *pluralidade de mundos*. A política não é questão de relações de poder entre sujeitos, mas conflito de *mundos*. Mundo significa o quê? Um recorte entre temporalidades, modos de configuração dos espaços, das atividades, *status* dos sujeitos, demarcações entre o *dentro* e o *fora*, entre o que existe e o que não existe, entre o que é de suma importância e o que é irrelevante. Não existe, para Rancière, “o” mundo como tal, mas *modos* de configuração dos espaços, dos tempos, das atividades, dos sujeitos e das práticas. A realidade é sempre, no fundo, objeto de disputa, não entre sujeitos e grupos políticos, mas entre diferentes mundos.

Não podemos pensar, portanto, a igualdade como uma espécie de “fundo” – que está sempre lá, imóvel, uma espécie de ‘essência’ – por trás das ordens históricas contingentes e arbitrárias, as aparências. “Uma comunidade política não é a atualização da essência comum ou da essência do comum. É a comunhão do que não está dado como em-comum” (Rancière, 1996, p. 136). Também: “A igualdade não é um dado que a política aplica, uma essência que a lei encarna nem um objetivo que ela se propõe atingir” (Rancière, 1996, p. 45). A igualdade não se apresenta de forma “pura”, mas “só aparece sob a figura do dano” (Rancière, 1996, p. 71). É por isso que Phillips (2010, p. 30, tradução nossa) afirma que, estritamente falando, a igualdade “não tem conteúdo. A sua força é sentida apenas como uma forma de indeterminação [*indeterminacy*]”.

Rancière insiste em chamar a igualdade de um princípio *vazio*, sem *conteúdo*, im-pura. Com isso, o filósofo evita uma visão que contrastaria uma realidade essencial ‘verdadeira’ com uma ordem artificial ‘falsa’ (como é o caso da crítica que faz à noção de ‘ideologia’). No entanto, há aqui uma espécie de tensão no pensamento de Rancière. De um lado, o nosso autor

(temos em mente o livro *Desentendimento*) se recusa a atribuir ou a descrever *positivamente* o que seria essa igualdade, preferindo a utilização de termos e noções que denotam apenas seu aspecto negativo, de não-adaptação ou de disrupção da ordem policial, como, por exemplo: litígio, dano, vazio, incomensurável e *des-identificação*. Todavia, no mesmo texto, podemos ler elaborações tais como: a atividade política manifesta, “em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante” (Rancière, 1996, p. 43); “há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas” (Rancière, 1996, p. 30); “o mal não é o *cada vez mais* mas o *qualquer um*, a brutal revelação da *anarquia* última sobre que repousa toda hierarquia” (Rancière, 1996, p. 30); “a desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade” (Rancière, 1996, p. 31). Por um lado, Rancière evita utilizar termos positivos para descrever a igualdade, afirmando-a *vazia* e destituída de *conteúdo*; por outro lado, posiciona essa igualdade como – em última instância – a afirmação da *ilegitimidade* de toda dominação, de sua inevitável contingência. O que faz May dizer: “o termo igualdade não tem conteúdo. Serve para marcar a renúncia de um conteúdo particular estabelecido pela ordem policial” (May *apud* Deranty, 2010, p. 76, tradução nossa). Mas, “em outro sentido, mais prosaico, podemos dizer que o termo [igualdade] tem conteúdo. Se as distinções colocadas pela ordem policial são injustificadas, é porque somos todos iguais” (May *apud* Deranty, 2010, p. 76, tradução nossa). Se não houvesse essa igualdade de qualquer um com qualquer um como fundamento, mínimo que seja, o que evitaria a ordem policial de ser naturalizada? Seria a igualdade mais uma ficção entre as ficções? A ficção da igualdade equivaleria às ficções das ordens policiais? Não parece ser o caso. Se a igualdade tivesse o mesmo valor ontológico que a desigualdade, como é que a igualdade teria força de *romper* a lógica policial? Como é que se poderia afirmar, então, que é a igualdade que *torna* possível a desigualdade?

Mas, então, se assim é, se pudéssemos simplesmente compreender a igualdade como ‘natureza humana’, a *verdade* por trás do jogo das aparências das ordens policiais, contingentes e falsas, por que não podemos simplesmente *fundar* uma ordem social baseada nessa verdade? Por que não podemos tirar essa igualdade do ‘fundo’ e trazê-la para a ‘frente’? Denominá-la, descrevê-la, estudá-la, sistematizá-la: fundar uma ordem social de modo que não haja resto, nenhuma sobra, mas sim uma profunda fusão entre política e polícia? Uma

polícia igualitária, uma polícia sem hierarquias? Uma distribuição dos lugares que inclua todas as partes, na qual não haja parte dos sem parcela?

Todd May responderia a esses questionamentos evitando uma consideração filosófica ou ontológica, mas apelando a uma dimensão estratégica: o discurso de Rancière não estaria destinado aos governantes, mas aos sujeitos do dano (May, 2010, p. 93, tradução nossa), sendo, portanto, uma cartografia sobre as *possibilidades* dos oprimidos e não um discurso sobre a melhor maneira de governar. Embora concordemos com a leitura de May, pensamos, no entanto, que há uma outra possibilidade de resposta – filosófico-estética – a essa contraposição. Confrontando-nos com essa possibilidade (a de sistematizar a igualdade, torná-la ‘slogan’ de governo, fundamento de uma *ordem* policial positiva), percebemos a importância do posicionamento da igualdade como virtude *vazia*, como *incomensurável* dentro do pensamento de Rancière. Em um certo sentido, essa é a operação mesma da polícia: *não há parte dos sem-parcela, não há dano, não há exclusão*. De certo modo, colocar a igualdade como fundamento de uma ordem policial que se impõe como *o modo* de interpretar os dados da realidade, de posicionar os sujeitos e determinar suas capacidades de antemão é *contrário* à própria igualdade. Pois essa operação – e talvez esse seja o coração mesmo do conceito de polícia – torna a igualdade em uma *imagem* de igualdade: de modo a localizá-la, sistematizá-la e regrá-la, determinando *de antemão* suas possibilidades de manifestação e realização. É daí que se deriva a crítica de Rancière à razão comunicativa de Habermas. A cena política “não poderia identificar-se com um modelo de comunicação entre parceiros constituídos sobre objetos ou fins pertencentes a uma linguagem comum” (Rancière, 1996, p. 61). Isso não significa o atestado de uma *incomunicabilidade* geral, mas que a interlocução política “sempre misturou os jogos de linguagem e os regimes de frase e sempre singularizou o universal em sequências demonstrativas feitas do *encontro de heterogêneos*” (Rancière, 1996, p. 61, grifo nosso). A igualdade não tem linguagem própria: ela *opera* por construir uma conexão e vínculo entre *linguagens heterogêneas*, dar em comum o que não se pensava em comum. A política e a emancipação têm uma potência *criativa* que resiste à sua completa inscrição na ordem policial.

Isso não significa dizer que a polícia estará sempre condenada a ser a ‘mesma’ ordem vilã, o Poder Castrador. Pois, em *O Desentendimento*, há a famosa cláusula de reserva: “há a polícia menos boa e a melhor” (Rancière, 1996, p. 43). A polícia é atravessada pelos “arrombamentos da lógica igualitária” (Rancière, 1996, p. 43), não permanece a mesma.

Embora seja visível que Rancière não dê muita atenção à reabsorção da lógica igualitária na lógica policial³⁶ após o “arrombamento” da cena política inicial (o foco de sua atenção), ele está longe de uma posição niilista em que a polícia estará condenada a desempenhar sempre o papel de ‘Vilã’. Qual seria, então, o sentido de sua definição da igualdade como *vazia*, sem *conteúdo*? Pode haver uma ordem policial melhor do que outra, sem dúvida. A nossa situação não é a dos escravos da antiguidade. As ordens policiais (é preciso dizer no plural) – atravessadas pelos lampejos da lógica da igualdade – passam a incluir mais objetos em sua ordem do visível, mais vozes portadoras de palavra e não de ruído. Podemos até mesmo falar em *progresso*, se aceitarmos duas condições: 1) tal progresso das ordens policiais não é derivado de um funcionamento *interno* de sua lógica, mas dos “arrombamentos” da lógica igualitária, das ações e das manifestações da *parte dos sem-parte*; 2) não poderá haver nenhuma ordem policial, nenhuma partilha do sensível que seja “total” – em que não haja nenhuma seleção, exclusão, afastamento, quer seja de *sujeitos*, quer seja no *estatuto* desses sujeitos, quer seja de objetos, quer seja de temporalidades. A recusa da ordem “total”, além de uma característica marcante do pensamento da segunda metade do século XX, horrorizado pelos regimes totalitários, é também uma abertura à contingência e à alteridade. ‘O’ mundo será sempre invadido por aquilo que teve de renunciar para se constituir como tal, que sempre lhe lembrará de sua parcialidade, de sua inevitável contingência, de sua ausência de fundamento último – de sua *mortalidade*. Uma ordem policial pode ser mais porosa, mais abrangente, mais flexível, mais amigável à alteridade que outra (mais uma vez: devido à ação *política* da parte dos sem-parcela, da constante incidência do ‘fora’ no ‘dentro’) – justamente por *ter consciência*³⁷ da própria parcialidade. No entanto, ela jamais se fundirá completamente com a política, que lhe permanece – por restrição conceitual – “antagônica” (Rancière, 1996, p. 42).

Esperamos ter conseguido enfatizar, com a longa reflexão acima, a relutância de Rancière em relação a movimentos de institucionalização, de sedimentação, de ordenação e cristalização de modos relacionais. Poderia-se afirmar, a partir daqui, e de acordo com a

36 É o que identifica Davis (2010, p. 94, tradução nossa): “ao focalizar os momentos intermitentes de ascensão política à custa do processo pelo qual eles são reabsorvidos em uma ordem policial que eles reconfiguram, o relato de Rancière negligencia essa segunda dimensão vital da política emancipatória”.

37 Há de se mencionar, aqui, a proposta zapatista de “um mundo onde caibam muitos mundos” (*un mundo donde quepan muchos mundos*). Nesse sentido, deixamos em aberto a questão de até que ponto poderíamos considerar essa uma fórmula da política rancieriana. Resulta mister saber, no entanto, que tipo de relação se estabeleceria entre *o um mundo* e os *muitos mundos* que nele habitam. Ver Todd May: *The Zapatistas: From Identity to Equality*. In MAY, T. Contemporary Political Movements and the thought of Jacques Rancière: Equality in Action. Edinburgh: University Press, 2010.

leitura insurrecionalista, que o pensamento do autor não é fértil para se pensar em uma política *afirmativa* da igualdade. Nossa tentativa será, no entanto, converter a fraqueza em virtude. É justamente por sua relutância em relação às formas de institucionalização da igualdade que podemos pensar, junto de Rancière, em outras maneiras de elaborar o *comum*.

Ao fim de sua argumentação, May escreve: “o lugar onde é dado conteúdo a essa igualdade é em *O mestre ignorante*” (May *apud* Deranty, 2010, p. 78, tradução nossa). Embora em *O Desentendimento* podemos contar com vários exemplos de *cenar* políticas, a maioria dos exemplos usados são casos de disrupção, de subversão, de insurreição – o que contribui para a economia conceitual formulada por Rancière no livro. Em *O mestre ignorante*, por outro lado, a narrativa do livro é mais dirigida e focada no aspecto *positivo* do conceito de igualdade, em seu – como reconhece May – *conteúdo*. Não queremos apontar, com isso, que haja uma dissonância conceitual entre os dois livros nem que são incompatíveis. A crítica da institucionalização e da normatização das trocas comunicativas, tão importante em *O Desentendimento*, estão também presentes em *O mestre ignorante* (principalmente no Capítulo 5). O que apontamos, brevemente, para não nos alongarmos demais numa comparação entre os dois livros, o que não é a proposta de nossa dissertação, é a mudança de *foco* dos dois livros. Enquanto *O Desentendimento* foca na potência *disruptiva* da igualdade, isto é, a sua capacidade de subversão, de rompimento com a ordem policial de distribuição dos lugares de cada um, direcionando a discussão para o *conflito* e para a *política*, *O mestre ignorante* foca na potência *construtiva* da igualdade, na sua capacidade de criação de relações igualitárias, direcionando a discussão para o terreno da *educação*.

O que seria, então, esse *comum* derivado da igualdade das inteligências em *O mestre ignorante*? Qual é o tipo de *comum* que se pode conceber a partir da igualdade das inteligências? Começemos pelo que não seria: “não uma igualdade decretada por lei ou pela força, nem uma igualdade recebida passivamente, mas uma igualdade em ato, *verificada* a cada passo por esses caminhantes” (Rancière, 2020, p. 106). O comum não é algo que se possa pressupor como *dado*, como fundamento natural de uma comunidade. O comum não pode ser decretado pela lei, sua existência legal não implica em sua existência factual. O comum é sempre *tornar-comum*: é o ato incessante de verificação dos caminhantes de sua igualdade, o cultivo de uma potência comum que não pertence a ninguém e, ao mesmo tempo, a todos. “Igualdade e inteligência são termos sinônimos” (Rancière, 2020, p. 107), pois a inteligência não é a potência de compreensão (de um objeto), mas a potência de “se fazer

compreender, que passa pela verificação do outro” (Rancière, 2020, p. 107). A inteligência, sendo “o laço comum do gênero humano” (Rancière, 2020, p. 107), é o que permite a comunicação entre *qualquer um* e *qualquer um*, independente da posição social que ocupa.

A inteligência é a potência de tradução comum que permite *conexões heterogêneas* entre diferentes linguagens – sem que estas tenham de ser convertidas em *uma* única linguagem que detenha um privilégio de enunciação. A inteligência dispensa a necessidade da criação de uma linguagem universal, normativa e racional para compreender e se fazer compreender, bem como ela dispensa um sistema de ritualização e explicação que estabeleça as regras de aproximação entre discursos de “naturezas” diferentes. Pois é a mesma inteligência que está presente na obra do pintor e na obra do serralheiro. Esse é o sentido mais profundo da igualdade das inteligências. Não apenas que todos têm a mesma capacidade de aprender de ponto de partida, mas – mais fundamentalmente – que não existe distância mensurável entre as inteligências e suas manifestações. Não se torna possível, então, *medir* a distância ou proximidade entre a inteligência de alguém e da obra produzida por outro alguém. Não se torna possível, logo, *localizar* e *prever* os movimentos de conexão entre uma inteligência e outra. Somos obrigados a admitir que as fronteiras que separam as disciplinas e as demais manifestações das inteligências não são reais, não são entidades com resistência ontológica. São arranjos instáveis, arbitrários e efêmeros de uma mesma inteligência que transita e atravessa todas as fronteiras entre os campos do saber. A identidade de uma inteligência como pertencente exclusivamente a uma arte é, assim, relativa e precária. A inteligência é essa propriedade imprópria, essa potência de impossível predicação, que não conhece fronteiras, níveis e nem graus. A inteligência comum é a própria impossibilidade de fechamento de uma inteligência em seu “próprio” mundo. Mundo da pintura, mundo da carpintaria, mundo da poesia, mundo da agricultura – todos manifestações da *mesma* inteligência, que transita por todos sem, por isso, ser aprisionada por nenhum em particular. O que a criança verifica é que o “desenho que lhe é dado a imitar lhe fala” (Rancière, 2020, p. 98) – aprender seria, assim, antes de tudo, aprender a escutar a voz daquilo que se apresenta à primeira vista como *mudo*, tornar-se sensível aos traços deixados pelas outras inteligências.

A inteligência estabelece relações heterogêneas entre mundos diferentes. Vamos precisar o que compreendemos por essa formulação e pelo motivo de seu uso. Heterogêneo é o contrário de homogêneo. Este último é a expressão de uma relação de coerência e de correspondência. Em química, diz-se de um sistema que contém uma única fase, composto

por uma substância pura. Homogêneas seriam, traduzindo para o universo conceitual de Rancière, aquelas conexões dadas e previstas por uma determinada partilha do sensível. Por exemplo, a conexão entre a inteligência de um pintor e a de um estudante (formal) de pintura. Essas inteligências podem se conectar porque a inteligência do estudante de pintura foi *explicada*, isto é, inserida numa ordem de compreensão gradual e conduzida por uma inteligência superior – a do mestre. Ela está, portanto, *autorizada* a entrar em contato com a inteligência do pintor – desde que respeite as *regras de relação* dessa conexão, que são dadas de acordo com o lugar que ocupa na ordem. Heterogêneas seriam, pelo contrário, aquelas conexões entre as inteligências imprevistas por uma determinada partilha do sensível. Seriam consideradas, nesse caso, improváveis, impossíveis e impróprias. Por exemplo, a conexão entre a inteligência do operário e a inteligência do poeta, sem passar pela mediação explicativa do mestre. Outro exemplo seria o serralheiro que conecta sua inteligência àquela do *Telêmaco*. O comum se daria, em nossa acepção, pela construção de *relações heterogêneas* entre mundos apresentados como diferentes. O serralheiro, para aprender a escrever, dispensa a condução por uma inteligência superior que o iniciaria nesse mundo que lhe é alheio, mas inventa, a partir de seu próprio universo simbólico, uma ponte com o mundo da escrita – “o serralheiro que denomina o O de redonda e o L de esquadro já pensa por meio de relações” (Rancière, 2020, p. 45). As conexões que podem ser criadas entre as inteligências são imprevisíveis, pois não obedecem às regras de conexão informadas pela ordem explicadora. O comum se cria, assim, a partir da “comunhão do que não está dado como em-comum” (Rancière, 1996, p. 136). Liga-se o próprio (o universo simbólico do serralheiro) ao impróprio (o mundo da escrita).

Nesse movimento de conexão, de vinculação heterogênea entre as inteligências, prescinde-se da criação de uma *língua da língua*, de uma normatividade do discurso, de uma entidade superior que venha *mediar* e estabelecer as “regras de ligação” entre as duas inteligências. A vinculação heterogênea entre as inteligências – o que estamos inclinados a chamar de *comum* – desconhece hierarquias e mediações além da ação das próprias inteligências. O serralheiro de Jacotot produz uma inteligibilidade (im)própria – *estética* em sua raiz – a partir da pressuposição de que a inteligência da pessoa que escreveu e a sua operam da mesma maneira. A inteligência-comum é capaz de abranger diferenciadas formas de dizer (e sentir) a realidade que não estão ao alcance da ordem explicadora. É capaz de construir e verificar *vínculos* e *conexões* entre inteligências ali onde a ordem explicadora

decretaria o indizível e o incomunicável. Tais vínculos não seriam *explicações* ou *tutela* do discurso dos outros, como se necessitasse *traduzir* o ‘ruído’ dos outros em sua ‘palavra’ para torná-los inteligíveis para si mesma. Não é necessário submeter o outro aos nossos ritos de inteligibilidade para compreendê-lo, e nem nos submeter aos do outro para nos fazer compreender. Trata-se – antes – de construir vinculações heterogêneas entre as inteligências: verificar que as inteligências, embora pertençam a mundos diferentes, traduzem e contratraduzem o real, a partir das relações que constroem entre o que veem, escutam e sentem. Reconhecer os movimentos que poderiam ser os da nossa inteligência na do outro.

O movimento de vinculação homogêneo entre as inteligências, ao contrário, necessita da criação de uma linguagem *superior* e (supostamente) *universal*, de uma língua atrás da língua, do estabelecimento de regras de conexão entre as inteligências. É preciso que todas as formas de dizer e sentir o real sejam convertidas nessa linguagem superior para se tornarem inteligíveis. Linguagem superior na medida em que se coloca como forma ‘universal’, necessita tornar outras linguagens menores, não “entendendo” suas manifestações como elaborações de uma inteligência igual à sua, mas como linguagens infantis, cheias de ruído e que necessitam de *explicação* (serem traduzidas para sua própria gramática) para se tornarem inteligíveis. Há, assim, necessariamente, um *rebaixamento* da inteligência dos outros, considerando suas manifestações não-inteligíveis por si só³⁸, devendo dobrar-se aos procedimentos formais da ordem explicadora para que sua expressão possa ser reconhecida.

38 Poderíamos delinear uma aproximação interessante entre a concepção rancieriana do conhecer e da comunicação e a *cenopoesia*, invenção do artista paraibano Ray Lima. Sobre sua intervenção no SUS, Lima se pergunta: “como a arte pode incorporar-se nessas estruturas [do SUS e da educação popular]? Conformando-se aos desenhos propostos pelo discurso acadêmico, dominante na Saúde, e impregnado na gramática da educação popular? Ou seguindo outra lógica e perfurando esses bloqueios para construir seus próprios caminhos, a partir de uma estratégia dialógica, não excludente, porém tensionando sobre a necessidade de inserção nessas rodas de outras razões, outros modos de pensar, interpretar o mundo e expressar as ideias diferentes daquilo que é ditado e atestado pela chamada linguagem (ortodoxa e pragmática) das ciências e das academias?” (Lima, 2013, p. 31). E, ainda, Lima chega a questionar a suposta ‘menoridade’ da linguagem artística e sua submissão à ordem explicadora: “Por que a arte, que possui características peculiares de perceber e interpretar o mundo, que fala por si, servindo-se de seus próprios recursos comunicacionais-expressivos, precisaria de outros discursos para explicá-la, para torná-la acessível aos pobres mortais? [...] Por que o discurso da linguagem artística vale como expressão de entrada e saída do cardápio de seminários, congressos, oficinas etc. e não é considerado como instrumento válido de análise e reflexão durante as conversas, os debates, as rodas de diálogos, os círculos de cultura, os congressos e as conferências?” (Lima, 2013, p. 31). Questiona-se, assim, a posição de menoridade da arte em relação aos discursos acadêmicos (chamados pelo autor de *palacianos*) nessa determinada partilha do sensível. E, para além de reivindicar a arte como uma linguagem que *fala por si*, vai além e afirma que a linguagem da arte é capaz de “abranger e incorporar diferenciadas formas de dizer e sentir o mundo que não estão ao alcance de outras linguagens humanas, que, por sua vez, eliminam vozes importantes, marginalizando-as e excluindo-as pela peneira elitista do circuito de saberes letrados e acadêmicos e palacianos” (Lima, 2013, p. 33). Há a afirmação da *cenopoesia* e da arte em geral como possibilidade de construção de uma universalidade mais abrangente do que aquela do discurso “de tradição ocidental, canônico e hierarquizado” (Lima, 2013, p. 33).

O comum, em Rancière, é a possibilidade de estabelecer conexões onde não deveria ser possível nenhuma, a partir do pressuposto de verificação da igualdade das inteligências. Sem lançar mão de nosso mecanismo habitual de submeter a palavra e os gestos dos outros às nossas formas de inteligibilidade e reconhecimento (a ordem policial), abrindo-nos a possibilidades inauditas de conexões e vinculações entre práticas, artes, culturas e mundos distantes e supostamente incomunicáveis. Conexões que não necessitem recorrer à tutela de uma inteligência superior nem à submissão de uma linguagem aos protocolos de outra. “Improvisar é, como se sabe, um dos exercícios canônicos do Ensino Universal. Mas é, antes ainda, o exercício da virtude primeira de nossa inteligência: a virtude *poética*” (Rancière, 2020, p. 96). A igualdade das inteligências em Rancière, mais do que afirmar mais uma vez a antiga formulação de que todos têm a mesma inteligência por natureza, é a possibilidade virtual de *tessitura* entre mundos diferentes – sendo, por isso, *transmundana* e *comum*.

Resta saber, ainda, se é possível derivar, a partir dessas reflexões sobre a obra de Rancière, elementos pertinentes que favoreçam pensar a emancipação como um empreendimento *comum*, duradouro e, até mesmo, passível de alguma institucionalidade. Essa discussão será feita no capítulo 3.

2.1. Igualdade ou colonização? Jacotot, Prospero, Caliban e Totonha

Nessa última seção do primeiro capítulo, gostaríamos de dedicar algumas páginas a um artigo escrito por Mauricio Langon. Tal artigo analisa uma resposta de Jacques Rancière à questão feita por um antropólogo em uma entrevista publicada em 2005³⁹. Na pergunta, Jacotot é comparado a Prospero, personagem de William Shakespeare da peça *A Tempestade*. Em um segundo momento, traremos também para a discussão a personagem Totonha do conto homônimo de Marcelino Freire.

Escolhemos colocar essas personagens em cena por uma só razão: verificar a tese da igualdade das inteligências em um debate intercultural. Os mbyá evocados pelo antropólogo e a Totonha de Marcelino Freire são exemplos de pessoas pertencentes a grupos excluídos do projeto ocidentalizante da América Latina. Os mbyá, subgrupo do povo guarani que habita a região meridional da América do Sul, que rejeitam a escola dos brancos; Totonha, mulher negra analfabeta habitante do Vale do Jequititonha, que rejeita a aprendizagem da escrita. O

39 RANCIÈRE, J. *L'actualité du “Maître ignorant”*. [Entrevista concedida a] Andréa Benvenuto, Laurence Cornu e Patrice Vermeren. *Le Télémaque*, n. 27, p. 21-36, 2005.

nosso objetivo com essa seção é verificar as extensões e os possíveis limites do princípio da igualdade das inteligências, quando colocado no seio do debate decolonial.

Começemos com o artigo de Langon. Em seu texto, o autor analisa a resposta de Rancière a uma questão que lhe foi endereçada em uma entrevista. A pergunta começa com uma citação de Shakespeare: “*Ensinaste-me a falar e o benefício que recebo disso é que sei amaldiçoar. Pudesse a peste vermelha ter-te dispensado de me ensinar tua língua!*” (Shakespeare *apud* Langon, 2005, p. 45, tradução nossa). E então: “o fato de se reconhecerem diferentes e não quererem entrar na terra do saber deixaria os mbyá afastados de qualquer possibilidade de emancipação?” (Langon, 2005, p. 45, tradução nossa).

Caliban, na tragédia de Shakespeare, é o selvagem mudo introduzido na linguagem por Prospero, o “colonizador cultural”. Caliban compreende que a linguagem que aprendeu não é a linguagem em si, mas a do dominador – uma ordem do mundo com dominadores e dominados, dividido entre quem manda e quem obedece. O tal “país do saber” ao qual teve acesso não resultou em uma melhora em sua vida nem em um progresso na sua relação com o mundo, mas implicou “a desqualificação do seu ser e do seu saber anteriores ao seu encontro com o “mestre”, como ignorância e inferioridade (mutismo)” (Langon, 2005, p. 50, tradução nossa). A linguagem lhe foi ensinada apenas para que aceitasse a servidão. Langon coloca a questão em termos rancierianos: “a vontade de emancipação de Caliban não se realiza adquirindo a linguagem do dominador, penetrando no “país do saber”, mas em se dar conta de que ele foi dominado por meio dessa aquisição e dessa penetração” (Langon, 2005, p. 52, tradução nossa). A vontade de emancipação de Caliban se realiza na sua possibilidade de amaldiçoar, de torcer a linguagem do dominador – é na própria língua que lhe foi ensinada por Prospero que Caliban pode maldizê-lo e amaldiçoá-lo.

Os mbyá, que vivem na América do Sul, entre Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai, também identificam o sistema de dominação que lhes inferioriza em cultura e ser. A “igualdade” como ponto de chegada a que deveriam chegar é atrelada ao etnocídio, e a proposição “colonialista sempre foi fazer a desigualdade e a diversidade sinônimos” (Langon, 2005, p. 54, tradução nossa). A resistência dos mbyá se dá em “continuar a ser mbyá [...] proteger a língua de Nanderu [...] guardar os deuses, que são delicados” (Langon, 2005, p. 55, tradução nossa), isto é: resistir ao etnocídio.

Quando Vicente, um mbyá, é perguntado sobre a razão de não querer mandar as crianças à escola, responde: “[que] para os pequeninos não adianta ir à escola se lá não

aprenderem o sistema deles, que o que vão aprender na escola é o sistema branco, e que, conseqüentemente, deixarão de ser como eram, e o mbyá não poderão durar mais duzentos anos” (*apud* Langon, 2005, p. 54, tradução nossa). Percebemos, portanto, que, para os mbyá, afirmar o seu “próprio” é de máxima importância para combater o etnocídio.

A resposta de Rancière é a seguinte: a emancipação supõe “um modo de pensamento de tipo universalista” (Rancière *apud* Langon, 2005, p. 58, tradução nossa). É uma crítica à partilha do colonialismo, que, ao mesmo tempo que afirma que deve-se beneficiar os selvagens indígenas com a universalidade dos saberes, diz que é preciso respeitar sua cultura “que não lhes permite acessar a universalidade que acessamos” (Rancière *apud* Langon, 2005, p. 58, tradução nossa). A emancipação supõe “o funcionamento igual e por consequência universal da inteligência e recusa a lógica das partilhas da ideia que haveria uma cultura específica do universal que haveria de se contrapor às culturas particulares” (Rancière *apud* Langon, 2005, p. 59, tradução nossa). Jacotot não é Prospero, diz Rancière. O mestre emancipador não impõe a emancipação a ninguém, ele apenas se endereça a quem se endereça a ele. A resposta de Rancière, então, é uma resposta universal que rejeita o universalismo de uma cultura específica, ao mesmo tempo que rejeita o “cada um em seu lugar” das culturas particulares.

Langon, a partir de então, começa a delinear algumas aproximações entre Jacotot e Prospero. Segundo ele:

Ambos são “mestres”. Ambos se instalam à porta da terra do saber: Prospero para forçar a entrada do “ignorante” em um espaço limitado que permite uma dominação que se torne mais eficaz a seu favor; Jacotot para conceder, a quem o desejar, a chave que permite atravessar a barreira e aceder a um espaço ilimitado. Nenhum deles questiona sua própria sabedoria (Langon, 2005, p. 60, tradução nossa).

A diferença entre os dois seria, então, que um venderia esse saber à domicílio (Prospero), e o outro deixaria os seus alunos em paz em suas casas e os esperaria na porta de sua propriedade (Jacotot). A coincidência entre as duas posturas é a crença de que “a salvação se encontra apenas no interior do país do saber, que os alunos devem deixar seu país para poder ter acesso à universalidade a qual nós mesmos temos acesso” (Langon, 2005, p. 60, tradução nossa). Langon tira daí a conclusão: “Que todos somos iguais equivaleria a dizer que todos são (ou devem tornar-se) como nós, nunca que nós seríamos (ou deveríamos tornar-nos) como eles” (Langon, 2005, p. 61, tradução nossa). A igualdade defendida por Rancière

significa “sair de onde se está”, e isso implicaria, no contexto dos mbyá, sair de sua cultura própria e se prestar ao interrogatório do mestre emancipador de uma outra cultura.

Tornando o problema mais familiar ao contexto brasileiro, poderíamos também compor essa cena de dissenso com outra personagem: a Totonha do conto homônimo de Marcelino Freire, em seu *Contos Negreiros*. Na pequena história, Totonha, mulher negra analfabeta do Vale do Jequitinhonha, expõe sua firme recusa a aprender a escrever. “Não quero aprender, dispenso. Deixa pra gente que é moço. Gente que tem ainda vontade de doutorar. De falar bonito. De salvar vida de pobre” (Freire, 2005, p. 79). Totonha, em vez de querer apropriar-se da escrita, diz, sem nenhum arrependimento: “Deixa eu, aqui no meu canto. Na boca do fogão é que fico. Tô bem” (Freire, 2005, p. 79). Totonha deseja permanecer “bem ignorante. Aprender com o vento, tá me entendendo?” (Freire, 2005, p. 79). Contrariamente ao complexo jogo de subversões, deslocamentos, torções e desvios que configuram o sujeito político rancieriano, Totonha diz: “Quase não mudo de roupa, quase não mudo de lugar. Sou sempre a mesma pessoa. Que voa” (Freire, 2005, p. 80).

A pergunta que se coloca, então, é simples: existiria consonância entre o conceito de igualdade de inteligências de Rancière, para quem o gesto igualitário e emancipatório por excelência seria o movimento de *sair do lugar “próprio”* (rejeitar a identidade que nos foi atribuída), e o “Deixa eu, aqui no meu canto” de Totonha e dos mbyá (reforçar a identidade ‘própria’)? Seriam Totonha e os mbyá emancipados, aos olhos de Rancière? E – na inversa – seria a filosofia de Rancière realmente emancipatória, aos olhos de Totonha e dos mbyá? A igualdade das inteligências e a emancipação são possíveis quando não saímos do nosso lugar, quando não nos des-identificamos com o lugar que nos foi atribuído na ordem policial das identidades, quando não operamos nenhuma torção, nenhum deslizamento, quando não forçamos nossa entrada no “país do saber”? Será que a proposta de Rancière não seria, no fundo, mais uma forma – talvez mais refinada, talvez mais inclusiva – do que Xico Sá, no prefácio do livro de Marcelino Freire, descreve como “iluminismo besta” (Sá *apud* Freire, 2005, p. 12)?

Consideraremos a questão em três momentos. Primeiramente, analisaremos os argumentos de Langon e a problemática do “país do saber”. Em segundo lugar, contrastaremos seus argumentos com a elaboração do conceito de igualdade das inteligências tal como apresentado no capítulo. Em um terceiro momento, abordaremos mais a fundo a

performance de Totonha e verificaremos em que medida seu gesto pode ser considerado uma tradução do princípio da igualdade das inteligências.

Langon constata que há, na proposta emancipatória de Rancière/Jacotot, uma ideia subjacente e implícita: a de que a ‘salvação’ (no caso, a emancipação) só seria encontrada no interior do “país do saber”, e que seria necessário aos ignorantes (Totonha e os mbyá, a mulher negra analfabeta e os índios) *abandonar* seu país para de fato *conquistar* a sua emancipação na terra do Outro. A ideia de igualdade das inteligências, no fundo, seria a asserção de que *todos, todas e todas são* (ou podem tornar-se) iguais – a nós, e nunca que nós seríamos iguais a eles (às pessoas indígenas, às pessoas negras). Haveria, no fundo desse princípio, um pensamento universal de tipo colonialista: a igualdade seria verificada na medida em que é possível às pessoas indígenas e às pessoas negras *fazer* as mesmas coisas que as pessoas brancas e ocidentais. A inteligência desses outros é igual à nossa porque eles são capazes de *pensar* como nós pensamos, de *ler* os nossos textos, de *compreender* o que nós dizemos ou escrevemos. Que seja com o auxílio de um mestre explicador ou de um mestre emancipador, haveria entre Jacotot e Prospero algo em comum: a imperativa necessidade de *sair* da onde se está. A diferença seria apenas de que, em última instância, Prospero *ensinaria* e conduziria as inteligências dos outros ao “país do saber”, tratando-os como incapazes e inferiores, ao passo que Jacotot lhes acompanharia sem explicar, tratando-os como iguais, mas verificando essa igualdade na medida em que podem se apropriar do país do saber – provar que não se reduzem ao espaço e à atividade que lhes atribuímos, que podem *ser como nós*, se assim quiserem. Esse *ser como nós*, banhado na leitura feita por Langon, adquire um sentido novo: a igualdade se verificaria apenas pela apropriação que os “selvagens” fazem do mundo dos civilizados – e nunca o contrário. Se os selvagens não quiserem se apropriar dos saberes e da cultura dos civilizados, se a negra analfabeta se recusar a aprender a ler e a escrever, eles não seriam emancipados, mas estariam se conformando, direta ou indiretamente, ao lugar que lhes foi prescrito pelos colonizadores: o lugar da mulher negra pobre é na frente do fogão, sem saber ler; o lugar dos mbyá é ficar na sua “própria” cultura, porque não podem ter acesso à universalidade que nós temos. Justamente por se conformarem à lógica do “próprio” e ao *cada um em seu lugar*, Totonha e os mbyá não seriam emancipados.

E, invertendo a perspectiva, a filosofia de Rancière, para Totonha e os mbyá, soaria como mais um imperativo colonialista: se quiser ser emancipada(o), é preciso que você seja como nós, que você prove que pode ser como nós, é preciso que você abandone seu “próprio”,

saia do seu lugar e conquiste seu lugar na terra do Outro, adentre o país do saber, sem mediações explicativas, por si mesma(o) – porque você é igual a nós. Logo, você *deve* tornar-se igual a nós, se quiser ser tratada(o) como igual.

Admitiremos, também, que as personagens mobilizadas pela prosa de Rancière podem sugerir o tipo de leitura apresentada por Langon. Os operários que fazem poesia em *Noite dos Proletários*, os ignorantes que aprendem a ler em *O mestre ignorante*, os pobres que apreciam música clássica em *O filósofo e os seus pobres* – são todos exemplos de *apropriação* da cultura do outro (que, em uma determinada partilha do sensível, seria ‘impossível’, justamente pelo lugar destinado a esses sujeitos). São os “selvagens na cidade”, a invasão do país do saber pelos pobres. Deslocamentos, subversões, ir onde não se deveria ir – e, geralmente, esse lugar é aquele que está reservado aos poucos, isto é, o saber dos brancos, o discurso de tradição ocidental. Poderíamos compreender, seguindo as consequências da leitura, a entrada no “país do saber” (que é, na verdade, o país dos brancos) como pedra de toque da igualdade ou, senão, pelo menos como via privilegiada de sua verificação. Os outros excluídos teriam de se *provar* iguais (atestar a sua igualdade) sendo iguais a nós. A questão trazida por Langon é de máxima importância, uma vez que coloca em questão a pretensa universalidade do discurso emancipatório, a partir do contato *dissensual* com outras culturas.

Há, no entanto, em nossa perspectiva, um problema com um dos pressupostos dos quais parte Langon para fundar sua crítica. Trata-se da questão do “país do saber”. A expressão aparece uma única vez em *O mestre ignorante*, no seguinte trecho: “É a tomada de consciência dessa igualdade de *natureza* que se chama emancipação, e que abre o caminho para toda aventura no país do saber” (Rancière, 2020, p. 49). A nossa pergunta é: compreendem Langon e Rancière a mesma coisa pela expressão “país do saber”? Langon rapidamente associa essa entrada no “país do saber” como *condição* da ‘salvação’ (no caso, a emancipação): é preciso que os alunos abandonem suas raízes, o seu lugar “próprio”, para adentrar no país do saber, isto é, o país do saber dos brancos. No mesmo artigo, escreve: “A educação emancipadora de Jacotot pode partir de Calipso, mas não de ti-jo-lo [uma referência óbvia a Paulo Freire]” (Langon, 2005, p. 62, tradução nossa). Langon parece identificar o “país do saber” como o território dos saberes ‘universais’, brancos, de origem europeia, o discurso de tradição ocidental. Essa seria, segundo ele, a única maneira ou, senão, a via régia de verificação da igualdade. A igualdade das inteligências significaria apenas que pessoas pobres, negras e indígenas *podem* aprender o que os colonizadores ensinam, que podem *ser*

como os brancos. E a única maneira de se emancipar seria pela apropriação sem mediação explicativa dos saberes dos brancos – estes sim universais. É isso que compreende Rancière como país do saber? Pouco abaixo da passagem em que encontramos a expressão “país do saber”, podemos ler:

os procedimentos [do Ensino Universal] colocados em prática importam pouco, neles mesmos. É o *Telêmaco*, mas poderia ser qualquer outro [...] Não é, pois, o procedimento, a marcha, a maneira que emancipa ou embrutece, é o princípio. O princípio da desigualdade, o velho princípio, embrutece não importa o que se faça; o princípio da igualdade, o princípio Jacotot, emancipa qualquer que seja o procedimento, o livro, o fato ao qual se aplique [...] O problema é revelar uma inteligência a ela mesma. Qualquer *coisa* serve para fazê-lo. É *Telêmaco*; mas pode ser uma oração ou uma canção que a criança ou o ignorante saiba de cor (Rancière, 2020, p. 49-50).

Não há nenhum preciosismo da parte de Rancière em relação ao *que* deve-se aprender, mas *a partir de qual princípio* – o embrutecedor (a desigualdade) ou o emancipatório (a igualdade). *Qualquer coisa serve*. É *Telêmaco*, mas pode ser uma oração, uma canção, um mito, uma história oral. O “país do saber” não é o país do saber dos brancos, os saberes “universais” europeus: é o país de *todas as manifestações* da inteligência humana. O método emancipatório não é um método de aprendizagem da leitura e escrita – embora esse seja um dos exemplos mais recorrentes em *O mestre ignorante*. Não há necessidade de aprender a ler e a escrever. O procedimento, o fato ao qual vai se aplicar o Ensino Universal dependerá do contexto, da vontade e da necessidade da pessoa aluna. Antes da relação pedagógica entre ciência e ignorância, Rancière não cessa de nos advertir, há a relação filosófica, “muito mais fundamental, entre o embrutecimento e a emancipação” (Rancière, 2020, p. 32).

Segundo equívoco de Langon, em nossa perspectiva: identificar o movimento emancipatório como um necessário ‘abandono’ do país de origem, uma necessidade que as pessoas alunas teriam de deixar sua origem, suas raízes, para poder, então, ter acesso à universalidade (nossa). Essa é uma crítica que serviria muito bem à concepção republicana da igualdade, fortemente criticada no livro. Nessa concepção da igualdade, sim, é preciso abandonar as raízes, o lugar próprio (uma vez que os saberes dessas pessoas não são reconhecidos como saberes). Um dos gestos inaugurais do mestre explicador é, afinal, decretar “o começo absoluto – somente agora tem início o ato de aprender” (Rancière, 2020, p. 24). A igualdade embrutecedora se propõe como objetivo realizar a passagem da *ignorância* para a *ciência*. Pressupõe-se, assim, que as pessoas alunas, ao chegar em uma de suas

instituições, não saibam nada – ou nada de relevante. Já a emancipação, pelo contrário, não é a passagem da ignorância para o saber, mas do que já se sabe ao que ainda não se sabe. “Há sempre alguma coisa que o ignorante sabe e que pode servir de termo de comparação, ao qual é possível relacionar uma coisa nova a ser conhecida” (Rancière, 2020, p. 50). A inteligência que aprendeu a lavrar a terra, a cozinhar, a lavar roupa, é a mesma inteligência que lê, que escreve e que conta. É *a partir* das coisas que já aprendeu, das aplicações de sua inteligência, que irá construir *relações* com o que ainda não sabe: os saberes que já carrega consigo não são negados nem abandonados, mas, pelo contrário, são *afirmados* e são *utilizados* na construção de uma relação singular com o que quer que se queira aprender. A igualdade das inteligências *integra* os saberes (independentemente se ocidentalizados ou não) numa rede de conexões igualitárias (e por isso: imprevisíveis), em que se assume que é sempre a mesma inteligência manifestando-se em uma diversidade de formas. Não há nenhum imperativo, portanto, de abandono da própria cultura, das próprias origens. Pelo contrário, essas são afirmadas e integradas na prática educativa como atestados da igualdade das inteligências. Tal é o sentido da panecástica: “o panecástico se interessa por todos os discursos, por todas as manifestações intelectuais, com um só objetivo: verificar se eles põem em ação a mesma inteligência” (Rancière, 2020, p. 186-187). Como sabemos, *discurso*, no universo de *O mestre ignorante*, não significa simplesmente o discurso racional de tradição ocidental. Discurso é a pintura, a música, a poesia, bem como a cozinha, a agricultura, a marcenaria etc. A universalidade é colonizatória apenas quando não se admite a recíproca. A inteligência das pessoas negras e indígenas funciona como a dos brancos. O discurso colonizatório para por aqui. Admitindo-se a recíproca, a hierarquia cai por terra: a inteligência das pessoas brancas funciona como a das pessoas negras e indígenas. Os saberes dos povos ameríndios e africanos são manifestações da *mesma* inteligência que constituiu os saberes ocidentais e brancos. A hierarquização repousa, em última instância, numa falta de reciprocidade. Coloca-se a inteligência do outro numa relação *mimética* com a própria: a inteligência do outro é uma versão primitiva de minha própria, inteligência animista, supersticiosa, que necessita desenvolver-se, ser banhada pela ciência, pelos conhecimentos racionais que irão livrá-la das trevas das tradições. A reciprocidade entre as inteligências é quebrada quando explico a inteligência do outro como uma versão inferior da minha, ao mesmo tempo inscrevendo a minha própria inteligência como *telos* da inteligência do outro. A igualdade das inteligências recusa esse pensamento, sem, no entanto, deixar *cada inteligência no seu lugar*. O que existe é

uma reciprocidade: o outro se utiliza da *mesma* inteligência que eu, eu me sirvo da mesma inteligência que o outro. Isso significa *reconhecer-se* nos movimentos de uma inteligência estrangeira, na mesma medida em que significa, também, encontrar movimentos *estrangeiros* no interior e no mais íntimo da “própria” inteligência.

Por fim, na continuação da entrevista utilizada por Langon para estabelecer sua crítica, Rancière faz alguns comentários que poderiam nos ajudar a compreender melhor essa questão. Rancière afirma que o pensamento da emancipação supõe que há pessoas que desejam ultrapassar uma barreira. Mas que barreira é essa? Não se sabe muito bem. O pensamento emancipatório “pergunta àquele que deseja ultrapassar a barreira em qual continente ele deseja entrar uma vez que a barreira tenha sido ultrapassada, o que também quer dizer: o que significa a barreira?” (Rancière, 2005b, p. 28, tradução nossa). É a barreira que separa a ignorância da ciência, os que não sabem dos que sabem, o mundo do particular do mundo do universal? O mestre emancipador, nesses casos, não tem nada a fazer nem a dizer. “Para ele há apenas uma única barreira importante, a barreira entre desigualdade e igualdade” (Rancière, 2005b, p. 28, tradução nossa). Mais importante do que entrar no país do saber, é entrar no país da igualdade. Mas é preciso tomar cuidado com o que “entrar” significa. Significa abandonar os próprios saberes, afirmar-se enquanto igual ao outro apenas na medida em que se *conquista* seus saberes, sua terra, um lugar dentro de seu país? Antes, pensamos que a entrada no país da igualdade significa *reconhecer* a nossa própria inteligência nas manifestações intelectuais do outro, e a inteligência do outro em nossas próprias manifestações intelectuais. O que chamamos de “nossa” inteligência não é, de modo algum, *nossa* – partilhamos ela com uma multidão de outros humanos de diferentes culturas, com diferentes modos de vida, viventes de outras temporalidades, que habitam o espaço de maneiras completamente diversas.

Voltemo-nos, agora, à Totonha. Em que sentido seu gesto pode ser considerado emancipatório? É verdade que o “Deixa eu, aqui no meu canto”, à primeira vista, pode parecer contradizer o movimento emancipatório tal como descrito por Rancière. Mas será que esse é o caso? É fato: Totonha não quer deixar o seu lugar, não quer aprender a ler e a escrever. Longe de ser esta, no entanto, uma postura “resignada” ou “fatalista” por parte dela. Pois ela não se considera nem um pouco inferior aos letrados e aos doutores. E, para ela, a “melhor sabedoria é olhar na cara da pessoa. No focinho de quem for. Não tenho medo de linguagem superior” (Freire, 2005, p. 80). Totonha não se considera inferior aos doutos que

escrevem: “Não preciso ler, moça. A mocinha que aprenda. O prefeito que aprenda. O doutor. O presidente é que precisa saber ler o que assinou” (Freire, 2005, p. 81). E, no coração de sua recusa, está o desejo de *não submeter-se*: “Eu é que não vou baixar minha cabeça para escrever. Ah, não vou” (Freire, 2005, p. 81). O que há nessa recusa em *baixar a cabeça pra escrever*? Totonha se revolta contra a igualdade republicana: a que a inferioriza, a que a coloca como ignorante. A igualdade que diz que, para tornar-se igual, é preciso que “baixe a cabeça”. Para ser reconhecida como igual, para que sua voz seja *contada*, é preciso que se submeta à ordem dos saberes – que se *inferiorize* perante o outro, o doutor, a mocinha, o prefeito. O gesto de Totonha é, na verdade, profundamente emancipado, no sentido rancieriano do termo. Ela *já se reconhece como igual* a qualquer um – como ponto de partida. “Morrer, já sei. Comer, também. De vez em quando, ir atrás de preá, caruá. Roer osso de tatu. Adivinhar quando a coceira é só uma coceira, não uma doença” (Freire, 2005, p. 80). Em nenhum momento Totonha inferioriza seus próprios saberes. Ela já sabe o que precisa saber para viver. A sua recusa é a de ocupar um lugar inferior na ordem explicadora, de submeter-se à instrução para ser reconhecida como “alguém” – “Será que eu preciso mesmo garranchar meu nome? Desenhar só para a mocinha aí ficar contente?” (Freire, 2005, p. 80). Totonha coloca em questão um dos princípios mais fundamentais de uma sociedade governada pela escrita: é preciso sair da ignorância e conquistar a ciência. A dignidade de alguém depende da posição social que ocupa, dos saberes que acumulou – do domínio ou não da escrita. A cultura escrita é superior à cultura oral. Analfabetos são ignorantes e devem envergonhar-se de sê-lo. Devem ser humildes, respeitosos da linguagem superior, e saber qual o seu lugar: a submissão, a subserviência.

Mais: uma pessoa analfabeta não está na posição de ‘negar’ a aprendizagem da escrita e da leitura – pois isso deveria ser, para ela, o maior dos bens, o sentido de sua dignidade, a aquisição de (um pouco de) respeito. Totonha, ao contrário, mostra que sua dignidade não depende de saber “garranchar seu nome” numa folha de papel, que a sua igualdade com qualquer um não está atestada pela sua habilidade de ler e escrever.

Aparentemente, Totonha não realizou nenhum movimento de “subjetivação”. Ao contrário: reforçou sua identidade, o seu “lugar” próprio. O fogão, a cozinha, a ignorância. Em outro sentido, com suas palavras, com seu modo de valorar, realizou um profundo deslocamento que só poderia ser chamado de emancipatório: Totonha des-identifica-se com o lugar de subserviência e humildade esperados de uma mulher negra pobre e analfabeta, que

deveria ver a alfabetização como o maior dos bens, como a salvação – sua entrada no “país do saber”. Sua performance nos causa estranhamento porque ela não *deveria ser capaz* de negar a alfabetização. Se negasse, deveria ser em função de uma incapacidade ou de uma impossibilidade de tempo – nunca pela própria vontade. Nunca por “não precisar”. Uma pessoa negra pobre não deveria poder “dispensar” a aprendizagem da escrita. O embrutecedor em nós pergunta: quem ela pensa que é para se colocar nessa posição de poder prescindir dos benefícios da instrução? Em termos de *O Desentendimento*, Totonha faz colidir a lógica igualitária com a lógica policial. Quebra com o pressuposto de que a igualdade depende do lugar ocupado na ordem explicadora, na hierarquia de quem domina melhor a língua, no lado em que se está da linha que separa os analfabetos dos letrados. Em vez de aprender a escrita, em vez de apropriar-se da linguagem do colonizador, mostra que passa muito bem sem ela, que pode prescindir dela, sem que isso resulte numa resignação com a posição de inferior. Totonha não ultrapassou a fronteira que separa o país da ignorância do país do saber, mas ultrapassou – muito mais fundamentalmente – a fronteira entre o país da desigualdade e o da igualdade. O seu saber mais precioso, a sua “melhor sabedoria” (Freire, 2005, p. 80), afinal, não é a escrita nem uma grande quantidade de saberes práticos que compensariam a sua falta: é a igualdade das inteligências. É saber “olhar na cara da pessoa. No focinho de quem for” (Freire, 2005, p. 80). Totonha não precisa baixar a cabeça para aprender a escrever, para *depois*, então, (estar autorizada a) levantá-la: ela mantém a cabeça erguida desde o começo.

Não queira isso dizer, no entanto, que esse seja o *único* gesto emancipatório possível – que os analfabetos, para se emanciparem, devam doravante *recusar* a aprender a escrever e permanecer analfabetos. Apropriar-se ou não dos saberes da cultura dominante (e não “entrar no país do saber”, pois *já se está* nele) é uma decisão secundária em relação à primeira decisão – muito mais importante – de atuar sob o signo da igualdade ou da desigualdade. Pode até mesmo ser que Totonha, em um futuro próximo, decida aprender a ler e a escrever. Não será nem menos nem mais emancipada. Não reconhecerá a escrita e a leitura como a “salvação”, um presente dos deuses colonizadores da qual depende sua dignidade; reconhecerá como uma oferta de um igual que pode vir a auxiliá-la em alguma de suas necessidades e vontades. Mais importante do que o conteúdo da resposta (sim ou não, preciso ou não preciso) é ter a *possibilidade* dela. E de responder de igual para igual. Assim é a igualdade das inteligências.

CAPÍTULO III: A PAIXÃO DA DESIGUALDADE

Passemos, nesse momento da dissertação, do estudo do pensamento da igualdade das inteligências à consideração da problemática da pobreza. Mas, antes de mergulharmos nesse outro aspecto de *O mestre ignorante*, explicitemos nossas razões de operar tal passagem.

No primeiro e segundo capítulos, delineamos os contornos do pensamento da igualdade das inteligências e de alguns dos problemas que derivam dessa ideia. Todas as inteligências são iguais. A mão que manuseia uma pá, a mão que escreve um tratado matemático e a mão que desenha são manifestações de uma mesma inteligência. Indicamos também, em nossa reflexão, que essa igualdade não cessa de ser denegada. Em diversas formações históricas, como nos mostrará Rancière, criam-se divisões internas à humanidade, e uma das operações mais básicas da dominação é a criação de uma “divisão sensorial entre diferentes humanidades” (Rancière, 2009a, p. 31, tradução nossa). Tal divisão sensorial se legitima pela repartição de princípios de superioridade⁴⁰ (*arkhé*) que produz o que nosso autor chamará de ficção da desigualdade.

No caso de *O mestre ignorante*, o Ensino Universal, criação de Joseph Jacotot, é chamado de “método dos pobres”. Afinal, é sobre os pobres que “pesa mais fortemente o preconceito da desigualdade das inteligências. São eles que devem ser reerguidos de sua posição de humilhação” (Rancière, 2020, p. 147). Analisaremos essa passagem mais adiante. Por agora, basta-nos compreender que são os pobres os que mais sofrem com a ficção da desigualdade. Dada a separação entre as humanidades, são eles que habitam o polo mais distante do Saber e da Civilização. A igualdade das inteligências, então, não é apenas uma reflexão epistemológica ou, se quisermos, antropológica, mas fundamentalmente um pensamento *ético-político*, uma vez que questiona as divisões entre os humanos fundamentadas em uma suposta ordem “natural” das inteligências, as hierarquias estabelecidas como evidências sensíveis e o trajeto “normal” de transmissão dos saberes – dos mais cultos aos mais incultos. O pensamento da igualdade, em *O mestre ignorante*, está,

40 Tais princípios de superioridade envolvem não apenas uma hierarquia *política*, como no caso do escravo e do cidadão em Aristóteles. Há também princípios de superioridade econômicos (ricos e pobres), capacitais (os melhores e os piores). Poderíamos também expandir a reflexão para diversos tipos de minoria: homens e mulheres, negros e brancos, selvagens e civilizados, corpos normais e corpos deficientes. Uma característica marcante, nesses casos, é a negação da humanidade dos sujeitos. Como bem notado no livro de TAYLOR, S. *Beasts of Burden: animal and disability liberation*. New York: New Press, 2016.

assim, intimamente associado com uma crítica da desigualdade, colocando em xeque os fundamentos da dominação.

Consideramos, assim, importante analisar mais detidamente essas formas de *denegação* dessa capacidade comum, a inteligência. Esperamos, com uma reflexão mais detida e profunda acerca da problemática da pobreza em *O mestre ignorante*, ganhar mais luz em relação aos mecanismos de denegação da igualdade das inteligências.

Nosso trajeto se fará, então, da seguinte maneira. Em primeiro momento, iremos nos debruçar sobre a temática da pobreza no interior da trama conceitual de *O mestre ignorante*. Em segundo momento, analisaremos a mesma temática no interior de *O Desentendimento* e em *Noite dos proletários*, tendo em vista a ampliação e aprofundamento dessa problemática em três escritos de Rancière. Por último, pensaremos a noção de pobreza junto com a emancipação, pensando na *institucionalidade* de Rancière.

3.0. A abordagem de Rancière à pobreza

O primeiro comentário preliminar que gostaríamos de fazer se refere ao modo próprio de abordagem de Rancière em relação à pobreza. É preciso ter em mente que, em suas intervenções textuais, o filósofo está dialogando criticamente com diversas correntes de pensamento de sua época. Em *Noite dos Proletários*, há toda uma discussão subjacente com a história social dos anos 70 e 80; em *O Desentendimento*, um diálogo crítico com a noção de “consenso” que ganhou notoriedade nos anos 90, particularmente com a obra de Jürgen Habermas; em *O filósofo e os seus pobres*, principalmente, uma crítica à obra *A distinção* de Pierre Bourdieu; em *O mestre ignorante*, com a sociologia progressivista de Bourdieu (mais uma vez) e com o republicanismo francês dos anos 80, para citar apenas alguns exemplos. Alguns temas constantes em tais obras são, por exemplo, o lugar do intelectual em relação aos movimentos sociais, o papel da crítica e a *partilha do sensível* que esta coloca em cena quando reparte e distribui o “próprio” a cada um dos corpos em questão: as classes populares e oprimidas, as classes superiores, os intelectuais etc.

Deborah Cohen resume tal aspecto crítico da obra de Rancière dizendo que o filósofo critica essas disciplinas que têm como principal função estabelecer *propriedades*. Tal análise em termos de propriedade comportaria dois problemas principais, aos olhos de Rancière. “De um lado, uma propriedade é uma qualidade que se mantém na duração e tende assintoticamente a escapar às mudanças da história e a se transformar em natureza” (Cohen,

2004, p. 97, tradução nossa). Segundo: ela se converte em “causa, elemento autônomo de explicação” (Cohen, 2004, p. 97, tradução nossa). Compreendendo a reprodução social, pode-se localizar os grupos sociais dominados de acordo com suas características adquiridas – assim é feita a interpretação cultural da pobreza. “Para Oscar Lewis, por exemplo, a pobreza engendra uma cultura específica, sistema racional de autodefesa nascido da adaptação a um conjunto de condições exteriores, que é incorporado e se perpetua de geração em geração” (Cohen, p. 98, tradução nossa). A lógica da propriedade assemelha-se ao que Rancière chamará de lógica policial em *O Desentendimento*: trata-se de atribuir a cada grupo da sociedade uma parte, de distribuir uma cultura específica a cada classe social, de demarcar um “próprio” e de explicar (o que, de uma certa maneira, significa *justificar*) porque ela não pode sair do seu lugar. O discurso sociológico (e por sociológico entenda-se, principalmente, o discurso de Bourdieu⁴¹) tende a se tornar circular: explica-se que há dominação, e há, ao mesmo tempo, a necessidade de explicar como essa dominação se mantém no tempo e não é questionada pelos dominados. Explica-se, por fim, que a dominação e os seus mecanismos se furtam ao conhecimento dos dominados, que vivem uma espécie de *ilusão* que torna possível a reprodução da máquina social. Daí se gera o seguinte raciocínio: os oprimidos são dominados porque não conhecem os mecanismos da dominação; não conhecem os mecanismos da dominação porque são dominados. O *habitus*, à primeira vista derivado de construções sociais e, por isso, contingente, gruda à pele e desempenha a mesma função que o antigo conceito de *natureza*.

Fazendo uma reconstrução da história do pensamento de Rancière em relação ao trabalho, Deranty afirma que o filósofo, a partir de *Noite dos proletários*, abandona toda “referência positiva ao trabalho como cultura profissional e identificador social” (Deranty, 2012, p. 198, tradução nossa), e passa a incluí-lo como o significante que denota o “compartilhamento de uma posição de dominação – em outras palavras, um denominador negativo comum, que denota a classe daqueles que [...] ‘não têm parte’” (Deranty, 2012, p.

41 Ruth Sonderegger, em um artigo contrastando as visões de Rancière e Bourdieu, afirma que há, na obra do sociólogo, uma mudança em relação às suas primeiras obras, dedicadas a estudar a questão da colonização francesa na Argélia, e sua obra de maturidade, notadamente marcadas por *Homo Academicus* e *A distinção*. Segundo a autora: “Em comparação com seus primeiros escritos sobre a Argélia, os livros posteriores e muito mais famosos de Bourdieu sobre os campos culturais e acadêmicos na França, incluindo *A Distinção* e *Homo Academicus*, são ainda mais pessimistas sobre as possibilidades de uma crítica das práticas. A principal razão para isso parece ser a revisão do *habitus* de Bourdieu, no qual a ideia de um *habitus* internamente dividido não desempenha mais um papel decisivo. Em vez disso, o *habitus* – como um “sistema aberto de disposições” – agora fornece o elo entre a estrutura objetiva das práticas e os indivíduos que, sem saber, tendem a reproduzir essa estrutura em suas ações, percepções, julgamentos e emoções” (Sonderegger, 2012, p. 251, tradução nossa).

198, tradução nossa). A lógica de atribuir propriedades positivas a sujeitos pertencentes a diferentes “partes sociais” é rejeitada expressamente. Mais ainda: a lógica da propriedade será, para Rancière, um dos maiores obstáculos para a política: a “essencialização de agentes políticos, a tentativa de fundar a ação política em identidades socialmente ou culturalmente definidas” (Deranty, 2012, p. 199, tradução nossa). A verdadeira política acontecerá, para Rancière, quando o “destino sociológico é transcendido” (Deranty, 2012, p. 199, tradução nossa). As entidades sociológicas, respeitando a lógica da propriedade, a lógica da *arkhé*, distribuem a cada corpo o seu “próprio”. Aos trabalhadores, a cultura operária e popular. Os operários acompanhados por Rancière em *Noite dos Proletários* são criticados por não exaltarem, em seus poemas, a cultura trabalhista – o que era esperado deles. Segundo o althusserianismo, os operários que usam palavras de outras classes em seus poemas são vítimas de uma “captura ideológica” (Rancière, 2012d, p. 209, tradução nossa), por não respeitarem o seu “próprio”. É por isso que, para Rancière, as construções críticas por ele analisadas acabam por ecoar um distante mas atual platonismo: cada um no seu lugar, cada um cuidando dos seus próprios assuntos – e mais nada.

Rancière identifica, no seu próprio trabalho, como uma constante, a recusa pelas “fixações identitárias [*fixations identitaires*]” (Rancière, 2012d, p. 207, tradução nossa) e uma crítica geral ao conceito de identidade⁴², principalmente quando esta for a base de uma política que se queira emancipatória. O trabalho, por exemplo, não será mais, para Rancière, a “substância de uma identidade. Ele aparecerá como eu chamarei mais tarde de um objeto de dissenso” (Rancière, 2012d, p. 210, tradução nossa). De um lado, é uma “condição material implicando formas específicas de experiência sensível – relacionada a tempo, espaço, modos de fazer, ver e ser visto, falar e ser nomeado – que são simultaneamente modos de ser relegado ou excluído simbolicamente” (Rancière, 2012d, p. 210, tradução nossa).

42 Caroline Pelletier (2009) aproxima, nesse aspecto, a obra de Judith Butler e a obra de Rancière. Haveria no filósofo e na filósofa e preocupação comum de pensar uma política emancipatória não fundada em um sujeito preconstituído, dando ao conceito de *mimesis* um outro estatuto. Tanto Butler quanto Rancière se interessariam principalmente por *expropriações* de performances, gestos e palavras atribuídas a corpos específicos. A análise de Butler do *drag*, a imitação das normas heterossexuais, “torna o gênero ‘sensível’ como uma espécie de fazer, uma prática imitativa e discursiva [...] A atenção de Butler para o *drag* não é uma celebração da performance de paródia, mas uma estratégia para minar a suposição de um gênero original [*original gender*], e mostrar que “a heterossexualidade hegemônica é ela mesma um constante e repetido esforço para imitar suas próprias idealizações [*a constant and repeated effort to imitate its own idealizations*]” (Pelletier, 2009, p. 10, tradução nossa). Do mesmo modo, o interesse de Rancière na imitação dos operários de poetas e de seus “superiores” não é a sua identificação com uma específica classe, mas o modo pelo qual *rompem* com a ordem dos corpos e das atividades “próprias” para cada um. “O que interessa Rancière e Butler é a modo pelo qual a imitação e a expropriação desafiam ‘visões’ da totalidade social” (Pelletier, 2009, p. 11, tradução nossa). Pela imitação a ‘conta’ das partes da totalidade social é revelada como *contingente*.

A recusa de Rancière à identidade tem implicações severas para nossa pergunta inicial: o que é pobreza para Rancière? Não podemos mais esperar dele uma resposta *positiva*, no sentido da descrição de um conjunto de propriedades e características que qualifica e define os pobres como pobres, como pertencentes à pobreza: os modos de fazer, as atividades, os espaços e os tempos próprios à pobreza. Não podemos esperar que Rancière vá nos apresentar a “entidade sociológica” da pobreza, o “próprio” dos pobres.

Isso significaria, portanto, que Rancière não tem nada a dizer sobre a pobreza? Rancière dissolveria a pobreza na fluidez do sujeito em que nenhuma identidade pode se associar a ele? Pensamos que este está longe de ser o caso. Embora Rancière recuse expressamente a lógica da propriedade para compreender a pobreza, ele está longe de afirmar que a pobreza não exista ou que seja uma categoria irrelevante. Não negará, também, a luta de classes (esta será evocada, em *O Desentendimento*, como “realidade primária e incontornável” (Rancière, 1996, p. 26)), isto é, a repartição da sociedade em parcelas que engendra um conflito derivado de um *dano*.

Nem serão os sujeitos identificados socialmente como pobres, também, irrelevantes em seu pensamento. Muito pelo contrário. Em *O Desentendimento*, os pobres, ou melhor, os *sans-part*, são os agentes privilegiados de sua noção de política. E em *O ódio à democracia*, será o *qualquer um (n’importe qui)* o agente democrático por excelência. E em *O mestre ignorante*, obra que nos ocupa primariamente, será o Ensino Universal considerado o *método dos pobres* (Rancière, 2020, p 147).

O desafio que ocupa o pensamento de Rancière, nos parece, pode ser formulado da seguinte maneira: como compreender a pobreza, de um lado, sem negar ou diminuir sua existência; do outro, sem fixar identidades nos sujeitos?

Propomos, em primeiro momento, seguir as pistas de Rancière em *O mestre ignorante* para a compreensão da pobreza⁴³ e do lugar dos pobres dentro da ordem explicadora e

43 Embora não seja o foco de nossa dissertação, julgamos ser proveitoso para nossa reflexão esboçar uma breve história da concepção de pobreza nos estudos sociais, de modo a ajudar-nos a localizar o pensamento de Rancière em relação a tal campo de estudos. A história da concepção de pobreza é vasta, complexa e larga e, por isso, o que se segue é um breve intento de esboçar uma paisagem que nos servirá como pano de fundo de nossa reflexão. Estamos nos amparando, principalmente, no artigo de Souza (2018) e Crespo e Gurovitz (2002).

Estudos sistemáticos sobre a pobreza remontam ao século XIX. Um de seus pioneiros seria Friedrich Engels em sua descrição da classe trabalhadora na Inglaterra, de 1845. A pobreza seria, aqui, derivada do capitalismo, e se expressaria como subemprego, desemprego e exploração da classe trabalhadora.

De acordo com Crespo e Gurovitz (2002), a pobreza é inicialmente associada, nesses estudos, com a questão da sobrevivência: à carência, à falta ou escassez de recursos vitais para a sobrevivência. Tal noção exerceu uma grande influência na Europa e na América do Norte, estendendo-se até meados do século XX e influenciando modelos de proteção para o Estado de bem-estar social, programas de assistência e políticas

embrutecedora que analisa. Será dada ênfase aos conceitos de *desprezo* e *humilhação*. Em seguida, iremos expandir nossa reflexão sobre o tema para outras duas obras de Rancière: *O Desentendimento* e *Noite dos proletários*. Objetivamos, assim, aprofundar a problemática da pobreza e da igualdade das inteligências pela discussão das três obras.

nacionais. A crítica, no entanto, era que se utilizava de tal noção para justificar “baixos índices de assistência: bastava manter os indivíduos no nível de sobrevivência” (Crespo; Gurovitz, 2002, p. 4).

A partir dos anos 70, a concepção de pobreza excede o enquadramento de “sobrevivência física”, e acrescenta-se exigências básicas como “consumo básico de uma família, como serviços básicos de água potável, saneamento básico, saúde, educação e cultura” (Crespo; Gurovitz, 2002, p. 4).

Na segunda metade do século XX, Amartya Sen contribui com uma nova reformulação da questão da pobreza, defendendo que ser pobre não significa apenas privação material. Sen concebe a pobreza relacionada diretamente “ao desenvolvimento, que na sua perspectiva refere-se a um processo integrado (social, econômico e político) de expansão das liberdades reais (substantivas)” (Souza, 2018, p. 5). Outros conceitos começam a ganhar relevância nas pesquisas sobre pobreza: marginalidade, dependência, exclusão/inclusão, segregação e apartheid (Souza, 2018, p. 7).

Hopenhayn, por exemplo, concebe a pobreza urbana como “restrição ao direito de ter dignidade, de ter saúde, de ter habitação digna, de ser respeitado, de ter participação política, de ser representado, de ser ouvido, de poder falar” (Souza, 2018, p. 14).

A partir dos anos 90, também, ganha-se muita importância o conceito de *reconhecimento* para análise dos movimentos e conflitos sociais. O conceito de reconhecimento envolve uma espécie de psicologia política que amplia a discussão sobre a pobreza para além das balizas econômicas: o sentimento de dignidade, de ser visto, de ser reconhecido e de pertencer a uma comunidade. Como bem aponta Sloterdijk, a retomada do reconhecimento de Hegel para análise dos conflitos sociais contemporâneos cria uma forma de sociedade “na qual o desprezo se torna epidêmico – por um lado, porque reconhecimento, assim como atenção, é uma fonte cujo valor está correlacionado com a escassez” (Sloterdijk, 2002, p. 39).

Segundo a breve história do conceito feita por Souza (2018), a pobreza, nos estudos sociais, foi inicialmente concebida como um problema de sobrevivência ou carência de necessidades básicas. A noção se amplia a partir dos anos 70, e outros conceitos se acrescentam para a compreensão desse complexo fenômeno. Importante destacar também o conceito de exclusão social, que “traz implícito um aspecto político que contrapõe a exclusão à inclusão, emancipação e pertencimento. A exclusão aparece menos como estado de carência de renda, de recursos, do que como uma trajetória ao longo da qual se somam às carências aspectos subjetivos, como perda de identidade, sentimento de rejeição, quebra de mecanismos de solidariedade e reciprocidade, entre outros” (Souza, 2018, p. 16).

Há, ainda, mais três concepções dos debates contemporâneos sobre pobreza que gostaríamos de mencionar. O primeiro é o trabalho de Adela Cortina e o seu conceito de “aporofobia”. Segundo a autora, pobreza “é carência dos meios necessários para sobreviver, porém não apenas isso [...] pobreza é a falta de liberdade, a impossibilidade de levar a cabo os planos de vida que uma pessoa tenha razões para valorizar” (Cortina, 2020, p. 49). Aqueles que não tem recursos, os sujeitos “sem” não sofrem apenas de suas privações materiais, mas da consideração social acerca deles: “são considerados como dispensáveis. São indesejados, em síntese, pela crença de que: se nada tem a nos oferecer, só podem estar aqui para tomar” (Cortina, 2020, p. 26). Os sujeitos pobres não são sequer reconhecidos como sujeitos, uma vez que não podem oferecer nada. A pobreza social converterá esses sujeitos em “foco de desprezo” (Cortina, 2020, p. 69). Os *aporois* são definidos como aqueles cujas possibilidades estão severamente restringidas por barreiras “metafísico-sociais” (Cortina, 2020, p. 130). Cortina defende um conceito mais amplo de pobreza: a impossibilidade de “ser um agente da própria vida [...] [e ser] um sujeito paciente na loteria natural ou social, à mercê da própria sorte, sem poder buscar a felicidade da maneira que gostaria de escolher” (Cortina, 2020, p. 150).

O segundo, encontramos em Pinzani e Leão (2013), em *Vozes do Bolsa Família*. Na sua discussão do conceito de pobreza, afirmam que a pobreza material “resulta em sentimentos de humilhação, em falta de

3.1. Pobreza, Humilhação, Desprezo

Quem lê *O mestre ignorante* em busca de um conceito de pobreza, não irá encontrar uma consideração acerca das privações materiais nem uma exploração das causas econômicas pelas quais uma boa parte da população é exposta à pobreza. O foco da reflexão de Rancière, diríamos, não é esse.

Embora não haja nenhum capítulo nem nenhuma seção em que Rancière irá tratar de definir a pobreza propriamente, toda trama conceitual do livro perpassa pela pobreza. Afinal, quem são os “ignorantes” dos quais e com os quais fala Jacotot? O pai de família sem recursos, o serralheiro, o operário, a dona de casa – são todas figuras, personagens conceituais que aparecem e desaparecem ao decorrer da história, personagens com quem Jacotot se depara, o “público” do Ensino Universal por excelência, considerado “o método dos pobres” (Rancière, 2020, p. 147). Os críticos de seu tempo já afirmavam: “*Pode-se ensinar o que se ignora é uma máxima de dona de casa*” (Rancière, 2020, p. 53). Por isso, ainda que não faça uma reflexão detida e específica sobre a pobreza, o livro está cheio de referências, diálogos, personagens e entrecruzamentos que nos permitem pensá-la.

A pobreza, em *O mestre ignorante*, é sobretudo evidenciada em dois conceitos-chave: desprezo e humilhação. Se fôssemos comparar com algumas das visões contemporâneas da pobreza, nos sentiríamos tentados a aproximá-la, em primeiro momento, da perspectiva de Cortina (2020), de Leão e Pinzani (2013) e de Maldonado-Torres (2007), que concebem os pobres como aqueles que são considerados como quem não têm nada a oferecer, vítimas de

autoestima e de autorrespeito e, mais em geral, num sentimento de alienação perante o seu mundo que pode até levar a perturbações psicológicas de vários tipos” (Leão; Pinzani, 2013, p. 50).

Por fim, gostaríamos de finalizar essa breve exposição com o conceito de condenado (*damné*) do autor decolonial Nelson Maldonado-Torres, em seu texto *Colonialidad del ser* (2007). A partir de Frantz Fanon, Maldonado-Torres caracteriza o sujeito produzido pela colonialidade do ser com termos como “subalteridade” (Maldonado-Torres, 2007, p. 133, tradução nossa), como alguém que ocupa uma posição inferior na escala dos “graus de humanidade atribuídos às identidades em questão” (Maldonado-Torres, 2007, p. 132, tradução nossa). Inspirado pelo trabalho do filósofo argentino Enrique Dussel, Maldonado-Torres relê o *ego cogito* como *ego conquiro*: “debaixo do “eu penso” poderíamos ler “outros não pensam”, e no interior do “sou” podemos ubicar a justificação filosófica para a ideia de que os “outros não são” ou estão desprovidos de ser” (Maldonado-Torres, 2007, p. 144, tradução nossa). Os sujeitos colonizados viveriam, portanto, numa *zona de não-ser* – um sujeito sem resistência ontológica, vítima de um gesto de “exclusão ontológica” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145, tradução nossa). O condenado (*damné*, termo utilizado por Fanon) é aquele sujeito “que não pode dar [*donner*] porque o que ela ou ele têm foi tomado dela ou dele” (Maldonado-Torres, 2007, p. 151, tradução nossa).

Percebemos, com essa breve história do conceito de pobreza e algumas de suas derivas contemporâneas, que a questão é altamente complexa. Verificamos, nas tentativas de conceitualização da pobreza, dimensões econômicas (déficit de renda, baixo poder de consumo), biológicas (sobrevivência do corpo físico), sociais (inclusão/respeito, exclusão/desprezo,), políticas (emancipação e dominação) e metafísicas (zona de ser, zona de não ser) do conceito.

uma estigmatização social que os despreza e os humilha, sendo, por isso, corpos dispensáveis ou, no mínimo, dignos de desconfiança, uma vez que quem não tem nada a dar, só pode se aproximar dos outros com intenções de tomar. Haveria, então, em *O mestre ignorante* uma discussão “subjetivista” da pobreza, a pobreza relativa, em que se analisa a distorção na autoimagem dos indivíduos, sua perda de autoestima e sua autodepreciação? Se considerarmos humilhação e desprezo afetos que apenas agem no interior das mentes dos indivíduos, fazendo parte, portanto, da realidade privada de cada um, sim. No entanto, não estamos completamente satisfeitos com o adjetivo “subjetivo”. Pois o que é a sociedade⁴⁴, afinal? Seria a sociedade um conjunto de normas e formas de comportamento racionalmente compartilhadas por seus membros, das quais derivariam afetos privados, a forma de cada um de experimentar as estruturas normativas? Seriam os afetos apenas a forma que cada um tem de responder “subjetivamente” às estruturas “objetivas” da sociedade? Teriam que ver os afetos apenas com as formas “individuais” e “pessoais” de *sentir* uma realidade objetiva e única? Notamos no primeiro capítulo que, para Rancière, as fronteiras entre o “individual” e o “político” não se dão dessa maneira. De fato, o objeto privilegiado do filósofo para compor sua visão sobre o problema político não se dá, de nenhum modo, na esfera do que geralmente se reconhece como pertencente ao político: a troca racional de argumentos entre agentes autointeressados sobre a vida comum ou a disputa entre grupos rivais com interesses opostos. Para Rancière, a questão é *anterior*: a esfera para a qual dirige sua atenção seria – dito em chave kantiana – às *condições de possibilidade* para a emergência de tais sujeitos e seus respectivos lugares, identidades e parcelas que tomam do comum; o que sobretudo é visto como comum. O laço social, em Rancière, não se encontra em consensos gerados pela troca racional de argumentos entre agentes racionais autointeressados, mas em *partilhas do sensível*, isto é, formas comuns de percepção e produção de sentido do que se seleciona e reparte como *comum*. São formas de *perceber*, de *sentir* e de *compreender* o mundo, uma esfera – estética – *anterior* e *estruturante* das posteriores “disputas racionais” entre agentes.

44 Vladimir Safatle, em *O circuito dos afetos*, coloca em questão a visão da sociedade como “sistema de normas, valores e regras que estruturam formas de comportamento e interação em múltiplas esferas da vida” (Safatle, 2016, p. 16). Em contraposição a essa compreensão do social como “estruturas normativas consensuais” (Safatle, 2016, p. 17), o filósofo brasileiro apresenta sua visão: “Talvez precisemos partir da constatação de que as sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos [...] Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definido, com isso, o campo dos possíveis” (Safatle, 2016, p. 17).

Humilhação e desprezo não são, de acordo com essa perspectiva, afetos “subjetivos” (em contraposição à realidade objetiva das estruturas sociais de normas e relações econômicas), privados e individuais que dizem respeito às formas variadas e idiossincráticas pelas quais os indivíduos reagem ao “comum”. Talvez pudéssemos pensar humilhação e desprezo, em vez disso, como afetos estruturantes de uma partilha do sensível que *dá forma a um determinado comum*, como *ligação social* e como *gramática* estruturante das relações entre sujeitos. Tais afetos ganhariam, nessa concepção do social, um alto valor analítico, uma vez que, sendo removidos da clausura do “interior” de cada um, prestariam a ver-se encarnados em estruturas, instituições e movimentos sociais.

Esse modo de compreensão da relação entre afetos e corpo social está, no entanto, longe de ser inovadora. Pois Hobbes, em canônica afirmação, já apontava: “de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única que leva os homens a respeitá-las” (Hobbes, 2003, p. 253). Compreendendo o corpo social como resultado de um complexo jogo de percepções, sentidos, afetos, evidências sensíveis e seus modos de interpretação correspondentes, nossa proposta é verificar em que medida humilhação e desprezo constituem-se como paixões que formam um campo de visibilidade da pobreza e dos pobres, em que as representações da pobreza que circulam pelo social estão desde já investidas dessa carga afetiva, posteriormente interiorizadas pelos próprios sujeitos identificados como pobres.

Em *O mestre ignorante*, objeto que nos concerne, é possível compreender essa visão do social. Há uma grande diferença entre o movimento livre das inteligências, a “rotação dos espíritos pensantes em torno da verdade” (Rancière, 2020, p. 111), e os “movimentos da matéria” (Rancière, 2020, p. 111). A inteligência é alheia às leis da matéria. Na reunião dos indivíduos, no entanto, a “gravidade é força única a animar a massa e as moléculas” (Rancière, 2020, p. 111): “todos os corpos se precipitam estupidamente para o centro” (Rancière, 2020, p. 111). O conjunto social estaria muito longe da livre revolução das inteligências ao redor do astro ausente da verdade, do voo dos espíritos pensantes “sobre as asas da palavra” (Rancière, 2020, p. 112). No conjunto social, existe apenas a convenção, não há nenhuma razão. “Ele existe porque existe, eis tudo” (Rancière, 2020, p. 113). A reunião das pessoas em uma sociedade é desrazão, nascida da distração, que leva as inteligências à gravitação da matéria. A distração é preguiça, “desejo de subtrair-se ao esforço” (Rancière, 2020, p. 114). Mas essa própria preguiça não é apenas estupidez da carne, mas ato de um

espírito “que subestima sua própria potência [...] A preguiça que faz com que as inteligências caiam na gravidade material tem por princípio o desprezo” (Rancière, 2020, p. 114). Nesse jogo de traduções, Rancière nos apresenta o afeto fundamental para a ligação da sociedade: distração é preguiça, e preguiça é desprezo. E as traduções não param por aí. Mais fundamental ainda: “o desprezo por si é sempre, também, desprezo pelos outros” (Rancière, 2020, p. 114).

O espírito de gravitação que anima a sociedade e o princípio de embrutecimento que embotam as inteligências e as atrai para o centro derivam de um único afeto: o desprezo. E, como vimos: todo autodesprezo é também desprezo pelos outros. “Isso não é o bom senso, pois *eu não compreendo*; um homem como eu!” (Rancière, 2020, p. 115). O desprezo, em Rancière, não é jamais um sentimento individual. Assemelha-se mais a um circuito, a uma moeda social que localiza os sujeitos num mapa que não conhece senão topos e bases, altos e baixos. “Reconhece-se a superioridade de outrem, em um gênero, para melhor fazer reconhecer nossa própria, em outro gênero” (Rancière, 2020, p. 115). Adentrando o jogo social do desprezo, as pessoas que estão abaixo perdem, é verdade, mas podem transformar a perda em virtude. Tal é o paradoxo dos *inferiores-superiores*, que abordaremos mais à frente.

A inteligência consente com o espírito de gravitação da matéria por conta de uma só paixão: “o desprezo, a paixão pela desigualdade. Não é o amor pela riqueza nem por qualquer bem que perverte a vontade, é a necessidade de pensar sob o signo da desigualdade” (Rancière, 2020, p. 115-116). Hobbes percebeu melhor do que Rousseau: o mal social não veio daquele que disse “Isso é meu”, mas “Não és igual a mim” (Rancière, 2020, p. 116). Mais fácil do que a via da igualdade, é se *comparar*, é jogar o jogo social como um “comércio de glória e de desprezo em que, a cada inferioridade que se confessa, recebe-se, em contrapartida, uma superioridade” (Rancière, 2020, p. 116).

A paixão da desigualdade – composta da *desrazão* de cada um – é formadora do mundo social. Rancière a coloca como um *comércio* social, como um jogo de trocas entre glórias e faltas, entre inferioridades e superioridades. Tal paixão acometeria não apenas os pobres, mas sobretudo todos os participantes da sociedade:

o móvel que faz girar as massas é o mesmo que anima os espíritos superiores, o mesmo que faz girar a sociedade sobre si própria, de geração em geração: o sentimento da desigualdade das inteligências – esse sentimento que, para distinguir os espíritos superiores, os confunde na crença universal. Ainda hoje, o que permite ao pensador desprezar a inteligência do operário, senão o desprezo do operário pelo

camponês, do camponês por sua mulher, de sua mulher pela esposa do vizinho e, assim, indefinidamente (Rancière, 2020, p. 124).

Tal é o paradoxo dos inferiores-superiores: a cada inferioridade que se confessa, ganha-se uma superioridade de outro gênero. O mundo social poderia ser visto como uma cadeia de desprezo: o pensador despreza o operário, que despreza o camponês, que despreza sua mulher, que despreza a mulher do vizinho, que despreza um “selvagem” de outra cultura, e assim por diante. É interessante perceber que, na construção de Rancière, as pessoas pobres não são apenas “alvo” de desprezo, que apenas *sofrem* do desprezo das classes superiores, mas que são, elas mesmas, *desprezadoras* – isto é, participam do circuito afetivo do desprezo, manifestam em si mesmas a paixão da desigualdade que as submete. Melhor dizendo: a sua submissão à gramática do desprezo é o que lhes permite um ganho (ainda que mínimo) nesse mesmo jogo. Não há inferior que não se considere superior a um outro alguém em alguma outra coisa. Não existe, no comércio da glória e do desprezo, bases e topos absolutos: todos se encontram, de alguma forma, em um meio (ainda que mais abaixo, para alguns; e mais acima, para outros). Há sempre alguém a se inferiorizar; há sempre alguém a se louvar. A pobreza significa, em primeira consideração, ao mesmo tempo: ser *alvo* de desprezo e *participar*⁴⁵ do circuito do desprezo – em que há uma perspectiva de *ganho*, mesmo que mínima. Aceita-se a condição de inferior, ao mesmo tempo em que se lhe é feita a promessa de *distinguir-se*. As pessoas pobres seriam, nessa perspectiva, passivas em relação às representações e desprezo que se lhes dirigem as classes superiores, e ativas em relação à participação na paixão da desigualdade.

Mas talvez estejamos indo depressa demais. Paremos e nos perguntemos: o que significa afinal *desprezar*? O que significa ser *desprezado*? Qual o sentido mais profundo da máxima de Hobbes evocada por Rancière: “Não és igual a mim”? No início do capítulo V, Rancière escreve: “O problema não é fazer sábios, mas *eleva* aqueles que se julgam inferiores em inteligência, fazê-los sair do charco em que se encontram abandonados: não o da ignorância, mas do desprezo de si, do desprezo *em si* da criatura razoável” (Rancière, 2020, p. 142, grifo nosso). Se a emancipação é comparada a uma *elevação*, o embrutecimento, na

45 Há, aqui, uma possível aproximação com o conceito de “*adesão*” ao opressor em Paulo Freire, particularmente em sua *Pedagogia do Oprimido*. Os oprimidos “hospedam” em si o opressor, elevando este à condição de testemunha de sua humanidade (Freire, 1987, p. 21). A relação opressor-oprimido não é apenas uma troca de resignação (por parte do oprimido) e desprezo (por parte do opressor), mas uma complexa relação em que muitos afetos tomam parte: admiração, fascínio pelo mundo do opressor, vontade de ocupar seu lugar, inveja etc.

mesma lógica, só pode ser considerado um *rebaixamento*. Há todo um jogo de oposições que se pode desenhar: cima e baixo, topo e base, grande e pequeno, especial e insignificante, alguém e ninguém. Poderíamos talvez compreender todo o projeto de *O mestre ignorante* como um ataque à forma subsistente da nobreza – a de espírito, a intelectual. A *elevação* da emancipação não é, como já bem definimos, da ignorância para a ciência, mas da desigualdade para a igualdade. Seria possível também traduzir os termos *desigualdade* e *igualdade* por dois afetos psicopolíticos: desprezo e dignidade. O Ensino Universal, nas palavras de Conde de Lasterye, seria responsável pela desaparecimento das “pretensões desses gênios orgulhosos que, acreditando-se privilegiados pela natureza, se imaginam igualmente em direito de dominar seus semelhantes e de *rebaixá-los* quase à condição dos animais” (Rancière, 2020, p. 160, grifo nosso). Atuando pela vontade de *preponderância*, a inteligência se entorpece, é tomada por uma espécie de *vertigem*, acredita-se privilegiada pela natureza, ela acredita no oráculo delfico, pensa “que a divindade o havia eleito, que ela lhe havia dirigido uma mensagem especial” (Rancière, 2020, p. 137). A partir de então, a inteligência é dominada por esse orgulho de sentir-se especial. Por especial, leia-se: não como os outros, *distinta*. Cria-se o *nós* e os *eles*: nós, os inteligentes, os sabidos, os estudados; eles, os ignorantes, os selvagens, os animais. A inteligência aprende que a sua potência se verifica pela *distância* entre o que pode e o que os outros (não) podem. Para afirmar-se, há apenas uma única via: a diminuição dos outros, a *despotencialização* dos outros. Sou tão mais inteligente quanto mais me *distingo* dos outros, quanto mais sou capaz de fazer o que não podem fazer, quanto mais *só* eu sou capaz de fazer algo. Que ninguém me imite, que ninguém possa fazer o que sou capaz de fazer. Aquilo que tem mais valor é aquilo que pertence ao menor número de pessoas; o que é de todo mundo não tem valor algum – daqui deriva o sentimento aristocrático, o impulso de criação de *segredos*, de *seitas* e de *clubes*. O que é conquistado pelo esforço é mais valioso do que aquilo que se pode ter imediatamente, daquilo que está *à mão* de todos. A inteligência passa a ver os outros como potenciais rivais, como inimigos em potencial. Se se mostrarem capazes de realizar o que *apenas* ela pode, se sentirá roubada, usurpada, como se estivesse perdendo sua mais valiosa moeda de troca – aquilo que é a medida de seu valor como pessoa. A inteligência mergulhada em tal paixão não pode *querer* a igualdade, não pode suportá-la. Igualdade significaria, para ela, perder aquilo que tem de especial, dividir com os outros a sua marca, o seu traço de distinção, aquilo pelo que ela (pensa que) é aplaudida, admirada, invejada, louvada. A igualdade é intolerável. Busca-se

desesperadamente manter os outros longe, afastados. O instinto de defesa é tentar revelar uma intenção má e baixa por trás da demanda da igualdade: a inveja, o rancor, as paixões tristes, o ressentimento. A igualdade das almas é a “insurreição de tudo o que rasteja pelo chão contra o que tem *sublimidade*” (Nietzsche, 2013, p. 45). As criaturas rastejantes, fracas por si só, têm de se juntar para fazer frente ao indivíduo soberano. Começam a desprezar tudo o que é alto e superior. Invertem os valores. A igualdade só pode ser compreendida pela inteligência mergulhada na paixão da desigualdade como *vontade de nivelamento* – “Se houvesse nobreza, como eu suportaria não ser um nobre? Portanto, não há nobreza!” (Sloterdijk, 2002, p. 86). Não podem haver melhores entre nós. A igualdade só pode ser dita de forma autoritária, como imposição dos mais “fracos” aos mais fortes. Os mais fracos, após matarem o mais forte que admiravam, odiavam e invejavam, limitam-se mutuamente. Institui-se a lei e a recusa dos desejos que possam resultar em guerra. Igualdade só pode ser traduzida, para tal espírito, como domesticação, limitação, nivelamento, autoritarismo⁴⁶.

Poderíamos dar o duplo irônico da frase de Peter Sloterdijk: *Se houvesse igualdade, como eu suportaria ser igual aos outros? Portanto, não há igualdade!* Assim sente e pensa a inteligência tomada pela paixão da desigualdade. Sua recusa da igualdade, sua incapacidade em aceitá-la, resulta, em última instância, de seu medo de dissolução na massa anônima do *qualquer um*. Se seus bens – aquilo que a torna especial – estiverem ao alcance de todos, tais bens perderão seu valor, e – no mesmo movimento – também ela. Seus títulos, suas medalhas, suas distinções desvanecerão no caldo da inteligência comum. Sua inteligência será a inteligência de *qualquer um*, que é a inteligência de *ninguém*. E, se perde a sua *distinção*, aquilo que a torna especial, perderá sua moeda de troca: ela não terá nada a oferecer. Ela perderá o respeito, a admiração, os aplausos – em última instância, a sua dignidade. Portanto, ela não pode dizer outra coisa senão: *não há igualdade das inteligências*.

E pior: o modo de relação dessa inteligência com as outras será sempre marcada pelo medo da perda daquilo que lhe torna especial. “A inteligência não mais se ocupa de adivinhar e de se fazer adivinhar. Ela tem por objetivo o silêncio do outro, a ausência de réplica, a queda dos espíritos na agregação material do consentimento” (Rancière, 2020, p. 118). Ela quer se tornar a única autorizada a dizer o real. Os outros se tornam ameaça, possíveis ladrões,

46 É possível verificar a insistência dessa associação entre igualdade e autoritarismo no pensamento liberal da segunda metade do século XX, no contexto da guerra fria. Norberto Bobbio, em *Liberalismo e Democracia*, afirma: “liberdade e igualdade são valores antitéticos, no sentido de que não se pode realizar plenamente um sem limitar fortemente o outro [...] Liberalismo e igualitarismo fundam suas raízes em concepções do homem e da sociedade profundamente diversas: individualista, conflitualista e pluralista a liberal; totalizante, harmônica e monista a igualitária” (Bobbio, 2000, p. 39).

competidores, rivais. “Ela habitua a inteligência a só ver o que concorre para a preponderância, o que serve para anular outra inteligência [...] cada uma dessas vontades dá por sua missão destruir uma outra vontade, impedindo a outra inteligência de ver” (Rancière, 2020, p. 118-119). A inteligência confunde o desejo de aprender com o desejo de se distinguir. Ou melhor: o seu desejo de aprender se *submete* ao desejo de distinguir-se. Cria-se gosto apenas por aquilo que não está ao alcance de muitos, aquilo que vai aumentar sua pontuação no jogo social. Não pensa o outro senão pela via da comparação: quem sabe mais? Quem demonstra mais domínio? Quem tem o melhor argumento? Eu ou o outro, o outro ou eu? A sua vitória se dá pelo silenciamento da outra inteligência. Começa-se a imputar faltas no outro: não tens estudo, não tens cultura, não leste o tanto que li, não foste para os mesmos lugares que fui, não tiveste os mesmos mestres que tive – o que posso esperar de teus julgamentos? O outro é menor, o outro é ignorante, o outro é burro, o outro é bárbaro, o outro é selvagem. As inteligências não verificam o seu próprio poder na inteligência do outro, não se deixam verificar pelo outro⁴⁷: é preciso submeter a inteligência do outro a uma constante dúvida de si mesma, é preciso que o outro duvide do seu poder de ver, de escutar, de sentir o mundo. *Não és capaz de tocar o real*. Do contato com o mundo só pode retirar opiniões, crenças, *doxa*. A ciência não é para os teus. Discurso inferiorizado, contextualizado, explicado: diz isso porque é de tal cultura, diz isso porque te faltou isso, diz isso porque...

Pode até surgir, dessa inteligência presa no ciclo da impotência, uma boa intenção humanitária. Se o outro é ignorante, vamos instruí-lo; se é bárbaro, vamos civilizá-lo; se é pagão, vamos cristianizá-lo. O desprezo converte-se em compaixão e piedade, sem perder, no entanto, a sua textura afetiva originária.

Quem despreza a si, despreza os outros. Será que não nos seria possível também pensar a inversa? Quem despreza os outros, despreza também a si. Pois, para desprezar algo nos outros, é preciso que despreze aquilo em mim que me aproxima do outro, que me lembra

47 Verificamos, em nossos tempos, uma incontornável atualidade dessas reflexões de Rancière. Poder-se-ia rejeitar esse pensamento dizendo que, hoje, observando os avanços da extrema direita, um de seus traços característicos seria o anti-intelectualismo e a diminuição do papel dos intelectuais, desmerecendo, assim, a análise de Rancière como “datada”, uma vez que fala de uma época e de uma geografia em que os discursos dos intelectuais eram valorizados. Foi-me feita exatamente essa objeção numa apresentação de trabalho sobre a igualdade das inteligências em 2019. Tal pensamento não seria capaz de explicar fenômenos como o bolsonarismo e o olavismo, discursos que não se sustentam por sua autoridade científica ou acadêmica. Há de se observar, no entanto, que tais discursos não seriam de nenhum modo, nem aos olhos de Jacotot nem aos de Rancière, emancipados, já que são tomados por uma extrema paixão da desigualdade que visa, em primeira instância, *desqualificar* os outros como interlocutores dignos e, em segundo momento, apropriar-se da verdade como “sua” e desmerecer outros pensamentos como vítimas de ‘ilusões’ e ‘doutrinações’. Rejeita-se a autoridade científica apenas para eleger uma nova hierarquia entre os discursos. Ler CARVALHO, O. **A nova era e a revolução cultural**: Fritjof Capra & Antônio Gramsci. 2006.

do outro, que sou como ele, que poderia ser ele. Por isso, preciso desprezar *em mim* aquilo que desprezo nos outros, aquilo que me *une* aos outros. Desprezarei, então, aquilo que em mim é compartilhado com a ralé, com a plebe, com o “povão”, com os muitos sem rosto. O corpo, a percepção imediata, a sensibilidade – aquilo que todos, todas e todas têm, aquilo que *qualquer um tem*. Precisa esquecer e rejeitar tudo que em si a confunde com o outro, tudo o que a lembra de sua igualdade com o *qualquer um*⁴⁸. Desprezando as partes de si que a unem com *qualquer um*, a inteligência se mutila, se limita. É por isso que a inteligência que embrutece os outros será sempre ela mesma embrutecida – uma vez que não aceita nem pode aceitar o fato de que a inteligência do outro *poderia* ser a sua. Ela bloqueia suas vias: irá se distanciar da linguagem do outro (gírias, jargões, dialetos), dos gestos do outro, do jeito que o outro se alimenta, se veste, se expressa, se entretém etc.

Dissemos acima: tão mais valoroso é algo quanto menor seja o número de pessoas a quem pertence⁴⁹. Analisemos mais de perto essa proposição. Dessa afirmação nasce o sentimento aristocrático, a vontade de distinção, de *preponderância* – a paixão da desigualdade. O desprezo ao que pertence a todos é a arma dos espíritos mergulhados na desrazão orgulhosa. Os pobres, para Rancière, são aqueles que só têm o que todos têm⁵⁰. Só ter o que os outros têm significa não ter nada de *especial*, de distintivo, como os intelectuais têm o saber, os nobres o seu sangue, e os reis o privilégio da eleição de Deus. O que é “próprio” às pessoas pobres é próprio a todos, então acaba por lhes ser *impróprio*. O que as pessoas pobres têm e fazem são coisas que *qualquer um* tem e faz. Não queremos com isso dizer que as pessoas pobres não são capazes de fazer muitas coisas que são impossíveis para pessoas de outras classes sociais, mas apenas que tais capacidades não são *contadas* na partilha do sensível dominante. De acordo com essa partilha, o que os pobres “possuem” é só

48 Numa canção de Bob Dylan, *It's all over now, Baby Blue*, lê-se em um verso: “*The vagabond who's rapping at your door/Is standing in the clothes that you once wore*”. Na tradução de Caetano Veloso, “Negro Amor”: *O vagabundo esmola pela rua/Vestindo a mesma roupa que foi sua*. Evidencia-se essa relação complexa de identidade e estranhamento do outro: é um vagabundo, não sou eu, estou muito distante disso, sou superior a ele; ele veste a mesma roupa que foi minha, ele me lembra de mim, eu poderia estar no lugar dele.

49 Podemos verificar uma tradução de tal princípio na poesia “O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia”, de Alberto Caeiro: “*O Tejo desce da Espanha/E o Tejo entra no mar de Portugal/Toda a gente sabe disso./ Mas poucos sabem qual é o rio da minha aldeia/E para onde ele vai/E donde ele vem/E por isso, porque pertence a menos gente/ É mais livre e maior o rio da minha aldeia*”

50 Em *O Mestre Ignorante*, essa ‘propriedade imprópria’ é chamada de inteligência: “é preciso perguntar, ao contrário, como a inteligência é possível sem a igualdade?” (Rancière, 2020, p. 81). Em *O Desentendimento*, ela é chamada de liberdade: “Isso porque a liberdade — que é simplesmente a qualidade daqueles que não têm nenhuma outra (nem mérito, nem riqueza) — é ao mesmo tempo contada como a virtude comum. Ela permite ao demos — ou seja, o ajuntamento factual dos homens sem qualidade, desses homens que, como nos diz Aristóteles, “não tomavam parte em nada” — identificar-se por homonímia com o todo da comunidade” (Rancière, 1996, p. 24).

o que todos possuem: a percepção imediata, a sensibilidade, a razão vulgar, pouco cultivada e pouco desenvolvida. Todos os seres humanos têm sensibilidade. Todos os seres humanos percebem (ainda que alguns sejam cegos, outros surdos, todos têm pelo menos *um sentido* que compartilham com todos). E o que todo mundo têm vale muito pouco. Do sentimento aristocrático, da vontade de distinção deriva o impulso de criação de segredos, o desejo de cobrir o mundo com um véu, de manter o Real longe dos numerosos espíritos apressados e curiosos. O corpo e a sensibilidade (o primeiro, que compartilhamos com todos os seres vivos; a segunda, que compartilhamos – até onde se sabe – com todos os animais) são desprezados em favor da alma e da razão (que apenas “nós”, humanos, temos; e que, dentro do círculo dos humanos, alguns têm mais do que outros). O orgulho não se contenta em apenas possuir – é preciso ter *exclusividade* de tal posse, de tal bem.

Aqui se dá o movimento embrutecedor por excelência: a inteligência se identifica com as suas posses. O que pode está submetido ao que sabe. A inteligência é o que ela “tem”, o que ela “produz”. O seu valor, a sua dignidade está vinculada diretamente às suas possessões intelectuais. Tais possessões podem manifestar-se sob a forma de um título, de um prêmio, de uma medalha, de uma nota, ou até mesmo do reconhecimento “informal” obtido por uma de suas capacidades – de sua localização na escala social do desprezo. Diremos, portanto: a inteligência que é tomada pela paixão da desigualdade condiciona seu valor a partir do que ‘têm’. A inteligência *confunde-se* com o reconhecimento obtido por suas produções⁵¹. A condição para o embrutecimento da inteligência é, assim, em última instância, a sua *comensurabilidade* – a possibilidade de medi-la, de localizá-la, de identificá-la, de fixá-la em uma de suas manifestações. A inteligência emancipada, ao contrário, jamais pensa que fez tudo que é capaz de fazer, que tem em mãos a medida de sua capacidade. Aquilo do que é capaz não depende, portanto, de suas produções. A sua capacidade sempre lhe escapa, o seu poder não se submete ao seu saber (àquilo que é reconhecido como seu saber), a potência da

51 No Ensino Universal, há uma recusa do princípio de *determinação* de uma inteligência de acordo com sua capacidade individual, que poderíamos traduzir pelo nosso sistema de avaliação escolar, em que se atribui notas às manifestações intelectuais dos alunos. Em uma carta de 1827 ao príncipe Frederico dos Países Baixos, Joseph Jacotot (p. 12) escreve: “Nas antigas escolas, se começa avaliando os alunos; então petrifica-se [*pétrit*] sua mente, forma-se seu julgamento de acordo com a medida de sua capacidade individual. Aqui, meus queridos discípulos, não nos julgamos suficientemente instruídos para determinar as dimensões dessa espécie [...] Mostre-lhes, em seus exercícios, que o homem nunca faz tudo que pode fazer [*l’homme ne fait jamais tout ce qu’il peut faire*]; e que é igualmente impossível, tanto para nossos discípulos quanto para seus antagonistas, dar, por suas produções, a medida exata de sua capacidade [*la mesure exacte de leur capacité*]”.

inteligência é, por princípio, *incomensurável*. A inteligência embrutecida, diremos, está filiada ao regime do possível; a inteligência emancipada, ao do virtual.

A gramática do desprezo tem como único fim tornar o jogo social num festival de *humilhação*. É preciso anunciar o Ensino Universal aos pobres antes de todos, sem dúvida, porque é sobre eles que “pesa [*pèse*] mais fortemente o preconceito da desigualdade das inteligências. São eles que devem ser reerguidos de sua posição de humilhação [*C’est eux qu’il faut relever de leur position humiliée*]” (Rancière, 2020, p. 147). A palavra *humilhar*, em sua etimologia, é composta pelo radical latim *humus*, chão, terra. Humilhar é fazer alguém se aproximar do chão, da terra. Daí que um dos gestos mais marcantes da humilhação seja abaixar a cabeça. Se o desprezo é a gramática do campo social, a humilhação seria comparável à sedimentação do olhar desprezante no corpo e no espírito, da interiorização do desprezo e sua assimilação numa *atitude*, numa *posição*. A humilhação é o próprio desprezo encorpado. O corpo humilhado é aquele que interioriza o olhar de desprezo do outro, rebaixando-se e, ao mesmo tempo, aderindo à promessa de elevar-se posteriormente, caso siga os passos do outro, caso seja bem-sucedida no jogo que o outro lhe apresenta. Humilhar-se é retirar-se da posição de tradutor legítimo do real, desconfiar do valor das próprias percepções, submetendo os próprios pensamentos à permanente dúvida⁵², e, na mesma medida, atribuindo mais realidade ao que é anunciado pelo outro, filiando-se ao *dizível* do outro. A humilhação, por isso, não é apenas *inferiorização* de um sujeito perante um outro; é submissão de uma inteligência a outra, isto é, de uma potência de tradução do real a outra e, conseqüentemente, a submissão de um mundo a outro. Será apresentada a essa inteligência humilhada, rebaixada, a chance de *reerguer-se*, isto é, o horizonte futuro em que poderá ser tratada como igual. Tal movimento se dará, no entanto, na forma necessária da *conquista* e da *vitória*, pois será preciso, de uma parte, resistir à dúvida constante do olhar desprezador do outro; de outra, *provar-se* capaz de pensar como o outro, de igualar-se a ele em seus próprios termos – isto é, pelo domínio daquilo que o outro ‘têm’ – no caso da igualdade entre as inteligências, o seu saber. A inteligência humilhada que reergueu-se e que “venceu”, que conquistou, à pena e com muito esforço, um lugar mais respeitável na escala social do desprezo, no entanto, não sairá de sua posição de humilhada, uma vez que seu sentimento de dignidade se encontra

52 Assim é, também, para o sujeito colonial segundo a análise de Nelson Maldonado-Torres. O sujeito colonial vive em uma *zona de não-ser*: é constantemente submetido à dúvida de si mesmo, a partir de perguntas óbvias: “você é mesmo humano? [...] Por que pensa que você tem direitos? [...] Você é mesmo um ser racional?” (Maldonado-Torres, 2007, p. 136, tradução nossa).

condicionado por essa mesma posição⁵³. Primeiro, porque reproduzirá com os outros aquilo pelo qual ela mesmo sofreu: se “venceu”, participará com ainda mais força da paixão da desigualdade, tornando-se ela vetor do olhar desprezador. Segundo, porque o próprio gesto de identificar a dignidade de sua inteligência com a nota que se lhe atribui na ordem explicadora significa a própria postergação da dignidade, uma vez que há sempre alguém acima perante quem deve-se humilhar, uma novo patamar a ser conquistado. Tal dignidade – se é que podemos chamá-la assim – será sempre assombrada pela sombra da humilhação, será sempre posta em questão, já que depende da *posição* social em que se está – e uma posição sempre pode-se *perder*. E, para Rancière, “a dignidade do homem é independente de sua posição [*la dignité de l’homme est indépendante de sa position*]” (Rancière, 2020, p. 105).

Resumindo a discussão até aqui: a ordem social é organizada pelas leis da matéria. A submissão às leis da matéria resultam da desrazão individual de cada um. Tal desrazão tem por origem a paixão da desigualdade, a vontade de preponderância, o sentimento aristocrático. A partir daí, vive-se as interações com os outros como um comércio de glória e desprezo, institui-se a *comensurabilidade* entre as inteligências – compara-se, fixa-se, atribui-se identidades do superior ao inferior. As pessoas pobres ocupam o campo inferior de tal pirâmide e também *participam* do jogo social do desprezo – desprezando a si mesmas e, na mesma medida, desprezando os seus. A participação no jogo social do desprezo resulta na produção de uma postura *humilhada* dos pobres. As correntes do desprezo são as mesmas do embrutecimento: as inteligências se petrificam, submetem o desejo de aprender ao desejo de se distinguir, aprendem que o seu valor reside naquilo que *possuem*, e esforçam-se por buscar tais bens intelectuais para se promoverem na escala social do desprezo.

Gostaríamos agora de expandir o problema da pobreza em outras obras de Rancière, verificando as ressonâncias entre os conceitos desenvolvidos até aqui. Em especial, nos concentraremos em *O Desentendimento* e em *Noite dos Proletários*.

3.2. O Desentendimento e a parcela dos sem-parcela

53 Esse é um dos sentidos possíveis da máxima de Rancière: “quem estabelece a igualdade como *objetivo* a ser atingido, a partir da situação da desigualdade, de fato a posterga até o infinito” (Rancière, 2020, p. 11). Poderíamos traçar um paralelo desse *postergar até o infinito* com a análise de Aza Njeri da situação dos sujeitos coloniais. Tais sujeitos, embora conquistem posições respeitáveis na sociedade, sempre são lembrados de sua origem, e de que nunca serão *como* os seus colonizadores, ainda que ocupem a mesma posição no campo social.

Em *O Desentendimento*, o filósofo se aproxima de uma discussão entre política e filosofia. Em um gesto de considerável importância, Rancière propõe um outro nome para o que geralmente compreendemos como o terreno da política:

Chamamos geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-la de polícia (Rancière, 1996, p. 41).

Rancière se apropria do conceito de polícia desenvolvido por Foucault, separando-a da noção habitual de aparelho repressivo do Estado. A polícia em Rancière se confunde menos com os policiais na rua do que com o seu “duplo transcendental, enquanto princípio de partilha do sensível, contagem totalizante da situação, ordem do visível e do dizível” (Pellejero, 2013, p. 38). A polícia, por isso, é menos uma discussão sobre o *exercício do poder* do que sobre a relação entre partilhas do sensível⁵⁴. A partir de Platão e Aristóteles, Rancière desenvolve sua compreensão da tensão entre política e polícia como uma *contagem das partes*:

para Platão como para Aristóteles, que é a esse respeito fiel a seu mestre, o justo da pólis é fundamentalmente um estado em que o *sympheron* não tem por correlato nenhum *blaberon*. A boa distribuição das “vantagens” pressupõe a supressão prévia de um certo dano [*tort*], de um certo regime do dano (Rancière, 1996, p. 20)

A política, assim, começa onde “se tenta repartir as parcelas do *comum*, harmonizar segundo a proporção geométrica as parcelas de comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axiai* que dão direito à comunidade” (Rancière, 1996, p. 21). A filosofia política necessita, então, dessa composição das “partes” da pólis, a uma “contagem cujas complexidades escondem talvez um erro fundamental, um erro que poderia ser o *blaberon*, o dano constitutivo da própria política” (Rancière, 1996, p. 21). A cada uma das partes da polis corresponde uma parcela, um título de comunidade que dá aos sujeitos um *valor* e o *direito*

54 É conhecida a crítica de Rancière às concepções de biopolítica de Foucault e Agamben. Segundo Rancière, a ideia de biopolítica é vaga e confusa. “Uma vez que tudo que Foucault menciona, situa-se no espaço daquilo que eu denomino polícia. Se Foucault pode falar, indiferentemente, em biopoder e em biopolítica, é porque seu pensamento sobre política foi construído em torno da questão do poder, uma vez que jamais esteve teoricamente interessado na questão da subjetivação política” (Rancière *apud* Pellejero, 2013, p. 40). Ver PELLEJERO, 2013.

correspondente em possuir uma parte do poder comum. A riqueza dos poucos, a excelência dos melhores e a liberdade dos muitos. A liberdade do *demos* é uma propriedade vazia, não tem nenhum conteúdo positivo. Não apenas isso: tal liberdade não lhe é *própria*. “O povo nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que os possuem” (Rancière, 1996, p. 23). A liberdade, a qualidade dos sem-qualidade, é ao mesmo tempo reconhecida como a *virtude comum* da pólis. É ela que permite àqueles que não tem nenhum título identificarem-se com o *todo* da comunidade. Tal é, segundo Rancière, o dano fundamental: “o povo apropria-se da qualidade comum como sua qualidade própria” (Rancière, 1996, p. 24). A massa indiferenciada dos sem-propriedade identifica-se “à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cuja qualidade ou propriedade têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não tomam “parte em nada”” (Rancière, 1996, p. 24). A parcela dos sem-parcela (*la part des sans-part*) são, portanto, um “nada que é tudo” (Rancière, 1996, p. 24).

Há uma conexão entre a pobreza e a parcela dos sem-parcela: “os pobres não são verdadeiramente os pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio” (Rancière, 1996, p. 28). A partir de então, o partido dos ricos e a filosofia política, segundo Rancière, irão se ocupar de suprimir o litígio, de realizar uma contagem perfeita das partes, que não é senão dizer: “*não há parcela dos sem-parcela*” (Rancière, 1996, p. 29).

Há muitas coisas interessantes a se notar nesse cenário da pobreza. Primeiramente: um aparente afastamento com relação às formulações de *O mestre ignorante*, uma vez que o vocabulário psicopolítico – o desprezo, a humilhação, a paixão da desigualdade – parece ser substituído por um vocabulário mais jurídico e técnico, em que predominam termos como *contagem, parcela, parcela dos sem-parcela, axiai, títulos, litígio, vantagem, dano etc.* No entanto, por outro lado, há uma continuidade em relação ao pensamento de uma sociedade a partir dos regimes de visibilidade e dizibilidade, daquilo que pode ser dito por quem a partir do que é dado em comum. O que significa a *parcela dos sem-parcela*, mais exatamente? É a massa indiferenciada daqueles privados de “inscrição simbólica na pólis” (Rancière, 1996, p. 37). Seres sem nome, sem qualidade, que não emitem – como na parábola do Aventino – senão *mugidos*, indicações de prazer e desprazer, mas que não são capazes de emitir *palavras* nas quais se pode reconhecer o *logos*. A contagem é o que faz que tal som seja *contado* como

palavra e um outro como *ruído*. Tal partilha do sensível configura os pobres como sujeitos *sem* – nome, qualidade, saber, cultura, competência etc.

3.3. A pobreza entre *phône* e *logos*

Aprofundemos, nesse momento, nessa tensão entre *phône* e *logos* que envolve a pobreza. No primeiro livro de sua *Política*, Aristóteles define o animal humano como animal político – *zôion politikón* – que, por sua vez, é o animal que possui a razão (*logos*). O homem “é o único animal que tem a palavra. Porque a voz é o signo da dor e do prazer, e por isso também a possuem os demais animais” (Aristóteles, 1998, p. 35). A voz (*phône*) permite aos animais apenas a manifestação de prazer e dor. A posse da razão é o que separa os sons modulados dos ruídos meramente reativos. Por isso Diana Gonzáles, em um artigo chamado *As políticas do audível*, afirma:

A princípio, a distinção aristotélica entre animais eloquentes e animais ruidosos parece coerente; entretanto, sua consistência epistêmica se dilui quando a razão, a inteligibilidade e a audibilidade são negadas a figuras politicamente excluídas, ou seja, ao estrangeiro⁵⁵, ao louco, à mulher e ao escravo (Gonzáles, 2019, p. 245, tradução nossa).

O *logos* não pertence a todos. Há diversas figuras e coletivos que ficam de fora. O escravo é “aquele que tem a capacidade de compreender um *logos* sem ter a capacidade do *logos*” (Rancière, 1996, p. 32). Numa passagem de Aristóteles que será fundamental para Rancière, lemos: “o escravo é aquele que participa da comunidade da linguagem apenas sob a forma da compreensão (*aisthesis*), não da posse (*hexis*)” (Aristóteles *apud* Rancière, 1996, p. 32). O escravo, embora compreenda o *logos* (pois compreende a ordem e também que é preciso obedecê-la), não o *possui*, é prisioneiro da *phône*.

Os pobres são os seres privados de *logos* – de cuja voz não se pode apreender nenhuma inteligibilidade, mas apenas indicações de prazer ou de dor – e que, portanto, não são seres políticos. No vocabulário de *O mestre ignorante*, isso equivaleria ao mito de duas inteligências, o mito que divide a humanidade em duas – os que têm *logos* e os que não têm. Mas o escravo *compreende* o *logos* – compreende a ordem e compreende que é preciso

55 O substantivo *bárbaro*, de origem grega, indica a própria condição de falta de inteligibilidade na voz do estrangeiro. O bárbaro é aquele que balbucia, aquele a quem é impossível compreender: *bar-bar*, o que hoje em dia seria comparável a *bla-bla*. “Essa palavra não apenas o designa, como também o invalida como interlocutor racional” (Gonzáles, 2019, p. 245, tradução nossa).

obedecê-la. Isso não poderia ser possível se não houvesse uma mínima igualdade entre o escravo e seu senhor. Há uma passagem em *O Desentendimento* que evidencia essa tensão:

"Povo" é o nome, a forma de subjetivação, desse dano imemorial e sempre atual pelo qual a ordem social se simboliza rejeitando a maioria dos seres falantes para a noite do silêncio ou o barulho animal das vozes que exprimem satisfação ou sofrimento. Isso porque, antes das dívidas que colocam as pessoas de nada na dependência dos oligarcas, há a distribuição simbólica dos corpos, que os divide em duas categorias: aqueles a quem se vê e a quem não se vê, os de quem há um logos — uma palavra memorial, uma contagem a manter —, e aqueles acerca dos quais não há logos, os que falam realmente e aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada. Há política porque o logos nunca é apenas a palavra, porque ele é sempre indissolivelmente a contagem que é feita dessa palavra: a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta (Rancière, 1996, p. 36).

Logos nunca é só a palavra, mas a *contagem* feita dessa palavra. O *logos* não é a qualidade da voz, mas a *recepção* dessa voz, *o que se escuta* dessa voz. A ordem simbólica da ordem social rejeita os seres falantes, os enclausura no barulho animal das vozes que não são capazes de eloquência. A fronteira entre *logos* e *phône* em Rancière não é, portanto, ontológica, mas *contingente, histórica*. São linhas em constante movimento, realinhamento e alinhamento, contestadas e novamente sobrepostas. A analogia entre *logos* e *phône* é, por isso, um critério importantíssimo para definir a *audibilidade* e *inteligibilidade* de uma situação. A voz que é contada e a voz que não é contada, a voz animal e a voz humana.

Para isso, Rancière nos ilustra, com a parábola de Tito Livio reescrita por Ballanche, uma querela, segundo ele, sobre a questão da palavra. A posição dos patrícios é a seguinte: não há por que falar com os plebeus, porque estes não possuem a palavra. O deputado Menênio, por um erro, acreditou que da boca de tais plebeus pudessem sair *palavras*. Segundo a análise de Rancière:

Antes de ser um traidor da sua classe, o deputado Menênio, que pensa ter ouvido os plebeus falarem, é vítima de uma ilusão dos sentidos. A ordem que estrutura a dominação dos patrícios não conhece logos que possa ser articulado por seres privados de logos, nem palavra que possa ser proferida por seres sem nome, por seres dos quais não há contagem (Rancière, 1996, p. 37)

Como resposta, os plebeus instauram uma outra ordem do sensível, constituindo-se como seres falantes em condição de igualdade com os patrícios, *mimetizando* seus gestos,

seus atos. Comportam-se como seres racionais, a despeito do lugar destinado a eles na distribuição das qualidades das vozes. Pela *mimesis*, isto é, pela capacidade de *imitar* os patrícios, os plebeus revelam que a conta totalizante policial não fechava, que havia um *erro nessa conta*. Verificava-se, assim, a *contingência* da ordem social que os governava. A desigualdade, que pressupõe uma impossibilidade da capacidade dos pobres de *ser como* os patrícios, é minada pela demonstração de sua igualdade: não há lei natural inscrita que tenha dado a alguns a *phône* e, a outros, *logos*.

A relação entre *logos* e *phône* guarda em seu seio, portanto, uma questão política da mais alta importância. Mas quais são os contornos da relação entre a pobreza e a política?

3.4. Pobreza e subjetivação política

Rancière não cessa de nos falar de constituições de *esferas de aparência* e de *inscrições* de sujeitos nelas. O que é essa *inscrição*, essa *contagem*? Há uma aproximação possível entre o conceito de *contagem* e o de *reconhecimento*⁵⁶. Rancière mesmo realiza uma espécie de aproximação, no seu livro-diálogo com Axel Honneth:

o que é crucial é o “re” do reconhecimento. Reconhecimento é um ato de confirmação. Em contraste, o conceito filosófico de reconhecimento foca nas condições atrás de tal confirmação: foca na configuração do campo no qual coisas, pessoas, situações e argumentos podem ser identificados (Rancière, 2016, p. 80, tradução nossa).

A formação do mundo comum, assim, é sempre condicionada pelo *reconhecimento*. A contagem e a inscrição da qual fala Rancière, a configuração de uma *esfera de aparição*, de uma *configuração do sensível*, pressupõe as *condições* pelas quais objetos, sujeitos e atividades podem ser reconhecidos. O foco está no “re”: reconhecer é conhecer mais uma vez, é *identificar*, é estabelecer a relação entre um dado sensível e uma categoria prévia. O que faltaria à parcela dos sem-parcela, nesse sentido, é essa inscrição simbólica prévia que tornaria suas manifestações sensíveis à comunidade *a priori*. Seus gestos, suas palavras e suas atividades não são *identificadas* de acordo com a partilha do sensível da comunidade – tais manifestações podem ser *percebidas*, mas não *reconhecidas*, *contadas*, porque não há na

⁵⁶ A aproximação também é sugerida por um dos intérpretes de Rancière, Oliver Davis. Segundo o comentador, Rancière não conseguiria explicar de modo satisfatório a passagem dos *sans-part* à declaração de sua igualdade sem uma espécie de sentimento de injustiça pelo não-reconhecimento da comunidade: “Alguns insights sobre a dimensão afetiva do não reconhecimento e o papel positivo que essas emoções podem desempenhar na motivação da luta pela subjetivação é fornecido pela obra do filósofo Axel Honneth” (Davis, 2010, p. 97, tradução nossa).

ordem policial “lugar” para tais manifestações. A política estaria, então, para Rancière, segundo expressão de Katherine Wolfe, na possibilidade de um “sentido sem reconhecimento” (Wolfe, 2006, p. 12, tradução nossa). A parcela dos sem-parcela, por não contar com os *axiai* que lhes garante *confirmação* e *reconhecimento* em uma comunidade, não possuem correlatos simbólicos na comunidade – e, por isso, só podem ser compreendidos pelo que lhes falta. É por isso que, quando dizemos que a parcela dos sem-parcela “não têm nada” ou “só têm o que todos têm”, não queremos dizer com isso que as pessoas pobres não tenham capacidades únicas, nem que não sejam capazes de fazer coisas que muitas pessoas das classes superiores não conseguem fazer. Significa, antes, que tais capacidades não são *contadas* pela partilha do sensível de tal comunidade, são invisíveis, não-reconhecidas, tratadas como inexistentes. Um bom exemplo disso é o gesto do mestre explicador que decreta o começo da aprendizagem na escola, quando as crianças estão sob sua direção. A partir de seu gesto inaugural, todas as capacidades que as crianças aprenderam com suas famílias, na rua e em outros círculos de convivência não *contam* – só podem ser reconhecidas pelo oposto da *arkhé* que governa tal comunidade: no caso, ignorância.

Pois agora façamos uma breve exploração da relação dos *sans-part* com a política. Segundo Rancière, a manifestação dos *sans-part* são a via régia da política. São os *sans-part*, como sujeitos do dano, que irão criar uma *cena* de exposição de sua igualdade com todos os membros da comunidade, sendo os operadores de um processo que Rancière designa como “subjetivação”:

Por *subjetivação* vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência (Rancière, 1996, p. 47).

A subjetivação é capaz de criar sujeitos transformando as identidades definidas “na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instâncias de experiência de um litígio” (Rancière, 1996, p. 48). A subjetivação política seria assim, para Rancière, a criação de um espaço da “contagem dos incontados” (Rancière, 1996, p. 48), um movimento de *desidentificação* dos sujeitos com a parte que lhes cabe na repartição do comum da comunidade, o confronto entre a lógica policial e a lógica igualitária. Rancière exemplifica o seu conceito com o caso de Auguste Blanqui, em 1832. O presidente do tribunal pergunta-lhe de sua profissão, e a resposta é “proletário”. O presidente contesta: “Isso não é profissão”, e o

acusado replica: “É a profissão de trinta milhões de franceses que vivem seu trabalho e que são privados de seus direitos políticos” (Blanqui *apud* Rancière, 1996, p. 49), que, segundo Rancière, é “o que faz o presidente permitir que o escrivão anote essa nova “profissão”” (Rancière, 1996, p. 49). Há conflito entre política e polícia nesse diálogo pois conta-se com as duas acepções da mesma palavra: *profissão*. O promotor, do lado da lógica policial, entende por profissão a atividade que situa o corpo num lugar e numa função. Proletário não designa nenhum ofício específico, talvez vagamente o estado de um trabalhador braçal miserável. O sentido que Blanqui faz ver nessa palavra é outro: é uma “confissão, uma declaração de pertencimento a um coletivo” (Rancière, 1996, p. 50). E, a partir daí, Rancière toma alguns cuidados para nos dizer o que isso *não significa*. Tal coletivo não é um grupo social nem os trabalhadores braçais nem as classes laboriosas. Eles são “a classe dos incontados que só existe na própria declaração pela qual eles se contam como os que não são contados” (Rancière, 1996, p. 50). Proletário não é, então, a afirmação de um conjunto de propriedades nem um corpo coletivo – é um processo idêntico “ao processo de exposição de um dano” (Rancière, 1996, p. 50). A subjetividade é a própria contagem dos incontados, a “diferença entre a distribuição desigualitária dos corpos sociais e a igualdade dos seres falantes” (Rancière, 1996, p. 50). A igualdade está, portanto, no coração do conceito de subjetivação. Podemos dizer que há política “por causa apenas de um universal, a igualdade, a qual assume a figura específica do dano” (Rancière, 1996, p. 51).

O dano, para Rancière, não é passível de ser resolvido. A contagem das partes nunca será totalizante, nunca deixará uma conta *sem resto*. No entanto, em passagem muito esclarecedora, o filósofo nos diz: “o litígio político revela um inconciliável que, entretanto, é tratável” (Rancière, 1996, p. 51). O tratamento do dano não toma forma, no entanto, de um diálogo de interesses entre as partes da *pólis*. Os sujeitos do dano necessitam se *constituir* como sujeitos específicos que assumem o dano, “inventam suas formas e seus novos nomes e conduzem seu tratamento numa montagem específica de *demonstrações*⁵⁷” (Rancière, 1996, p. 51-52). Em tais demonstrações da igualdade serão agenciadas novas relações entre o sentido e o sentido, serão apresentados argumentos “lógicos” que reconfiguram a distribuição sensível que recorta “os campos e os poderes do *logos* e da *phône*, os lugares do visível e do invisível” (Rancière, 1996, p. 52). O sujeito político por excelência não é, portanto, o grupo político que “toma consciência” de si, mas a figura artística do operador que “junta e separa as regiões, as

57 Sobre a natureza performativa e dramática da política em Rancière, Peter Hallward confere-lhe o nome de *teatrocracia* (*apud* Davis, 2010, p. 86, tradução nossa).

identidades, as funções, as capacidades que existem na configuração da experiência dada” (Rancière, 1996, p. 52).

A pobreza, em *O Desentendimento*, significa habitar essa dupla condição: ser *incontado*, *sans-part*, tratado como inexistente, exilado numa espécie de *sub-alteridade* que é *sub-humanidade* (há sempre subjacente uma tensão entre as linhas do animal e o humano; o *logos* e a *phône*); por outro lado, são os *sans-part* o sujeito político por excelência, uma vez que, ao mesmo tempo em que são *nada*, são *tudo*: são os sujeitos capazes de atravessar a lógica policial da distribuição das partes com a igualdade radical de qualquer um com qualquer um, a “brutal revelação da *anarquia última* sobre que repousa toda hierarquia” (Rancière, 1996, p. 30). Os incontados, ao expor o dano, não estão simplesmente questionando a sua própria exclusão, mas as próprias “regras do jogo”, o sistema da contagem das partes *em si* – e, a partir desse gesto, abrindo um espaço de reconfiguração do lugar e da identidade dos corpos, do próprio campo da experiência, dos recortes entre o visível e o invisível. A propriedade do *demos* é im-própria: é pela capacidade que compartilham com *todas* as classes (não sendo, portanto, um traço específico de identidade) que podem os pobres atuar como sujeitos de subjetivação política, demonstrando a *contingência* de todo esforço de contagem e distribuição das parcelas.

Em Rancière, o universal da igualdade não entra em conflito com a multiplicidade das formas de experiência. Não há entre os dois também uma relação unilateral de causa e efeito: não é a igualdade que causa a multiplicidade nem a multiplicidade que causa a igualdade. Podemos dizer, na verdade, que são codependentes: a multiplicidade das formas de experiência é assegurada pela igualdade (a possibilidade de que haja sempre *compreensão*, possibilidade de *tradução* entre diferentes mundos, a condição partilhada de *animais literários*) bem como a igualdade é assegurada pela multiplicidade das formas de experiência (afinal, o que é que faria os incontados se reconhecerem como incontados, isto é, se perceber como sujeitos do *dano*, senão o *transbordamento* destes últimos em relação à parte que lhes cabe?). A igualdade não é tanto a declaração da identidade entre um eu e outro eu: *Eu sou como você*, quanto a declaração da contingência e da insustentabilidade última de toda identidade: *Eu poderia ser você; você poderia ser eu*.

3.5. Polícia e desprezo

Gostaríamos, nessa seção, de aproximar a leitura feita sobre a pobreza em *O mestre ignorante* e em *O Desentendimento*. Vimos que, em *O mestre ignorante*, há uma prioridade de um vocabulário psicopolítico para tratar da pobreza: explica-se a posição social dos pobres com termos como *paixão* da desigualdade, *desprezo*, *humilhação* e *dignidade*. Já em *O Desentendimento*, o vocabulário psicopolítico é trocado pelo vocabulário de teor mais jurídico. Fala-se de *polícia*, de *contagem*, de *conta*, de *partes*, de *dano*, *litígio* etc. Ainda assim, percebemos um rastro da psicopolítica no conceito de *subjetivação*.

Não poderíamos, de pronto, traçar um paralelo entre a “paixão da desigualdade” e a ordem policial? Não ocupariam, estrategicamente, a mesma posição no edifício conceitual de Rancière? Pois o que seria aquilo que resiste à contagem de tais práticas, competências e sujeitos na esfera de visibilidade da comunidade, senão o *desprezo* por elas? O desprezo difere do ódio, pois é por este último que demonstra-se a importância de algo (ainda que negativamente). O desprezo se assemelharia mais a uma espécie de indiferença, a falta de estima ou consideração acerca de algo. O olhar desprezador não *conta* o objeto desprezado, afinal, tal objeto não é digno de se olhar, uma vez que não possui aquilo pelo qual se tornaria digno de estima (as *axiai* que dão direito às parcelas da comunidade)⁵⁸. Transferindo o conceito de desprezo para a economia conceitual de *O Desentendimento*, não poderíamos compreender a força de *exclusão* da ordem policial como uma manifestação do desprezo e da paixão da desigualdade? Afinal, por que é que a polícia “não vê” determinados sujeitos e atividades? Por que não “entende” a palavra de certos sujeitos como dotada de *logos*? Segundo esse modo de associação, visíveis e reconhecíveis são aquelas práticas, atividades e sujeitos que são estimados pela polícia; invisíveis e irreconhecíveis são aquelas práticas, atividades e sujeitos que são desprezados pela ordem policial. Política seria o irrompimento dos incontados que, percebendo o *dano* que sofrem pelo desprezo das outras partes da sociedade (os “contados”), demonstram sua igualdade com o *todo* da comunidade – e, com isso, sua *dignidade* de seres falantes.

Precisamos, no entanto, estar conscientes da hesitação de Rancière em fazer esse jogo de traduções. Em seu diálogo com Axel Honneth, expõe suas reservas em torno do conceito de *reconhecimento* e da travessia do psicológico para o político. O custo da teoria de Honneth, segundo Rancière, é o “exagero da identidade” (Honneth; Rancière, 2016, p. 86, tradução

58 Na definição 5 do Livro 3 da *Ética* de Espinosa, encontramos a seguinte definição de desprezo: “[...] a imaginação de alguma coisa que toca tão pouco a mente que esta, diante da presença dessa coisa, é levada a imaginar mais aquilo que a coisa não tem do que aquilo que ela tem” (Espinosa, 2009, p. 140).

nossa), uma vez que a atividade principal do sujeito é entendida como “afirmação da auto-identidade” (Honneth; Rancière, 2016, p. 86, tradução nossa). Rancière se afasta de uma concepção identitária da política, segundo a qual esta derivaria da vontade dos sujeitos de saírem de uma relação distorcida consigo mesmos. O filósofo mostra-se receoso à possibilidade do *telos* da política ser definida em termos de uma relação não-distorcida consigo mesmo, na qual os sujeitos, tomados em determinadas categorias sociais insuficientes para manter sua autoidentificação, entrariam em conflito político em busca de reconhecimento e, com isso, com uma relação plena de autoidentificação. Para Rancière, como já vimos, subjetivação é todo o contrário: significa *desidentificar-se* das categorias sociais com os quais são descritos e sob as quais aparecem na esfera de aparência comum. Há um perigo, assim, na ideia normativa de ter uma boa relação consigo mesmo: “isso gera a ideia do conflito por reconhecimento como uma espécie de reação contra um estado de frustração. Para mim, a questão não é patologia nem como curar essa patologia” (Honneth; Rancière, 2016, p. 119, tradução nossa). A questão, fundamentalmente, é “que temos modos conflitantes de descrever ou construir um mundo comum” (Honneth; Rancière, 2016, p. 119, tradução nossa).

Considerada essa reserva de Rancière, não descartamos a ideia de relacionar os modos de compreensão da pobreza de *O Desentendimento* com os de *O mestre ignorante*. Afinal, o que é que pode explicar o gesto político dos *sans-part*? Por que não se satisfariam continuando sendo *sans-part*, incontados, inexistentes na ordem policial? Talvez a busca dos *sans-part* não seja por uma relação de afirmação da própria identidade e de uma “boa relação consigo mesmos”. Mas seria mesmo explicável a política, as demonstrações de igualdade dos *sans-part* sem o sentimento de injustiça causado pelo *dano*, contra o desprezo constituinte da própria ordem policial?

A dimensão afetiva do não-reconhecimento faltante na análise de *O Desentendimento*, como percebido por Davis (2010, p. 97, tradução nossa), nos parece que pode ser encontrada em *O mestre ignorante*.

A pobreza se caracterizaria, então, como uma zona habitada por sujeitos “sem”: sem qualidades, sem títulos, sem instrução, sem cultura, sem parte. Tais sujeitos, sem inscrição simbólica na cidade, são rebaixados e só mostrarão sua dignidade de seres falantes na medida em que conseguirem adquirir – numa lógica embrutecida – a prova do valor de sua inteligência, atestada pela mesma inteligência que os rebaixa.

É essa zona que será desafiada nos atos de contestação dessa parcela dos sem parcela, quando sua voz, inaudível pela polícia, se faz escutar como a voz de um igual.

3.6. Louis-Gabriel Gauny: relatos do mundo da servidão

Se em *O mestre ignorante* e no *Desentendimento* encontramos o que poderíamos chamar de uma descrição da pobreza desde uma perspectiva de uma lógica social, esboçada em termos mais jurídicos em *O Desentendimento* e em termos de paixão da desigualdade em *O mestre ignorante*, é em *Noite dos Proletários* que encontraremos uma descrição de outra dimensão da pobreza: a *corporeidade*. Além de Jacotot, há uma outra personagem conceitual de Rancière que possui grande importância em seu pensamento: Louis Gabriel Gauny, o *filósofo plebeu*.

No prefácio da edição inglesa do *Noite dos proletários*, Rancière escreve:

Não vou evocar as dores dos escravos da manufatura, a insalubridade dos cortiços da classe trabalhadora ou a miséria dos corpos desgastados pela exploração desenfreada. Não haverá exposição de tudo isso aqui, exceto através dos olhares e das palavras, dos sonhos e dos pesadelos, dos personagens que ocuparão nossa atenção (Rancière, 1989, p. 7, tradução nossa).

Já podemos perceber aqui um traço que acompanhará o pensamento de Rancière: a recusa em “evocar” como ator principal, ao se falar da condição proletária, a miséria, a dor e o sofrimento da dominação. Mais precisamente: a recusa não está em *negar* essa realidade, mas em *como* tal realidade da dominação é posta. A postura do historiador não é a de buscar, na voz operária, a confirmação de suas noções pré-concebidas da situação operária. Não busca uma voz operária que descreva o seu próprio, situando-se como superior ao texto que ele mesmo analisa. A realidade da dominação aparecerá, sim, mas agenciada pela voz e pela *perspectiva* das personagens que ele colocará em cena. O que essas personagens achavam intolerável não era exatamente “a pobreza, os baixos salários, a habitação desconfortável, ou o sempre presente espectro da fome” (Rancière, 1989, p. 7, tradução nossa). A demanda que o filósofo encontra nas vozes desses operários, para além da reivindicação de condições materiais de uma vida mais confortável e digna, é, segundo ele, mais *básica*:

a angústia do tempo disparado todos os dias trabalhando madeira ou ferro, costurando roupas ou costurando calçados, sem outro propósito senão manter indefinidamente as forças de servidão com as de dominação; o absurdo humilhante

de ter que sair mendigando, dia após dia, por esse trabalho em que se perdeu a vida (Rancière, 1989, p. 7, tradução nossa)

O intolerável era a condição de *humilhação*, “as pessoas que passam em carruagens e lançam olhares desdenhosos para este pedaço arruinado da humanidade” (Rancière, 1989, p. 7, tradução nossa).

É preciso compreender essas palavras de Rancière em seu contexto. No tempo da publicação de *Noite de proletários*, o filósofo estava principalmente em diálogo com a historiografia de sua época. Segundo Donald Reid, ao pesquisar no campo da história social nos anos 70, Rancière “passou a acreditar que seus praticantes estavam simplesmente escrevendo mais sobre o que já sabiam – que toda instituição tem sua base na classe, que os oprimidos encontram os recursos dentro de sua cultura para resistir, e assim por diante” (Reid *apud* Rancière, 1989, p. 35, tradução nossa). Não é que tais descobertas não fossem verdadeiras, mas que tornaram-se a única verdade: “a própria certeza de sua "verdade" parecia obscurecer outra coisa – uma resistência do texto da história ao projeto do historiador” (Reid *apud* Rancière, 1989, p. 35, tradução nossa).

Uma análise extensa de *Noite dos Proletários* em sua inteireza e de todos os debates e polêmicas que o livro causou em sua época escapa de nossa alçada. Para esse momento de nossa dissertação, vamos nos concentrar nos relatos em primeira pessoa de Louis-Gabriel Gauny, marceneiro saint-simoneano acompanhado por Rancière na trama de *Noite dos Proletários*, juntamente dos comentários do próprio filósofo ao texto. Rancière segue os movimentos de Gauny, principalmente em suas reflexões num artigo intitulado *Le travail à la journée*. Em tal texto, encontramos um relato em terceira pessoa (fala-se de um *ele* que na verdade é um *eu*) da rotina de um trabalhador – a hora em que se levanta, o momento de ir para o trabalho, seus afetos, suas percepções:

Este trabalhador, abandonado às atividades anti-naturais de nossa civilização, levanta-se às 5:00 da manhã para estar na porta da oficina às 6:00. Enquanto ele viaja para lá, suas faculdades artesanais já estão funcionando. Porque a marcenaria, um ofício cansativo e complicado, atormenta o corpo e aflige a mente com preocupações incessantes. Assim, nosso trabalhador sente impaciência e desgosto ao contemplar as dez horas de trabalho que se aproximam para devorar sua alma e encher sua boca com seus poucos ganhos” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 58, tradução nossa).

O relato que Gauny nos oferece é, segundo ele, do “mundo virado de cabeça para baixo” (Rancière, 1989, p. 58, tradução nossa) da servidão, a vida no tempo da dominação. Depois da chegada na oficina, Gauny “trabalha violentamente para alcançar a embriaguez do esquecimento” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 59, tradução nossa). Ele trabalha furiosamente, como que para manter alheios seu ressentimento e ódio. “Uma máquina viva, ele ganha para o lucro de seu proprietário o que perde à custa de sua própria força” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 59, tradução nossa). Tal “transferência de energia” (Rancière, 1989, p. 59, tradução nossa) é a parte essencial da experiência da pobreza. A possibilidade da liberdade da alma é comida pela necessidade da servidão. “Ele está armado de resoluções diante das sete inevitáveis e monótonas horas cujo jugo ele deve suportar para alimentar seu corpo” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 63, tradução nossa). Para que o corpo se alimente, é preciso que a alma se torne cativa, prisioneira da experiência do tempo repetitivo e monótono da servidão. Com um desvio do olhar, ele observa, acima do telhado, uma árvore balançando no ar. “Alguns corvos estão apenas passando. Ele sonha com a vasta perspectiva que eles anunciam e da qual ele é privado. Ele vê a bela paisagem para a qual eles estão voando” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa). Gauny inveja esses pássaros livres que vivem “pelas leis de Deus e gostaria de descender de ser humano para animal” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa). Enquanto sua alma conquista, a partir desse momento de contemplação do voo dos pássaros, a “consciência de seu destino” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa), o aviso de um camarada, “mero intermediário entre ele e o olhar do chefe, o traz de volta para a realidade” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa). De volta à tortura de seu corpo sufocando, de volta ao espaço “estreito entre as bancadas e as maldições que elas provocam” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa). Tudo se torna odioso, o operário se enche de sentimentos de ódio contra seu chefe e contra sua condição.

Quando sai do trabalho, a única coisa que pode lhe trazer um pouco de ânimo são as “paixões populares” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa) despertadas pelas conversações com seus companheiros. “Apóstolo incansável da rebelião, ele os atrai para um canto e denuncia os impostos de corpo e alma que devem pagar a uma sociedade que os deserda” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 64, tradução nossa). A questão que se coloca para Gauny é menos tomar consciência da dominação e seus mecanismos e mais saber como “se pode estabelecer, nos intervalos da servidão, o novo tempo da libertação: não a insurreição

dos escravos mas uma nova *sociabilidade* entre indivíduos” (Rancière, 1989, p. 67, tradução nossa, grifo nosso).

De que maneira a pobreza é vivenciada e pensada por Gauny? As privações materiais, o *deserdamento* que sofre já é, em si mesmo, detestável. E pior ainda são as consequências que tais privações materiais implicam no destino de seu corpo e de sua alma. Ele é forçado a adentrar no mundo da servidão, no mundo da necessidade onde sua alma e seu corpo serão cativos de um universo penoso, limitante, estreito. O mundo da servidão é vivido por Gauny não apenas como condições precárias de trabalho, mas também como a imposição de um modo de usar e viver o corpo e a alma, uma *ocupação* de si por um tempo, uma realidade, um universo perceptivo que se quer tornar *único*. O mundo da servidão não é apenas o do mando e o da obediência: é o da submissão do corpo e da alma a um modo de ser que deseja *eliminar* todos os outros, que deseja impor-se como *total*. A escuta se encontra entupida pela antecipação do toque do sino, o olhar ocupado pelos olhos do chefe, pelas cores monótonas da oficina. Os olhos, os braços, sua força física, a mente, nada disso lhe pertence. Os seus movimentos são premeditados pelo olhar do Outro, o seu superior. O operário Gauny encontra-se com suas possibilidades existenciais severamente reduzidas. A atividade da “velha sociedade” em seu espírito se assemelha às “garras de escorpião em seu ser [que vão] arruiná-lo antes de seu tempo” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 82, tradução nossa). A alma é *devorada*, o corpo *sufocado*, *brutalizado* – “A pior de minhas doenças como trabalhador é a natureza brutal do trabalho. Isso me sufoca” (Gauny *apud* Rancière, 1989, p. 54, tradução nossa).

O mundo da servidão não é um mundo como os outros. Não é apenas *um* modo de ser do corpo e da alma, um modo de experienciar o tempo, um modo de se relacionar com os outros, com seres vegetais e animais. O mundo da servidão quer ser *o* mundo, *o* modo de ser do corpo e da alma. Por duas razões: primeiro, porque é impelido pela *necessidade* (Gauny, se recusa o trabalho de marceneiro, não pode continuar vivendo); segundo, porque, para legitimar-se, precisa impor-se como *único*. E, para tal, é preciso que o operário Gauny seja um operário *e mais nada*. É preciso que seus braços sejam ocupados pela madeira, é preciso que seus olhos sejam ocupados pelo olhar vigilante do chefe, pelo cinza monótono da oficina, é preciso que seus ouvidos sejam ocupados pelo toque do sino e por suas antecipações – e mais nada. O mundo da servidão precisa, para se manter, *devorar*, *sufocar*, *eliminar* as forças que ainda não se curvaram à sua reprodução.

Este é o sentido da *economia cenobítica*, criação de Gauny: um modo de “gerir o orçamento dos rebeldes, fazendo da restrição de suas necessidades o meio de comprar ao melhor preço o máximo de liberdade” (Rancière *apud* Vicenzi, 2020, p. 295). Trata-se, para Gauny, de “encontrar um arranjo que impeça que as deficiências, as necessidades, as privações dessa situação impeçam sua capacidade de aventurar-se” (Quintana, 2020, p. 35, tradução nossa). Espécie de ascese do desejo, propõe-se como um modo de evitar que o desejo da emancipação se submeta à avidez do consumo e da possessão. O filósofo busca uma espécie de “regime de sobriedade geral” (Quintana, 2020, p. 36, tradução nossa), que é uma economia não apenas “de resistência, mas de aumento de forças, aquelas capturadas e inibidas pela avidez e pelo egoísmo” (Quintana, 2020, p. 36, tradução nossa). O lema principal da ciência gaunyana: “uma necessidade de menos é uma força a mais” (Gauny *apud* Quintana, 2020, p. 37, tradução nossa). A economia cenobítica tem por princípio oferecer um cálculo destinado a impedir a caída dos operários rebeldes no círculo da necessidade, um modo em que os operários não caíssem em desespero quando em situação de desemprego.

O amigo desentupidor de fossa de Gauny colocou-lhe uma questão irônica: essa economia asceta não seria uma forma de auxílio aos defensores do sistema de governo existente, já que impele os pobres a realizarem, por si mesmos, o “sistema pitagórico de alimentação”, a acostumarem-se com a falta de recursos? (Rancière, 1989, p. 84, tradução nossa). A resposta de Gauny:

A economia cenobítica não é o "ponto de honra espiritual" da economia política. Na ordem do consumo como na ordem da produção, o problema não é possuir o próprio objeto, mas possuir a si mesmo, desenvolver forças que não podem mais ser satisfeitas por nenhum dos subornos que a exploração oferece ao servilismo (Rancière, 1989, p. 85, tradução nossa).

Para Gauny, toda a questão passa a ser como multiplicar as forças do corpo, como evitar que tais forças sejam cooptadas pelo círculo da necessidade do trabalho e pela avidez do consumo – como *apoderar-se* delas: “livre e rico nessa reforma, multiplica-se sem aumentar seu consumo, e se elabora pelo exercício poderoso de órgãos que, não mais sobrecarregados, obstruídos ou rompidos pela materialidade, recuperam-se” (Gauny *apud* Quintana, 2020, p. 38, tradução nossa).

3.7. Pobreza e redução existencial: o consenso

Depois das duas excursões em *Noite dos Proletários* e em *O Desentendimento*, que relações podemos tecer entre as imagens e noções associadas à pobreza?

Nas três perspectivas da pobreza, parece haver, em Rancière, um dispositivo de ordenação dos corpos, um dispositivo que os impele, de alguma maneira, a *permanecer no próprio lugar*. Em *O Desentendimento*, a polícia; em *O mestre ignorante*, a paixão da desigualdade; em *Noite dos Proletários*; o mundo da servidão. Tal dispositivo ordenador funciona principalmente como uma *partilha do sensível*, na medida em que recorta e distribui tempos e espaços, identidades e capacidades, atividades e propriedades que constituem um *mundo*.

A pergunta que nos colocamos é: o que há de específico nessa partilha do sensível? Ela pode ser comparada à partilha do sensível igualitária? O que variaria de uma partilha para outra, além de seu conteúdo?

Diremos que a partilha do sensível tomada pela paixão da desigualdade é *consensual*. Consenso, em Rancière, tem um sentido muito específico. Não significa apenas a tendência dos partidos políticos de se alinhar uns com os outros, nem a concórdia em uma assembleia, mas sim uma “visão da política como uma resposta realista a uma série de dados não equívocos sobre uma comunidade cujas partes podem ser numeradas com precisão e cujos problemas podem ser definidos objetivamente” (Rancière, 2012d, p. 212, tradução nossa). O consenso é o dispositivo que nos faz sentir e crer que há apenas “uma realidade” (Chanter, 2018, p.114, tradução nossa): uma univocidade dos dados sensíveis, uma única maneira de interpretá-los, um encontro totalizante entre *sentido* e *sentido*. Essa ideia de Rancière toma mais amplitude quando nos lembramos que política, para esse filósofo, significa o conflito não entre grupos rivais, mas entre *mundos*.

O discurso e as práticas consensuais, para se sustentar, não podem estar em pé de igualdade com quaisquer outros discursos e práticas. A partir do momento em que se aceitassem como *ficções* do animal literário, perderiam sua legitimidade e seu direito de dominação e de tutela sobre os outros. O consenso precisa, então, *elevantar-se* à condição de verdade: o que significa, em verdade, *rebaixar* todos os outros discursos, práticas e mundos outros. Como Filipe Ceppas bem nota, o real é sempre objeto de ficção, de uma construção onde se

entrelaçam o visível, o dizível e o fazível. É a ficção dominante, a ficção consensual, que denega o seu caráter de ficção, fazendo-se passar pelo próprio real e traçando uma linha de divisão simples entre o domínio desse real e o das representações e das aparências, das opiniões e das utopias (Ceppas, 2013, p. 99).

Há, portanto, uma mútua dependência entre *consenso* e *desigualdade*. Sem a desigualdade, o consenso não conseguiria manter sua *objetividade* e *univocidade* (que ganha à medida em que *rebaixa* outros encontros entre sentido e sentido); sem o consenso, a desigualdade não conseguiria a medida unívoca que sustenta a hierarquia que visa estabelecer. Para que a desigualdade se sustente, é preciso que ela remova de si toda ambiguidade, toda possibilidade de releitura, de desvio de sentido – é preciso fazer apelo a uma contagem *totalizante* das partes. Para que o consenso se sustente, é preciso que seja *desigual* o acesso dos seres falantes à realidade anunciada por ele.

Desenvolvendo o argumento, podemos dizer que há uma identificação entre a paixão da desigualdade, a polícia e a constituição do mundo da servidão. Nesse entrelaçamento, a pobreza se dá a ver como uma redução existencial das possibilidades de um corpo. A ordem policial marca o corpo com o signo da pobreza, moldando nele o conjunto de gestos, usos da palavra e usos do corpo que o adequarão ao seu “próprio”; ao mesmo tempo, afastando e conjurando dele todos os movimentos excessivos e ambíguos que não lhe pertencem. Sua identidade consigo mesmo é policiada, na mesma medida em que seus movimentos que transbordam sua identidade, o seu lugar, são desprezados, não-reconhecidos, não-contados.

A pobreza, caracterizada como redução existencial das possibilidades de usos do corpo e da mente, é, positivamente, construção de um corpo e um modo de ser específico de uma posição social humilhada, desprezada; negativamente, a redução de possibilidades de outros usos da mente e do corpo, *corte* dos possíveis pela imperiosa lei totalizante do mundo da servidão. A pobreza, caracterizando-se como uma posição ocupada numa comunidade que não lhe reconhece como sujeito digno, confunde-se com a própria dominação⁵⁹.

59 O próprio Rancière parece nos sugerir essa correlação entre pobreza e dominação: “antes de mais nada é preciso enfatizar: foram os antigos, muito mais que os modernos, que reconheceram no princípio da política a luta dos pobres e dos ricos. Mas reconheceram exatamente — com o risco de querer apagá-la — sua realidade propriamente política. A luta dos ricos e dos pobres não é a realidade social com que a política deveria contar. Ela se confunde com sua instituição. Há política quando existe uma parcela dos sem-parcela, uma parte ou um partido dos pobres. Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política — ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos — que faz os pobres existirem enquanto entidade” (Rancière, 1996, p. 26). Fora da instituição política da parcela dos sem-parcela, não há política: “há apenas ordem da dominação ou desordem da revolta” (Rancière, 1996, p. 27).

E a dominação, em Rancière, como já vimos, se dá menos no nível das crenças reflexivas do que no nível do universo sensorial, isto é, no modo de *perceber* o mundo e o próprio lugar nele. Ser um operário, para Rancière, significa antes de tudo “estar provisto de certo corpo, definido por capacidades e incapacidades, e pelo pertencimento a um certo universo perceptivo. A emancipação é uma ruptura com essa *corporeidade*” (Quintana, 2020, p. 12, tradução nossa). Como bem percebe a filósofa Laura Quintana, a experiência da dominação tem menos a ver com a ignorância, com a ingenuidade ou a irracionalidade, mas com a “conformação de certa atitude imunitária, afetiva e ao mesmo tempo crítica que fecha os corpos de sua contingência e de sua relacionalidade, ainda que de maneira não inevitável” (Quintana, 2020, p. 14, tradução nossa). Tal atitude imunitária teria que ver com a “fixação de narrativas que fecham o campo do possível, que sepultam possibilidades de ser, espaços e tempos outros, que deserdam os corpos de suas possibilidades” (Quintana, 2020, p. 15, tradução nossa).

A dominação tem menos que ver, portanto, com a *ignorância* sobre as causas reais de sua própria condição, sobre os mecanismos invisíveis do sistema, e mais com o investimento da subjetividade em um *circuito de afetos* específico: a paixão da desigualdade. Levados por essa paixão, os corpos se conformam a uma série de atitudes, posturas, gestos e narrativas que, embora lhes garanta um “próprio”, uma estabilidade identitária, o faz a custo de sua *plasticidade* e de sua capacidade de trânsito entre diversas esferas de experiência.

Os incontados possuem suas manifestações sensíveis e intelectuais não-reconhecidas, não contadas, desprezadas, negadas, nadificadas pela esfera de experiência consensual. São constantemente rejeitados como interlocutores legítimos, sua humanidade mesmo – a inteligibilidade de sua fala – é colocada em questão. São instados a viver uma experiência de corpo e de mente reduzida, embrutecida, seus órgãos constantemente sobrecarregados pela posição que devem adotar no mundo da servidão. São pessoas constantemente trazidas de volta para a “realidade”, seus atos precipitados pela lei da necessidade. Os mundos que trazem em si, seja pela sua própria abertura sensível, seja pela de seus ancestrais, são expurgados em nome da *univocidade*, do mundo único e (que se quer) total da dominação. A igualdade das inteligências entre todas as partes da sociedade é denegada onde reina a paixão da desigualdade.

Se parássemos aqui, poderíamos de fato apontar uma grande semelhança entre a descrição bourdieusiana e rancieriana da dominação. Também, para Bourdieu, o *habitus* está

para além da esfera racional da “consciência” e das crenças, instalando-se até mesmo nas percepções, no julgamento estético e nas emoções. Como afirma Sonderegger, as estruturas de dominação duram e não são questionadas por aqueles que sofrem delas porque “tais estruturas residem largamente nas práticas corporais cotidianas às quais dificilmente temos acesso (consciente)” (Sonderegger, 2012, p. 249-250, tradução nossa). Há, no entanto, duas diferenças fundamentais. Primeiro: para Rancière, mesmo em situações de dominação e desigualdade, a igualdade das inteligências persiste, ainda que em um nível mínimo. O filósofo chega a dizer que é a igualdade que permite e sustenta a desigualdade. Segundo: a identidade criada e sustentada pelo mundo da servidão é frágil, instável e inconsistente, porque sempre assombrada pelos arrombamentos da lógica igualitária e pelo transbordamento *literário* dos sujeitos em relação às identidades que lhes são prescritas. Rancière não coloca como ponto de partida de seu pensamento a desigualdade econômica ou social, “mas sim a contingência igualitária que afirma que, apesar daquela, os espaços e tempos podem ser reconfigurados, modificando profundamente – mesmo que precariamente também – as relações estabelecidas” (Blanco, 2019, p. 142). É por isso que Rancière dará tanta atenção aos “escândalos” da escrita e da democracia, bem como à expulsão dos poetas da República platônica. Cenas polêmicas, cenas “impossíveis”, momentos que suspendem a lógica ordinária, que embaralham a distribuição dos corpos, que perturbam nossas noções de “real”, “necessário” e “possível”. São escândalos porque mostram o *excesso* da palavra, o transbordamento dos sujeitos de seus lugares “próprios”, a intempestiva possibilidade mimética de se apropriar das palavras do outro, de redirecioná-las, de *profanar* (no sentido agambeniano do termo) as linhas do jogo da dominação. O ser humano é, em última instância, para nosso autor, “um animal literário⁶⁰ que se deixa desviar do seu destino “natural” pelo poder das palavras [*animal littéraire qui se laisse détourner de sa destination “naturelle” par le pouvoir des mots*]” (Rancière, 2000, p. 63, tradução nossa). O sujeito, em Rancière, em última instância, é um ser *transmundano* – porque não pode jamais se reduzir a *um* único mundo, porque transita entre inúmeros espaços, tempos e atividades que transbordam a *leitura* policial. É por isso que a dominação será sempre contingente e instável.

60 A fórmula aristotélica do homem como animal político é convertida por Rancière na fórmula do homem como animal literário. Além do trecho de *Partage du sensible* citado acima, podemos encontrar essa elaboração em *O Desentendimento*: “O animal político moderno é antes de tudo um animal literário, preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinavam o lugar de cada um [*L’animal politique moderne est d’abord un animal littéraire, pris dans le circuit d’une littérarité qui défait les rapports entre l’ordre des mots et l’ordre des corps qui déterminaient la place de chacun*]” (Rancière, 1996, p. 49).

Tal posição, no entanto, vem com um preço. Pode-se objetar à tradução de Rancière da dominação dizendo que se trata de um “otimismo ingênuo” (Sonderegger, 2012, p. 256-257) a respeito das capacidades subversivas dos sujeitos, correndo o risco de subestimar a potência das situações de dominação. Também há um outro problema: explicar a adesão dos dominados a seu destino com Rancière é difícil, bem como também é particularmente complicado apontar o motivo pelo qual a ordem da dominação (contingente, arrombada pela lógica igualitária, instável, sempre passível de ser “furada”) se *sustenta*. É por isso que pensamos que, em última instância, Bourdieu e Rancière, ainda que irreconciliáveis, se complementam.

De qualquer forma, nos contentaremos aqui em dizer que tal postura de Rancière é, sobretudo, *ética*. O filósofo tem uma concepção da crítica chamada por Sonderegger de *afirmativa*. “Esse tipo de crítica busca resgatar atos de crítica e movimentos de resistência esquecidos, ocultos ou invisíveis, escrevendo sobre eles ou publicando manifestos, cartas e poemas que testemunham atos críticos” (Sonderegger, 2012, p. 254, tradução nossa). Crítica não significa, para Rancière, explicar os motivos pelos quais as pessoas aceitam a dominação (o que tende, segundo o autor, a tornar a dominação *necessária e justificada*), mas dar luz a movimentos de contestação e de ruptura dessa ordem, principalmente se tais movimentos se encontram esquecidos, ocultados e/ou invisibilizados. Como diz Géraldine Brausch, a estratégia rancieriana consiste em “inventar estratégias que façam frutificar indefinidamente as riquezas de uns, de outros e, principalmente, dos coletivos” (Brausch, 2010, p. 155). Em vias de concluir a reflexão dessa seção, acreditamos esclarecedora a passagem de Rancière sobre o papel do intelectual:

E se o sociólogo pode promover algum bem àquele que está sentado na sua frente, não é esclarecendo-lhe sobre as causas do seu sofrimento, mas escutando suas razões e dando-as a ler como razões e não como a expressão de uma infelicidade. O primeiro remédio à “miséria do mundo” é trazer à luz a riqueza que ela carrega consigo. Pois o primeiro mal intelectual não é a ignorância, mas o desprezo. E o desprezo não se cura com nenhuma ciência, mas apenas pelo partido do seu oposto, a consideração (Rancière, 2007, p. 41).

A emancipação rancieriana tem, por isso, um caráter eminentemente estético, como abordaremos na próxima seção com mais detalhes. Emancipar-se será, antes de tudo, a recusa desse desprezo, desse “próprio” enclausurante, dessa corporalidade que é assinalada aos corpos, de suas capacidades e incapacidades. A emancipação será, antes do movimento de

“tomada de consciência” das condições da dominação, a *experimentação* de outros modos de usar os braços, os olhos, os ouvidos, a experiência da multiplicidade das forças, a apropriação das capacidades “privadas” que, em última instância, são comuns. A emancipação borra as fronteiras desenhadas pela polícia, mostrando que as barras de ferro que separam uma classe da outra, uma inteligência da outra, são, na verdade, traços de giz – contingentes e instáveis.

3.8. Rumo a uma ética rancièriana das instituições

Se é de nosso interesse contornar a leitura insurrecionalista de Rancière, o entendimento que identifica a igualdade e a política em sua obra como não mais do que insurreições frágeis e efêmeras, tornando impossível a criação de formas duradouras e/ou institucionais da igualdade, temos de nos confrontar, neste momento, com a questão do institucional em seu pensamento. O pensamento de Rancière apresenta ideias férteis para se pensar as instituições e outras associações organizativas como possíveis construtoras de uma sociedade mais igual? Os frutos da emancipação podem ser prolongados para além das cenas protagonizadas pelos *sans-part*? É possível que as cenas políticas isoladas – revelações do poder de qualquer um – possam compor tramas igualitárias?

Para começar a discussão com alguma honestidade, é preciso admitir que, em *O mestre ignorante*, livro de maior referência de nossa dissertação, há passagens que, de fato, fomentam a leitura insurrecionalista da obra rancièriana. O capítulo 5 de *O mestre ignorante* é prenhe de formulações desse tipo. Rememoremos apenas duas: “Jamais um partido, um governo, um exército, uma escola ou uma instituição emancipará uma única pessoa [*Et jamais aucun parti ni aucun gouvernement, aucune armée, aucune école ni aucune institution, n’émancipera une seule personne*]” (Rancière, 2020, p. 142); “Não se trata de incluir o Ensino Universal nos programas dos partidos reformadores, nem a emancipação intelectual entre as bandeiras da sedição. Somente um homem pode emancipar um homem” [*Il ne faut pas mettre l’enseignement universel sur les programmes des partis réformateurs ni l’émancipation intellectuelle sur les drapeaux de la sédition. Seul un homme peut émanciper un homme*] (Rancière, 2020, p. 142).

Sabemos da existência de comentadores que tentam contornar essa situação afirmando que, em *O mestre ignorante*, o pensamento a ser exposto é o de Jacotot, e não propriamente o de Rancière, que se limita a desempenhar o papel de um polemista comentador histórico. Vinicius B. Vicenzi (2021), em *Para além de O mestre ignorante*, argumenta que é preciso

fazer uma diferenciação entre o Rancière historiador do pensamento de Joseph Jacotot e o Rancière que filosofa em nome próprio. Utiliza-se de uma passagem do pensador que se encontra em *Nas margens do político*:

Com efeito, é possível alegar que toda a polícia nega a igualdade e que os dois processos são incomensuráveis um ao outro. É a tese do grande pensador da emancipação, Joseph Jacotot, que desenvolvi em *O mestre ignorante*. Segundo ele, só é possível a emancipação intelectual dos indivíduos. Isso quer dizer que não há qualquer cena política. Há apenas a lei da polícia e a lei da igualdade. *Para que esta cena exista, temos de mudar de fórmula*. Em vez de dizermos que toda a polícia nega a igualdade, diremos que o político é a cena na qual a verificação da igualdade deve tomar a forma do tratamento de um dano” (Rancière, 2014a, p. 236, grifo nosso).

De fato, a passagem acima nos sugere a ideia de que o *interdito* da inscrição da igualdade em formas institucionais seria mais jacotista do que rancièriano. Assim se deixaria resolver o problema da inscrição: Jacotot é pessimista e avesso à institucionalização da igualdade; Rancière, por outro lado, não. Mas não cremos que essa separação seja tão simples de se fazer. Para mostrar a complexidade dessa questão no pensamento de Rancière, abordaremos uma discussão entre duas leitoras de sua obra: Ella Myers e Laura Quintana.

Ella Myers publica em 2016 o artigo *Presupposing equality: the trouble with Rancière’s Axiomatic Approach*. Segue uma linha de leitura que compartilha diversos pontos com a interpretação insurrecionalista da obra de Rancière que apresentamos ao longo da dissertação, com a diferença de que utiliza argumentos mais ponderados e apresenta citações do próprio filósofo para sustentar seus argumentos, destacando-a de outros autores e autoras que em geral fazem esse tipo de crítica. Segundo Myers, a igualdade em Rancière aparece de duas formas: ora como evento “ocasional e disruptivo e ora como uma condição universal mas rejeitada” (Myers, 2016, p. 2, tradução nossa). Isso porque, para Rancière, a igualdade é tanto uma força disruptiva quanto uma condição sempre presente (ainda que ignorada ou negada), uma vez que, para o filósofo franco-argelino, é a igualdade que *torna possível* a desigualdade. Tal condição dupla, de “revelação temporária e segredo escondido” (Myers, 2016, p. 3, tradução nossa), tornaria o axioma da igualdade impossível de ser utilizado como *fundamento*, seja de uma instituição, seja de uma forma política duradoura. Afinal, a igualdade não saberia “aparecer” de outra forma senão como *irrupção* – a bruta percepção da igualdade de qualquer um com qualquer um, da contingência de toda ordem social – ou como silencioso e ignorado fundamento da dominação e da desigualdade.

Aprofundando o seu argumento, Myers sugere que Rancière apresentaria um grande ceticismo e até um desinteresse no que se refere às dimensões institucionais da política (Myers, 2016, p. 3, tradução nossa), visto que, em suas análises históricas da luta pela igualdade, privilegia sempre o *momento* – extraordinário – da irrupção, negligenciando o que se segue a esse levante, os dias cotidianos e banais, os rituais e as formas institucionais que nasceram da inscrição da igualdade – os *efeitos* duradouros da luta. Para exemplificar sua afirmação, a autora se serve de um exemplo pelo qual o filósofo demonstra grande interesse: as revoltas plebeias de 494 a.C., nos tempos da jovem república romana. Em *O Desentendimento*, Rancière descreve com grande riqueza de detalhes a “crise” política tal como relatada por Tito Lívio. Menênio Agripa, enviado pelos patrícios, teria por função ir acalmar os ânimos e desfazer as centelhas da revolta plebeia, explicando-lhes o seu próprio lugar no corpo harmônico da cidade. Toda a querela se resumia a saber se os plebeus podiam falar, se suas emissões sonoras se encontravam nos limites da *phône* – o mugido, o ruído – ou se sua voz seria detentora do *logos*, se poderia ser contada como a palavra de um ser racional. Rancière termina sua análise do conflito escrevendo: “já que os plebeus se tornaram seres de palavra, nada mais há a fazer, a não ser falar com eles” (Rancière, 1996, p. 39). O filósofo oculta – intencionalmente ou não, argumenta Myers – os efeitos mais duradouros do conflito. Os plebeus, que deixaram Roma e se instalaram no Monte Sacro, retornaram à cidade com algumas condições: a instituição do tribuno da plebe (*tribunus plebis*), dotado de poderes de convocação da assembleia da plebe (*concilium plebis*), de propor novas leis, de intervir em nome dos plebeus em assuntos legais e até de interpor um veto às ações dos demais magistrados para proteger a plebe dos arbítrios dos patrícios. Se nos atermos apenas ao relato de Rancière, acabaríamos por desconhecer todas essas formas institucionais criadas a partir da luta dos plebeus.

Laura Quintana, em seu artigo de 2018 intitulado *Más allá de algunos lugares comunes: repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière*, questiona a interpretação de Myers, identificando-a como um “lugar comum” na interpretação do pensamento de Rancière. Quintana defende que o filósofo sustenta uma posição que insiste na autonomia dos momentos de emancipação política, e com isso uma política não centrada no Estado, é verdade, mas que estaria muito longe de ser uma política anti-institucionalista ou antiestatista (Quintana, 2018, p. 448, tradução nossa). Segundo Quintana, e *contra* Myers, o pensamento de uma igualdade “disruptiva” e “ocasional” – como lampejos no céu –, sendo associada

geralmente a uma posição espontaneísta e superficialmente anarquista da política, seria uma grande simplificação do pensamento rancièriano. Pois isso suporia que Rancière: 1) enxergaria o Estado como uma entidade homogênea, uma visão que o filósofo problematiza, “ao pensar toda formação social como heterogênea⁶¹” (Quintana, 2018, p. 460, tradução nossa); 2) traduziria a diferença entre *política* e *polícia* como *organização/ordem* (polícia) e *espontaneidade/insurreição* (política).

A autora colombiana desenvolve seu argumento apontando que Rancière, ainda que não as coloque como centrais, não deixa de conferir alguma importância às formas institucionais. Cita Rancière em *Método da igualdade* (*La méthode de l'égalité*):

Há no meu entender um critério fundamental para medir a efetividade da atividade política, e é quando essa última cria, amplia e permite a institucionalização das condições mesmas do seu próprio exercício [*l'institutionnalisation des conditions mêmes de son propre exercice*]. O que quer dizer que a efetividade em princípio sempre possui um caráter “subjetivo”: é o incremento de potência [*l'accroissement de puissance*] do sujeito político enquanto tal (Rancière, 2012b, p. 269-270).

Quintana reconhece que a passagem não deixa de implicar algum nível de paradoxo, pois supõe a institucionalização de um poder que nenhuma instituição pode garantir nem pretender realizar por completo (Quintana, 2018, p. 465, tradução nossa). No entanto, tal problemática não significaria a ausência de uma consideração do institucional no pensamento de Rancière, mas um deslocamento. Recupera uma passagem do filósofo de uma entrevista (*Et tant pis pour les gens fatigués!*, de 2009) em que esboça essa problemática em seu pensamento:

Parece-me que devemos ir além da oposição entre a emergência dos acontecimentos, por um lado, e a organização, por outro, como se isto fosse apenas algo sólido e estabelecido. Um acontecimento é uma transformação do tecido comum, enquanto a questão da organização é saber prolongar essa transformação do visível, do sensível, do revelado como possível por aqueles que foram considerados incapazes [...] (Rancière, 2009, 495).

E afirma em *Método da igualdade*:

61 Rancière também utiliza a expressão “forma mista” [*forme mixte*] para se referir a configurações institucionais que, apesar de sua função policial, comportam inscrições da igualdade, como, por exemplo, a nossa democracia representativa. Escreve Rancière em *Ódio à democracia*: “O que chamamos de “democracia representativa” e que é mais correto chamar de sistema parlamentar ou, como disse Raymond Aron, de “regime constitucional pluralista”, é uma forma mista: uma forma de funcionamento do Estado, fundada inicialmente no privilégio de “elites naturais” e gradualmente desviado da sua função pelas lutas democráticas [*initialement fondée sur le privilège des élites “naturelles” et détournée peu à peu de sa fonction par les luttes démocratiques*] (Rancière, 2014b, p. 60).

Uma instituição política é uma instituição que tem como objetivo o aumento do poder de qualquer pessoa [...] Não sou contra as instituições, sou contra o discurso imbecil “espontaneidade-organização”. Sou contra tudo o que venha a reduzir a ideia de uma instituição de liberdade e igualdade da ideia de instituições dentro do jogo estatal (Rancière, 2012b, 212-213).

Quintana, mobilizando essas passagens-chave junto de argumentos sobre as nuances da obra rancièriana, questiona a interpretação de Myers pela sua atitude reducionista. Sumarizando o argumento: para Quintana, a política em Rancière é *autônoma* em relação às formas estatais e jurídicas de uma determinada formação social, o que não significa que a política seja *avessa* ou *incompatível* com essas instituições. Significa apenas que as verificações da igualdade e as práticas da política não *dependem* dessas instituições para existir. A forma mista “democracia representativa” não é condição de possibilidade da democracia. Isso não quer dizer, contudo, que as formas jurídicas e institucionais da democracia representativa não possam *favorecer* as práticas democráticas.

Não nos alongaremos nos pormenores do debate entre as autoras. Cremos que já é o suficiente para avançarmos a discussão. Ao nosso ver, as duas autoras apresentam um certo grau de razão. De fato, Myers está correta ao apontar que Rancière, se não negligencia totalmente, pelo menos não enfatiza o suficiente a dimensão institucional da política. Tal descuido é em parte reconhecido pelo próprio autor. Em uma entrevista de 2021 intitulada “Democracia, instituição, exclusão”, diz Rancière: “Talvez tenha utilizado formulações infelizes que fizeram pensar que a política existe para mim apenas em momentos de insurreição” (Rancière, 2021a, 22m 10s). O problema da argumentação de Myers, para nós, é que passa de maneira muito rápida da identificação do *problema* da inscrição para a *constatação* de que o modo de Rancière de pensar a política é *incompatível* com as instituições. Não explora as possibilidades de pensar as novas relações entre a política e as instituições que Rancière oferece, como argumentaremos aqui.

Laura Quintana, por sua vez, traz uma grande contribuição ao colocar a política em Rancière como não centrada no Estado, mas não como antiestatista. O problema com sua argumentação, nos parece, é não ter problematizado uma distinção que apresenta como dada. Quintana caracteriza a política como uma potência construtora [*ensambladora*] e conjuntiva e a política como des-construtora [*des-ensambladora*] e disjuntiva (Quintana, 2018, p. 452, tradução nossa), sem questionar essa divisão mesma. Por que a lógica da política permanece presa ao negativo, ao *des*-? Isso não tornaria a política uma força meramente reativa?

Para o tratamento de nosso problema, o debate Quintana-Myers nos interessa mais amplamente por evidenciar duas noções chave: as noções de *intervalo* [*écart*] e de *inscrição* [*inscription*].

Começamos pela noção de *intervalo*, *écart*. Boa parte da leitura insurrecionalista de Rancière – inclusive a de Myers – deriva de uma certa interpretação desse termo. Afirmam que a política não é outra coisa senão *intervalos* e *brechas* na ordem policial, insurreições, irrupções efêmeras e até mesmo raras. Mas esta é, argumentaremos, uma compreensão limitada do conceito. Lembremos que, para Rancière, a política não tem campo próprio, a emancipação não tem domínio puro. *Écart* é uma noção com muitos sentidos que pode se traduzir como diferença, distância, desvio, lacuna, fosso. Sugere-nos a ideia de um espaço vazio, de uma brecha, de um intervalo entre dois campos. Dizer que a política e a emancipação operam *desde* esse intervalo significa dizer que não há correspondência perfeita entre um corpo e sua identidade, entre um corpo e o lugar que ocupa. É por isso que, para Rancière, a política não *transcende* a polícia: não é um domínio ontológico diferente, como alguns querem. Os elementos do corpo social são feitos de *multiplicidades* que *transbordam* o lugar atribuído a cada um, deslizamos de nossas identidades “fixas” pelo efeito da literaridade, pelo fato de sermos animais literários. Apontar que a emancipação *começa* desde esses interstícios – vazios que permitem *excessos* – não significa dizer que ela está condenada a *permanecer* nesse caráter intersticial: significa, antes, que a emancipação e a política fazem parte das possibilidades *virtuais* de todo corpo, uma potência que pode acontecer aqui e agora e que não precisa de “condições ideais” nem de “garantias estatais” para acontecer. Não há poder total que seja capaz de preencher todos os espaços vazios, não há fusão completa entre nossos corpos e as parcelas que nos cabem. Somos mais, e não apenas como *possibilidade*, como *projeto* futuro, mas aqui e agora. É por isso que é dito da igualdade, no prefácio de *O mestre ignorante*, ser “fundamental e ausente, [...] atual e intempestiva” (Rancière, 2020, p. 16). É pela noção de *écart* que Rancière desarticula visões que superestimam os efeitos assujeitadores do poder, apostando sempre na capacidade de qualquer um que não espera condições perfeitas para emergir. É pela noção de *écart* que nossa imaginação política pode se abrir para novos agentes, organizações e situações que não seriam contados por nós como possivelmente políticos, estivéssemos mais apegados a uma visão meramente institucionalista da política⁶². Como todo o corpo social é marcado por intervalos, vazios e lacunas, como não

62 Há um debate entre os ativistas brasileiros Thiago Torres, Paulo Galo, Humberto Matos e Ian Neves que ressoa esse pensamento de Rancière. Quando questionados sobre formas de organização política, Humberto

há encontro final entre sentido e sentido, não há lugar nem organização que detenham o privilégio de “fazer política”: a política pode emergir de *qualquer lugar*, de qualquer organização.

Passemos à noção de *inscrição*, *inscription*, fundamental para esse debate. Segundo Rancière, existem “arrombamentos da lógica igualitária” [*effractions de la logique égalitaire*] (Rancière, 1996, p. 43) no interior da lógica policial, que deixam rastros, marcas, inscrições. A igualdade não simplesmente irrompe e desaparece completamente. Embora não garantam a emancipação – lembremos: nada pode garanti-la –, tais inscrições podem não obstante *favorecê-la*, apoiar a sua ocorrência. A ideia de inscrição evita um entendimento dicotômico entre o par política/polícia, uma vez que a ação da política pode, sim, deixar *marcas* nas ordens policiais que virão. Rancière utiliza como exemplo as greves operárias do século XIX, em que se combinavam duas coisas que “nada tinham a ver” uma com a outra: “a igualdade proclamada pelas Declarações dos Direitos do Homem e um obscuro tópico de horas de trabalho ou de regulamento da oficina” (Rancière, 1996, p. 52). A Declaração dos Direitos do Homem é tida aqui como uma *inscrição* da igualdade, um recurso a ser utilizado pelos *sans-part* em suas ações políticas. E *contra* Myers, que afirma serem as inscrições apenas “objetos” ou “textos”, isto é, coisas inertes que precisam ser *agenciadas* pela parcela dos sem-parcela, sem autonomia nenhuma, diremos que a inscrição é mais: a inscrição é uma operação não apenas de “textos”, mas também de *sujeitos* e, mais especificamente, de *campos de visibilidade*. *Inscrição* aparece, em *O Desentendimento*, tanto como uma *ação* operada por sujeitos e por coletivos bem como um “artefato”, no sentido de Myers, mas que poderiam ser entendidos como *rastros*, *marcas* de *ações* de outros sujeitos de outros tempos. Lemos: “Povo é o primeiro desses múltiplos que desunem a comunidade dela mesma, a inscrição primária de um sujeito e de uma esfera de aparência de sujeito no fundo do qual outros modos de subjetivação propõem a inscrição de outros “existentes”” (Rancière, 1996, p. 48). O que Rancière parece enfatizar apenas é que o texto escrito – seja a Constituição, a declaração de Direitos do Homem – não *garante*⁶³ que essa igualdade seja, de fato, exercida. É preciso “pôr

e Ian (representantes de uma visão marxista-leninista de organização) citam o sindicato, associações de bairro e o partido. Paulo Galo e Thiago Torres adicionam à discussão outros espaços de organização política possíveis: a roda de capoeira, o futebol de várzea, a escola de samba – espaços que não seriam contados como “propriamente” políticos. A noção de *intervalo* de Rancière parece enfatizar a ideia de que não apenas a política não precisa “esperar” as condições perfeitas, mas que ela pode surgir de *qualquer lugar*, isto é: não há organização “propriamente” política, não há privilégio de uma forma de organização sobre outra. Ver mais em: <https://www.youtube.com/watch?v=ru7zAO0celQ&t=9252s>. Acesso em: 16 de novembro de 2023.

63 A posição de Rancière em relação à igualdade, nesse sentido, se assemelha à de Foucault no que diz respeito à liberdade. Em uma entrevista intitulada “Espaço, saber e poder”, escreve Michel Foucault: “Os homens

à prova [*mettre à l'épreuve*]" (Rancière, 1996, p. 125) essas inscrições da igualdade, *verificando-as*. É também interessante notar que Rancière se distancia da distinção marxista entre os direitos “formais” – a democracia burguesa – e a realidade efetiva da dominação econômica. Ele na verdade reconhece a potência das inscrições igualitárias como apoio a lutas subsequentes. E reconhece também, na ação da parcela dos sem-parcela, uma espécie de *inscrição*, uma *instituição* que – a partir de uma *reconfiguração* do campo policial, operando desde os *intervalos* e *brechas* –, pode se estender no tempo e no espaço. Afinal, a questão da organização é saber como “prolongar essa transformação do que é visível, sensível, do que se revela como possível por aqueles que haviam sido considerados como incapazes” (Rancière, 2009b, 495).

Gostaríamos também de nos contrapor a uma interpretação que encontramos no texto de Laura Quintana. A autora associa a política com uma prática *disjuntiva* e *desconstrutora* e a polícia com uma prática *conjuntiva* e *construtora*. Colocar a política – e, por consequência, a emancipação, a subjetivação e a igualdade – como *des-construtora*, insistir somente em seu aspecto *negativo*, corrobora, como argumentaremos, com a leitura insurrecionalista da obra rancièriana.

É conhecida a crítica que Rancière faz à relação poder-resistência em Foucault. Para o filósofo franco-argelino, Foucault nunca se interessou de fato pela questão da política, apenas pela análise do poder. A subjetivação em Foucault, se tomarmos como referência suas obras dos anos 70, como *Vigiar e punir* (1975), se identifica a um processo de assujeitamento. É verdade que Foucault faz a ressalva de que, para cada ato de poder, há sempre resistência (a tão repetida fórmula: onde há poder há resistência). Mas, pelo fato do filósofo insistir demais na *positividade* do poder, isto é, que o poder não apenas reprime e exclui, mas que informa, incita e produz, a resistência acaba por colocar-se como *reativa* ao poder. A resistência não tem poder propositivo por si só: ela reconfigura, reconstrói, des-constrói, nega, mas sempre *a partir* e no interior das malhas do poder. É evidente que a posição de Foucault é mais complexa e matizada⁶⁴, mas não deixamos de perceber que há na atitude foucaultiana uma

sonharam com máquinas libertadoras [*machines libératrices*]. Mas, por definição, não existem máquinas de liberdade [...] Eu não acredito [...] na existência de nada que seria funcionalmente – pela sua verdadeira natureza – radicalmente libertador. A liberdade é uma prática [...] Penso que nunca cabe à estrutura das coisas garantir o exercício da liberdade. A garantia da liberdade é a liberdade” (Foucault, 1982, p. 20).

64 Estamos conscientes que essa interpretação pode ser injusta em relação à postura de Foucault no que se refere ao poder. Em uma entrevista concedida ao próprio Rancière, Foucault afirma: “Há sempre algo, no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos, que escapa de certa forma às relações de poder, algo que não é mais a matéria-prima ou menos dócil ou rebelde, mas que é o movimento centrífugo, a energia reversa, a fuga [*mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée*] [...] Esta parte

espécie de risco, como bem percebido por Potte-Bonneville: o risco de um poder sem exterioridade⁶⁵. Rancière, como vimos ao decorrer da dissertação, é crítico de tal concepção⁶⁶.

Teria Rancière acabado por incorrer no mesmo problema que criticava em seu contemporâneo? De fato, sabemos que Rancière insiste em termos como *irrupção* e *desidentificação*, enfatizando o caráter *negativo* da ação da política. Mas há também em suas obras, principalmente em *O mestre ignorante*, cenas que demonstram um aspecto *propositivo* e construtivo da igualdade. A política, em Rancière, não é apenas uma lógica disjuntiva e desconstrutora, mas uma lógica sobretudo *inventiva*. Mesmo o Ensino Universal de Joseph Jacotot, considerado o maior marco do pessimismo rancièriano em relação à institucionalização, à transformação da emancipação intelectual em uma forma estatal, nunca deixou de ser um *movimento coletivo*, que mobilizou uma rede de associações, pessoas e poderes institucionais. Mais: um empreendimento que participou, ainda que de forma limitada, de experimentações de institucionalização na França e na Bélgica⁶⁷. O movimento da emancipação intelectual, ainda que tenha, ao fim, fracassado e se desarticulado, não pode ser reduzido a uma mera “insurreição”.

[...] é menos o exterior em relação às relações de poder do que o seu limite, o seu reverso, o seu retrocesso [*c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir que leur limite, leur envers, leur contrecoup*]” (Foucault *apud* Potte-Bonneville, 2006, p. 34, tradução nossa). Muito poderia ser investigado sobre a complexa relação Rancière-Foucault, mas este não compõe o nosso objetivo principal, então paremos por aqui.

- 65 “Limite, para nós, do cinismo melancólico a que conduz a tese de um poder sem exterior, dentro do qual se trata apenas de mover, de flexionar, de fazer girar certas relações, de atenuar ou intensificar certos efeitos” (Potte-Bonneville, 2006, p. 35, tradução nossa).
- 66 “O que me interessa são as possibilidades de reconfigurar um campo de possibilidades, o que me afasta das teorias de Foucault que tentam circunscrever, sistematizar o que é possível pensar, dizer ou conceber. O que eu construí foi, acima de tudo, em referência e em reação a Foucault. Queria dizer que, em qualquer mundo singular de experiência há vários caminhos de sistematização dessa experiência precisamente porque aquele mundo é composto de vários mundos, de várias linhas de temporalidade e de possibilidades” (Rancière, 2016, p. 87).
- 67 “A partir de 1820, foram realizadas experiências aplicando os princípios educacionais de Jacotot em instituições dedicadas à educação de jovens, tanto meninas como meninos, na Bélgica e na França. Os institutos Jacotot desenvolvem-se assim em diversas cidades: o internato para raparigas dirigido por Miss Marcellis e o instituto Shuyveler em Louvain, o instituto do Sr. Seprés em Antuérpia, o instituto do Sr. Paris, para citar apenas alguns exemplos. Na sequência do relatório positivo escrito pelo perito independente Van Kinker em 1826 sobre estes estabelecimentos, Guilherme I, o rei liberal da Bélgica, confiou a Jacotot um projeto para experimentar o seu método em 1827 nas escolas de treino militar que treinavam os oficiais do reino nos Países Baixos. O professor que se orgulha de poder ensinar holandês muito rapidamente interessa tanto mais ao rei quanto este deseja impor o holandês como língua oficial. Isto não deixa de inflamar as controvérsias entre jacotistas e antijacotistas, sendo Jacotot visto tanto como o fundador de um método de ensino radical bem como o instrumento na Bélgica de uma contestada política linguística real. Jacotot, que também desenvolveu sentimentos de grandeza e perseguição, não lidou bem com a supervisão de suas experimentações pelos órgãos estabelecidos: a escola de treinamento militar de Louvain foi finalmente fechada em 1828” (Codognet e Trembley, 2020). Disponível em: <https://www.democratisation-scolaire.fr/spip.php?article313>. Acesso em: 16 de novembro de 2023.

A emancipação não se deixa reduzir a uma lógica reativa, reconfiguradora, desconstrutora. Ela parte e começa a partir de *intervalos*, brechas e interstícios na ordem policial, isso é verdade; mas ela atua, para além disso, como uma lógica *inventiva* que *cria* e *produz* relacionalidades e modos de estar-junto inauditos – em uma palavra: cria *comum*. A emancipação *apropria-se* das ordens e dos recursos da ordem policial para *autonomizar-se* em relação a ela. A política não ter domínio “próprio” significa que ela não é pura, não surge do nada, não *preexiste*, mas isso não significa que a emancipação não é capaz de se *autonomizar* – oferecer outras esferas de aparência, outros círculos relacionais – em relação à ordem policial.

Afinal, para Rancière, a grande questão é saber como *construir um povo*, como podemos observar no artigo “O populismo inencontrável” (*L'introuvable populisme*) de 2013. Porque “o povo” não existe. O que existe são figuras diversas, até mesmo antagônicas do povo, figuras construídas privilegiando certos modos de união [*modes de rassemblement*] [...] certas capacidades ou incapacidades” (Rancière, 2013b, p. 62, tradução nossa). Dentre esses modos de construção do povo, Rancière cita o povo étnico definido pela comunidade da terra ou do sangue e o povo-rebanho cuidado pelos pastores. Até aqui, a noção de construção do povo nos parece sugerir a ideia de que esta seja sempre uma construção *policial*, o que daria razão à distinção feita por Laura Quintana. Mas Rancière também cita a construção do “povo democrático colocando em prática a competência daqueles que não têm competência específica” (Rancière, 2011, p. 62, tradução nossa). A democracia, a política e a emancipação têm sim uma positividade, não estão condenadas à postura reativa e secundária em relação às configurações policiais. O povo não é o mesmo que a população: é sempre objeto de uma construção, de um fazer coletivo. Há uma construção oligárquica e hierárquica do povo, é verdade. Mas é também possível a criação de um povo de iguais, de um povo que se constrói por práticas de verificação da igualdade, um povo que se faz pela instituição de círculos de potência, por práticas e rituais que têm por fim o incremento do poder de qualquer um. Afinal, a política é “a *construção* de sujeitos coletivos” (Rancière, 2016, p. 125, tradução nossa, grifo nosso).

A maior contribuição do pensamento de Rancière, a nosso ver, é a ideia do comum. As incontadas e os incontados podem, a partir de recursos e de elementos heterogêneos, produzir relações, modos de dizer, fazer e estar, inventar relacionalidades e corporeidades, novos modos de aparecer e de fazer aparecer. Torções na ordem policial, explorações das brechas.

Instituição de novas relacionalidades e maneiras de estar-junto, instituições que coloquem em trânsito o poder que não pertence exclusivamente a nenhuma classe, a nenhuma etnia, a nenhuma nação. É essa potência sem nome próprio, sem lugar próprio, de impossível captura e apropriação que os sujeitos e os coletivos evocam e multiplicam quando fazem política. O comum nunca está dado, nunca está “pronto”: é preciso fazê-lo, é preciso compor com as inteligências das outras e dos outros, com as diferentes linguagens e formas de configurar o mundo e nossos modos de nos colocar em relação a ele e em relação uns aos outros. A questão do institucional em Rancière – muito além de qualquer binômio espontaneidade x organização – é saber como prolongar e estender o movimento emancipatório, manter a sua lógica inventiva e ao mesmo tempo defender e ampliar as inscrições igualitárias.

Ainda que a política independa das instituições para acontecer, as instituições podem favorecer a ocorrência da política, tanto com inscrições da igualdade – direitos, textos, constituições – bem como inscrições de modos de relação e construções coletivas do estar-junto a partir da igualdade. As instituições não são monolitos – são recortes e junções de pessoas, textos, valores, práticas e modos de estar-junto. A sua tendência “natural”⁶⁸, nos diz Rancière, é policiar a vida, manter cada um em seu lugar e reproduzir a si mesma indefinidamente. Mas há sempre a possibilidade de torcê-las, de desviá-las dessa tendência, inscrevendo em seu interior artefatos da igualdade, ritualizando e dando visibilidade para práticas igualitárias. Colocá-las a funcionar de modo a oferecer a emancipação do povo⁶⁹.

68 “As instituições governamentais, abandonadas à própria sorte, tendem a reforçar de forma natural [*de forme naturelle*] seu caráter oligárquico. Como consequência, as instituições só são democráticas à medida em que há uma ação democrática que intervêm sem cessar para tirá-las, para arrancá-las dessa tendência natural ou oligárquica, que consiste em viver em um círculo fechado, em viver sobre si mesmas” (Rancière, 2021a, 15m 20s). Não interpretamos essa visão de Rancière sobre esse caráter oligárquico e antipolítico “natural” das instituições como uma constatação ontológica. Nesse ponto, aderimos à visão de Laura Quintana, que considera os postulados políticos de Rancière como *estético-cartográficos*, estratégicos e não essencialistas. Não se faz um postulado sobre a natureza das instituições – com a implicação da ideia de que as instituições sempre foram e sempre serão dessa forma, mas uma constatação de que, na história do Ocidente, as instituições governamentais, deixadas a si mesmas, apresentam essa tendência a viver em círculo fechado, a reforçar seu caráter oligárquico, sendo necessário, por isso, a luta e a intervenção constante da parcela dos sem-parcela, das lutas e práticas democráticas para *desviá-las* de seu sentido natural.

69 A visão de Rancière se diferencia de uma concepção das instituições como a de Demerval Saviani, que afirma ser a escola, por exemplo, um espaço de *contradição* – ou seja, de diversas ideologias *disputam* a hegemonia. No corolário de sua Tese 6 sobre a Educação, escreve Saviani: “A educação é, assim, uma relação de hegemonia alicerçada, pois, na persuasão (consenso, compreensão)” (Saviani, 1999, p. 99). Baseando-se em uma análise marxista e gramsciana que considera a sociedade uma totalidade composta de relações de produção e de classes sociais em contradição, vê a escola como um espaço habitado por essas mesmas contradições, pelas ideologias que disputam a hegemonia. Para Rancière, a instituição é um espaço não de contradição, mas de *dissenso* – não é entendida como uma *totalidade*, mas como um conjunto de recortes, junções e costuras entre corpos, identidades, textos, práticas, atribuições de capacidades, campos de visibilidade e de invisibilidade, encontros entre sentido e sentido. A escola é composta de diversos elementos heterogêneos e de inúmeros intervalos (*écart*) entre si. O paradigma da contradição nos incita a persuadir e buscar a hegemonia, com vias de buscar a resolução das contradições do mundo social. O dissenso nasce de

É preciso ir além do lugar comum instituinte-instituído, segundo o qual o instituinte é móvel, fluido, e o instituído duro, cristalizado, rígido. É preciso pensar – e acreditamos que Rancière nos auxilia nessa tarefa – novos modos de relacionar o instituinte com o instituído, novas interações entre o “emergente” e o que “está aí”, reconfigurações das relações *mesmas* entre o “novo” e o “velho”, que não tome apenas a forma de *investida* do novo e *resistência* do velho, em uma luta por domínio e destruição do outro. A lógica emancipatória não visa *destruir* o velho, o instituído, mas *reconfigurá-lo, reencontrá-lo*.

De acordo com a ética igualitária do comum que estamos esboçando, as instituições teriam um objetivo, um princípio. O objetivo de uma instituição como, por exemplo, a escola, seria *verificar* e *ampliar* o poder de qualquer um. O institucional – os textos, os marcos, as pessoas, as *relações* entre essas pessoas – seria a esfera de *invenção* de estar-junto, de comunidade, de encontros entre sentido e sentido. A questão é como *ampliar* e *estender* os poderes de qualquer um, criar círculos de ressonância que amplifiquem a verificação da igualdade e da riqueza coletiva.

A “ética da institucionalidade” (Spencer, 2015, p. 103, tradução nossa) de Rancière, como chama Joseph Spencer, se caracterizaria por ser uma ética que preconizaria a *riqueza comum*, o reconhecimento e o aumento dos poderes de qualquer um, as relações emancipatórias entre as inteligências em igualdade. Dentro de tal ética, são importantes as ações dos agentes, principalmente dos sujeitos oprimidos, na construção ativa e no prolongamento desses laços igualitários. Mas também são importantes as *inscrições* da igualdade, os marcos regulatórios,

nossas múltiplas maneiras de construir a vida em comum. A questão para Rancière não é disputar a hegemonia por meio da persuasão geradora de consenso: é fazer *comum*, gerar relacionamentos inventivos e igualitários. Saviani enxerga na escola as contradições da totalidade do social que, quando expostas e trabalhadas, em uma lógica dialética, seriam levadas à própria resolução: a Revolução, a abolição da sociedade de classes. A lógica do dissenso de Rancière é antidialética por ser avessa ao entendimento do social – e de uma instituição – como uma *totalidade*. A visão de Rancière não é dialética, é estético-cartográfica: uma instituição não é uma reprodução das contradições sociais nem objeto de disputa de diferentes ideologias, mas ela mesma é constituída de peças heterogêneas e de regimes de sentido heterogêneos e repletos de intervalos, brechas e buracos. A igualdade não é ponto de chegada nem a finalidade da instituição escolar, como afirma Saviani (1999, p. 82), mas ponto de partida: é a tessitura de relacionamentos e modos de estar-junto que verifiquem a igualdade de qualquer um com qualquer um, a potência inapropriável que pertence a todas, todos, todas e a ninguém. Não se busca o *consenso* a partir da *disputa* pela *hegemonia* para direcionar os agentes para uma mudança do *todo*. Busca-se *gerar*, aqui e agora, círculos de potência igualitários, instituições de sociedades dos iguais e construção de um povo democrático, *paralelamente* à ordem policial.

É nesse contraste com a concepção de Saviani que uma das fórmulas mais enigmáticas de Rancière ganha relevo: “A política não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos [*La politique n’est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes*] (Rancière, 1996, p. 54). Ou seja: para a construção da sociedade igualitária, não é preciso buscar uma *hegemonia* alicerçada na persuasão ou em uma compreensão comum, o *consenso*, mas é preciso, antes, gerar práticas de vinculação igualitárias – o comum como modo relacional, como *prática* de construção de mundo – e expandi-las a partir da ação política dentro e fora das instituições governamentais.

as políticas públicas, os textos e as constituições, que *contribuem* para que se estenda e se possa experimentar a inteligência de ninguém.

A ética do comum que aprendemos de *O mestre ignorante*, mais do que apenas uma contestação do sistema vigente, é um convite a *produzir* comum, a *fazer comum*. O filósofo nos apresenta uma lógica de constituição do comum que contorna as armadilhas essencialistas geralmente vinculadas a esse conceito. O comum de natureza *política* – nos ensina Rancière – não é a língua das línguas, não é a linguagem superior que dá a cada um o seu lugar. É um comum múltiplo e descentrado, dissensual, que se faz e se refaz de qualquer lugar, a partir de qualquer ponto por qualquer um. A partir das conexões entre linguagens que se traduzem sem se rebaixar umas às outras. O comum político é uma *lógica* de associação que permite a construção do estar-junto sem rebaixamentos de saberes, modos de vida e de identidades. Dito positivamente: o comum político – se se quer digno desse nome – necessita passar pelas inteligências dos outros, verificar e ser verificado, ser construído pelo exercício *dignificante* dos saberes, dos modos de vida e do estar-junto humano.

A ética da igualdade aplicada à escola, por exemplo, significaria romper com a ficção da desigualdade que funda a escola pública moderna, as ficções que visam “equilibrar” os conhecimentos, o *véu da ignorância* com o qual cobre os saberes dos educandos. A escola seria, assim, não um lugar de *distribuição desigual de conhecimentos*, mas um lugar de *expansão e prolongamento* da potência da inteligência de qualquer um, pela instituição de laços igualitários de verificação das inteligências. O critério para se avaliar uma instituição, para Rancière, é a potência que gera, as forças coletivas descuidadas que agencia, a riqueza comum que institui.

Que não haja dúvidas: são as pessoas pobres – enquanto parcela dos sem-parcela – as agentes principais de sua própria emancipação. A emancipação não é uma mercadoria a ser entregue. No entanto, ela pode ser *favorecida* pela ação de coletivos e instituições que fazem respeitar as *inscrições* da igualdade, pela ação de pessoas e coletivos que se esforçam por construir lógicas que *frutificam as riquezas* de qualquer um, *aqui e agora*. Se a emancipação não é uma mercadoria, não podemos dizer que não pode haver *serviço* a favor dela. Há sempre a possibilidade de trabalhar *a partir* do princípio da igualdade, enfrentando o desafio de se conectar com os outros desde outros lugares que não o rebaixamento, que não a infantilização de sua linguagem, de seus anseios e seus saberes, mas pela disposição a

produzir comum pela verificação, instaurando círculos de potencialização recíproca e não círculos de medições e comparação de forças.

Enquanto presas na ficção da desigualdade, enquanto absorvidas na lógica policial de distribuição do que é “próprio” a cada um, enquanto encarnações do discurso do mestre que *explica* as outras linguagens em termos de sua própria, tornando a voz dos outros inteligível só e somente a partir de sua determinação, as instituições não têm nada que ver com a igualdade. Ao contrário: são inimigas desta. E é contra as partilhas do sensível instauradas por essas instituições que as pessoas incontadas, a parcela dos sem-parcela, têm de lutar, desviar, reconfigurar, des-identificar.

A desconfiança, no entanto, não precisa ser uma maldição. As instituições podem ser poderosas aliadas da igualdade, da promoção da emancipação dos pobres. Para tal, precisam aceitar a própria finitude. Abandonar as práticas que as tornam controladoras do real, distribuidoras de lugares, imperadoras das linguagens. Há pensamento fértil para as instituições se as aceitarmos como espaços e tempos de dissenso, em que é possível agenciar diversas maneiras de estar-junto, colocando como princípio a multiplicação indefinida das riquezas de cada um; se as instituições pararem de querer explicar as linguagens múltiplas daqueles que servem, e começarem a *compor*, a *ressoar* com elas, fazendo comum, produzindo comum.

É por isso, também, que nos contrapomos à visão de Jan Masschelein e Marteen Simons a respeito da escola. Os filósofos belgas, apoiados principalmente no artigo *Escola, produção, igualdade* de Rancière, desenvolvem uma fábula escolar tida por nós como problemática. Segundo os autores, a escola se caracteriza principalmente pela sua função de *separação*⁷⁰: isto é, a instituição da *skholé* é a do tempo livre, o tempo separado do mundo produtivo e das pertencas sociais dos estudantes – suas comunidades, famílias e demais pertencimentos. Escrevem os autores:

A escola [...] surge como a materialização e espacialização concreta do tempo que, literalmente, separa ou retira [*that literally separates or lifts out of*] os alunos para fora da (desigual) ordem social e econômica (a ordem da família, mas também a ordem da sociedade como um todo) [*the order of the family, but also the order of*

70 Masschelein e Simons, em seu *Em defesa da escola*, desenvolvem a ideia do artigo e utilizam diversas expressões que sugerem esse ato de separar, autonomizar. A escola, segundo os autores, tem o poder de “suspender” (*suspend*), “tornar inoperante” (*render inoperative*) e de “profanação” (*profanation*) (Masschelein; Simons, 2014, p. 15) da ordem social e econômica, bem como do fluxo normal dos conhecimentos e das habilidades.

society as a whole] e para dentro do luxo de um tempo igualitário (Masschelein; Simons, 2014, p. 13-14).

A escola é a forma social que “oferece o formato [...] para o tempo-feito-livre, e aqueles que nele habitam literalmente transcendem [*literally transcend*] a ordem social (econômica e política) e suas posições (desiguais) associadas” (Masschelein; Simons, 2014, p. 14). A escola emancipa na medida em que gera tempo-tornado-livre, um tempo que *retira* as pessoas de suas pertencas sociais – a família, o trabalho, a política, a ordem social como um todo –, de seu *passado*, e, positivamente, converte as pessoas em estudantes iguais.

A escola seria emancipatória porque permite aos estudantes apropriarem-se do próprio destino, uma vez separados dos laços de pertencimento que os amarram a destinos sociais preestabelecidos. Identificamos um problema fundamental – como já apontado na introdução desta dissertação – com essa fábula escolar: a ruptura com a comunidade, reforçando, mais uma vez, o caráter *separacionista* da escola em relação à comunidade, sob o pretexto de suspender a lógica “identitária” desta última. A escola de Simons e Masschelein é uma escola que emancipa na medida em que separa, distancia e rompe com as identidades e cultura dos educandos. Masschelein e Simons não fazem questão de diferenciar entre as diversas formas de pertença social, reúnem sob a mesma categoria de “ordem social e econômica” tempos-espacos completamente diferentes, tais como a família, a comunidade, o trabalho, a “ordem social como um todo”⁷¹. Mais uma vez repete-se o gesto tipicamente iluminista de se colocar em confronto a escola com a comunidade (famílias, grupos, bairros e demais formas de pertença social ligadas a uma determinada territorialidade), colocando entre as duas uma relação *essencialmente* – pois faz parte da própria definição de escola – se não conflitiva, ao menos incompatível.

Além disso, é completamente ausente da formulação de Masschelein e Simons a discussão de questões da maior relevância para os territórios latino-americanos, como, por exemplo, a colonização. Quando se iguala *todas as famílias e todas as comunidades* sob a

71 Masschelein e Simons escrevem sobre o *paidagogos* grego: “Ele era o escravo que tomava a criança pela mão e a levava para fora da família e da sociedade (e da sua desigualdade, das suas lógicas identitárias e inscrições) em direção à escola, “o lugar da igualdade por excelência”” (Masschelein; Simons, 2022, p. 133). Percebemos aqui que os autores atribuem a *desigualdade*, as *lógicas identitárias* e as *inscrições* indeferidamente a tudo que se encontra “fora da escola”: família, trabalho, comunidade, práticas esportivas, associações de bairro etc. Me pergunto: como a escola teria esse privilégio de romper com o tempo-espaco da “ordem econômica e social”, uma vez que todas as outras formas de estar-junto parecem ser inevitavelmente capturadas pelos males da desigualdade e das lógicas identitárias? Por que insistir em um conceito de escola *associal* – uma vez que “ir para escola” significa, para Masschelein e Simons, ser levado para fora da sociedade?

mesma categoria de “ordem social desigual”, passa-se por cima de uma pluralidade de formas comunitárias de diferentes cosmologias e reitera-se, implicitamente, o paradigma colonial: a família e a comunidade como lugares *incompatíveis* com a escola.

A emancipação, segundo os autores, “diz respeito sempre a uma *ruptura com uma identidade*, a um distanciamento daquilo que supostamente deveria ser a sua cultura, a uma saída, à busca por uma saída de sua condição” (Masschelein; Simons, 2022, p. 117). A família e a comunidade são vistas como – e apenas como – parte da “ordem social” que *fixa* identidades e prescreve destinos, espaços-tempo da dominação que a escola deve *suspender* e tornar inoperante. A emancipação, assim, é tratada como um ato de *transcendência* do social – pelo *descolamento do sujeito* em relação ao seu território, em relação a suas raízes⁷². Há, na formulação dos belgas sobre a escola, uma ativa desconsideração no que se refere a possibilidades *emancipatórias* da relação comunidade-escola.

A instituição escola, amparando-nos em toda discussão de nossa dissertação a partir de *O mestre ignorante*, não é para nós um lugar de separação, mas, ao contrário, a instituição de *aprofundamento* das relações com a comunidade por excelência. Já vimos que um critério para uma boa instituição, segundo Rancière, é o quanto ela é capaz de fazer *aumentar o poder de qualquer um*, de colocar em circulação a potência anônima da inteligência. No processo emancipatório, as mães e pais de família são requisitados a se emancipar, e o fazem por refletir – por *aprofundar* a relação com a sua própria prática, percebendo, *dentro dessa prática*, o que a excede e a transborda, em sua atividade específica o poder comum de qualquer um. A escola rancièriana não instaura uma *separação* entre escola e comunidade, mas um *remodelamento* dessa relação. Não se enxerga mais a comunidade – como uma certa parte da tradição iluminista tanto o fez – como fonte do atraso, dos mitos e das superstições que os mestres escolares precisam extirpar, mas como pessoas que *também podem ensinar*, também podem colocar em verificação a igualdade entre si, seus filhos e as pessoas educadoras profissionais⁷³.

72 Observamos nesse gesto dos filósofos belgas um sutil cartesianismo no que se refere ao seu conceito de “libertação”, uma vez que, segundo os autores parecem sugerir, nos emancipamos à medida que nos *descolamos*, isto é, em que nos libertamos de nossas determinações, transcendendo nossas pertencas, nossos destinos dados por outrem.

73 Há uma ressonância entre esse pensamento de Rancière e o do educador e pesquisador brasileiro Lauro de Oliveira Lima. Lauro, em seu livro *Educar para a comunidade* (1966), escreve: “A primeira medida é quebrar os muros que segregam a escola. É renunciar a que o corpo docente e não a comunidade é quem educa. A escola deve ser vista não como uma instituição onde os educandos se preparam isolados para a vida, mas como *elemento fermentador* da comunidade inteira [...] A escola deve servir à comunidade de todos os meios e participar de todas as atividades da comunidade [...] Uma escola seria menos um <<depósito de alunos>> que um *centro de comunidade* especializado na maturação da juventude [...] Todos

A identidade e a cultura dos educandos não são vistas como “problemas” para a emancipação, laços identitários (edipianos, dizem os autores) que “prescrevem destinos” e com os quais, para se emancipar, é preciso romper. A emancipação, como vimos, não é um ato de saída, não é um abandono da própria cultura, das próprias pertenças. A única coisa que se precisa abandonar é a ficção da desigualdade, o preconceito que rebaixa certas pessoas, saberes e atividades em detrimento de outros. A identidade e a cultura própria dos educandos – também chamada de cultura “popular” – não é algo a ser negado ou estudado “fora de seu contexto”, mas possíveis pontos de partida – não os únicos, pois se pode começar *de qualquer lugar* – para a instauração dos círculos de potência da igualdade⁷⁴ e pela dignificação que ela promove, pela troca do aprender e do ensinar.

A *skholè* desenraizada de Masschelein e de Simons é um não-lugar, um não-espaço, gesto típico do sujeito moderno que se abstrai de toda territorialidade, de toda pertença e acredita, com isso, estar se emancipando. Uma leitura atenta de *O mestre ignorante* nos sugere que, ao contrário do que os autores afirmam, a emancipação não é a do sujeito que se retira de seus lugares de pertença, que nega sua territorialidade, sua corporeidade localizada, mas sim a do sujeito que, pelo *aprofundamento* das relações consigo mesmo, com seu território e com sua identidade, é capaz de *criar relações igualitárias – emancipatórias* – com todo o resto. É capaz de identificar que a inteligência que mobiliza em suas atividades “próprias” não são, de todo, próprias, mas comuns e assunto de qualquer um.

Não se está afirmando aqui – o que seria avesso à lógica emancipatória – que se deva *permanecer*⁷⁵ no saber popular dos educandos, *confiná-los* a esse tipo de saber, o que equivaleria a reafirmar a parábola platônica do “cada um no seu lugar”. Aprofundar as relações com a própria identidade *desfaz* a própria identidade. No fundo dos “negócios de cada um”, encontramos os negócios de todas, de todos e de todas. Quando aprofundamos a nossa relação com a nossa “própria” comunidade, inevitavelmente percebemos a presença,

e tudo educariam a juventude, num processo integrado, em que o objetivo seria atingir um <<ideal melhor>> que se expressasse na busca do bem comum” (Lima, 1966, p. 93-94).

74 É também possível uma aproximação dessa discussão com o pensamento e a prática do Teatro do Oprimido de Augusto Boal. O procedimento do Teatro do Oprimido é iniciar com uma *cena* de uma história *particular*, mas que pode ou poderia ser vivenciada por um *nós* – O teatro do oprimido é o teatro da primeira pessoa do plural. Ao se colocar em cena uma situação de opressão, a plateia é convidada a atuar, de modo que a situação se resolva em favor dos oprimidos. O Teatro do Oprimido poderia ser lido, ranciêriamente, como a instituição do poder de qualquer um, a instituição que coloca em obra a igualdade das inteligências – *nós, também, somos atores e atrizes*. Deixamos para um próximo trabalho uma associação mais profunda e matizada entre os dois autores. Ver: Boal (2009).

75 Paulo Freire realiza uma discussão parecida no que se refere ao por ele chamado *saber de experiência feito*. Muitos acusaram Freire tanto de ser elitista, por preconizar a *superação* do saber popular, ao passo que outros o criticaram por ser muito “populista”, por valorizar os saberes desses educandos. Ver: Freire (1987).

nela, de diversos elementos, linguagens e associações que provêm de diferentes fontes, que definitivamente transbordam os laços – políticos – de identidade entre uma comunidade e sua “cultura”. Mergulhando no Eu, encontramos o(s) outro(s).

Concluindo: substituímos à construção escolar de Simons e Masschelein, a desenraizada *skholè*, a escola do comum, que não se caracterizaria nem pelo tempo livre que fornece nem pela suspensão do mundo exterior, mas pela *produção contínua de um espaço e um tempo comuns*, pela ativa construção da comunidade dos iguais e pelo incremento da potência *comum* que pertence a todos e a ninguém, a partir das relações de aprender e de ensinar. Uma escola em que *qualquer um* (os membros da comunidade inclusos) poderia ensinar, independente de sua posição social. Uma escola *panecástica* que encontrasse na manifestação de *cada* atividade da inteligência o *todo* de suas operações. Uma escola assim estaria preocupada não em isolar os estudantes dos efeitos do mundo exterior, mas de *reconfigurar* essas mesmas relações, instituindo círculos de potência que *enriqueçam* a vida da escola e da comunidade, tanto pela apropriação de seus próprios saberes quanto pela fomentação de novos modos de habitar, de dizer, de estar, de se relacionar.

A pessoa educadora é importantíssima, não apenas como aquela que traz para o presente do indicativo, como querem Masschelein e Simons, mas como *tecelã de teias relacionais igualitárias*, como uma fomentadora de círculos de dignificação a partir do aprender e do ensinar. Como alguém que aposta na possibilidade de tecer tramas igualitárias com os outros, de construir contextos de ressonância que aumentem a potência comum. A comunidade enriquece a escola, a escola enriquece a comunidade. Não tanto pela troca de “saberes” entre um campo e outro, não tanto pela realização de um circuito de “troca” de saberes *já* existentes. O comum não soma as partes, mas as exponencializa indefinidamente. Isto é: os modos de relação igualitários, mais do que permitirem a “troca de saberes”, instituem círculos de ressonância e de potencialização mútua que *aprofundam, multiplicam* e dão *novas formas* para esses saberes. O essencial aqui não está propriamente nos saberes que são trocados, mas nos efeitos da *estima* que circula e dignifica os sujeitos inteligentes, que ampliam seu sentimento de poder individual e – mais fundamentalmente – experimentam a potência de criação comunitária.

Corpos isolados, destituídos de sua potência, despossuídos, fixados em certos modos de operar, que só conhecem a disputa como modo de se afirmar no mundo, são corpos embrutecidos. Rancière nos parece sugerir que um dos grandes bens da emancipação é não

apenas a afirmação da “igual capacidade de adquirir saberes”, mas, de modo mais profundo e também mais simples, a invenção de outros modos de relação entre os sujeitos inteligentes, que permitem a construção de redes de recíproca afirmação da potência comum.

Desse modo, podem as instituições se tornar peças importantes na construção das comunidades dos iguais. Embora não possam *garantir* a emancipação dos pobres, podem atuar como valiosas aliadas. Materialmente, a partir do acesso a recursos, por políticas de inserção e de melhoria de condições. Imaterialmente, a partir do agenciamento dos diferentes saberes, valores e inteligências na construção de comuns, de novas relacionalidades que multipliquem as riquezas de qualquer um. Instituições ignorantes.

Por fim, não tenhamos a ilusão de tornar as instituições “totalmente” políticas. Isso seria incorrer em um erro que Rancière nos advertiu. Nenhuma instituição é homogênea, suas partes nunca irão se corresponder perfeitamente. Assim como o próprio Estado e suas instituições não são *puramente* policiais, por conta dos intervalos e vazios que comportam em seu interior, por conta da heterogeneidade de suas partes, assim também os coletivos, movimentos e instituições “emancipatórios” também jamais serão puramente emancipatórios e igualitários. A lógica policial e a lógica política ainda irão se encontrar muitas vezes, sem garantia de resultado. Isso não nos impede de sonhar e atuar pela construção de mundos igualitários, de comunidade de iguais que ampliem e multipliquem as riquezas de cada um, que façam florescer novas constelações relacionais.

Considerações finais: para se navegar na teia de Indra

No século III d.C., um dos textos mais influentes do budismo mahayana do leste asiático é escrito: *avatamsaka sutra*, o sutra da guirlanda de flores. A antiga escritura descreve um mundo de reinos entre reinos infinitos, interpenetrando-se e atuando uns sobre os outros. O sutra apresenta uma imagem para exemplificar a compreensão do Desperto sobre a realidade: a *teia de Indra*. Francis H. Cook, pesquisador e divulgador da espiritualidade indiana no Ocidente, descreve a metáfora da seguinte forma:

Longe, na morada celestial do grande deus Indra, existe uma rede maravilhosa que foi pendurada por algum artífice astuto de tal maneira que se estende infinitamente em todas as direções. De acordo com os gostos extravagantes das divindades, o artífice pendurou uma única joia brilhante em cada “olho” da rede, e como a rede em si é infinita em dimensão, as joias são infinitas em número. Lá estão penduradas as joias, brilhando “como” estrelas de primeira magnitude, um espetáculo maravilhoso de se ver. Se selecionarmos arbitrariamente uma dessas joias para inspeção e olharmos atentamente para ela, descobriremos que em sua superfície polida estão refletidas todas as outras joias da rede, em número infinito. Não só isso, mas cada uma das joias refletidas nesta joia também está refletindo todas as outras joias, de modo que ocorre um processo de reflexão infinito (Cook, 1989, p. 214, tradução nossa).

Em cada joia se refletem todas as outras joias. Não só: em cada reflexão também se refletem todas as outras reflexões. Infinitamente, em um processo sem começo nem fim. As infindáveis joias exuberantes dispostas na teia da divindade védica não são consideradas pela sua interioridade, pela sua essência única e privada que as destaca das demais. Se inspecionarmos com cuidado uma única joia, separando-a das outras, não encontraremos um Eu ou um *Self* único, idêntico a si mesmo, possuidor de si mesmo. O que iremos encontrar, na verdade, será o reflexo das outras joias. O que está dentro é o que está fora. As deslumbrantes joias de Indra nos sugerem a insuspeita ideia de que a maior riqueza que cada ser contém em si mesmo é, em verdade, o reflexo de todos os outros seres. O valor fundamental, aqui, não é a profundidade escondida, soterrada por entulhos, inautenticidades, modos de ser alheios que toma-se dos outros. Mas a superficialidade aparente, a superfície reflexiva que nos mostra em cada rosto o reflexo de todos os outros. A nossa espiritualidade – afirmam os budistas – não deve ser buscada naquilo que nos afasta e nos diferencia dos outros, mas, diversamente, naquilo que nos une e nos conecta à cadeia infinita de seres – árvores, astros, animais, poeira, humanos. Naquilo que perpassa todas, todos, todas. Naquilo que transita por todos os

mundos, mas que não pode ser capturado por nenhum em particular. A força anônima sem rosto, que pode ser o de qualquer um. A experiência de perceber dentro de cada um e de cada uma de nós a presença de uma afluência de imagens, gestos, capacidades, figuras, afetos e pensamentos que nos transborda, que nos conduz para fora de nós: uma riqueza comum.

Também na obra de um Augusto Boal, teatrólogo e pensador brasileiro, criador e sistematizador do Teatro do Oprimido, não deixa de haver uma assaz ressonância com essa compreensão do mundo. O inconsciente – aquilo que jaz no interior de cada um de nós – é comparável a uma panela de pressão: “aí fervem todos os demônios e todos os santos, todos os vícios e todas as virtudes. Temos, cada um de nós – em nós – tudo o que têm todos os demais homens, todas as demais mulheres” (Boal, 2002, p. 49). Temos em nós tanta riqueza, e “bem pouco, tão pouco sabemos do que temos e quase nada do que somos” (Boal, 2002, p. 49). Esta é a distinção que Boal faz entre nossa *pessoa* e nossa *personalidade*: esta última sendo uma brutal redução da primeira. Uma ferve na panela, a outra escapa pela válvula. Assim aparentamos ser apenas a parte de nós que é perdoável. O resto, escreve Boal, “guardamos com cuidado, escondido. Nossos demônios e nossos santos, contudo, continuam vivos, bem vivos, fervendo, e podem às vezes aparecer em sintomas, úlceras e esquizemas” (Boal, 2002, p. 50). O Teatro do Oprimido consiste – bem como os demais dispositivos cênicos inventados por Boal – em tomar contato com essa riqueza comum, em abandonar o estado de alienação muscular e psíquica na qual se encontram os oprimidos e oprimidas da Terra e reapropriar-se daqueles movimentos, modos de ser, sentir e dizer que pertencem à humanidade indistinta, cega a classes e castas.

Desenho essas relações entre práticas e cosmologias tão distantes no tempo e no espaço sem nenhuma pretensão de conectá-las em uma narrativa unitária. Contento-me em constatar ressonâncias. A polêmica tese da igualdade das inteligências afirmada por Joseph Jacotot e retomada por Jacques Rancière, guardada suas especificidades, é um pensamento que semeia em nós uma semelhante textura afetiva. Na primeira metade do século XIX francês, um educador descreve com muita atenção o anômalo caminho de uma silenciosa presença, sutil e ligeira, em seus traços anônimos: do artista que escreveu a palavra *Calipso* para aquele que fez o papel sobre o qual se escreve essa palavra, daquela pessoa que emprega a pena para a outra que talha as penas com o canivete, da pessoa que produziu o canivete com o ferro para aquela que forneceu o ferro, de quem fez a tinta para quem imprimiu a palavra... “Todas as

ciências, todas as artes, a anatomia e a dinâmica etc. são frutos da mesma inteligência que fez a palavra *Calipso*” (Rancière, 2020, p. 48).

O mais valioso em nós, afirmam Jacotot e Rancière, não é nossa interioridade pessoal e única, mas aquilo que, em nós, nos excede e nos coloca em movimento em direção ao fora, ao exterior, aos outros. A inteligência transita pelas mais diversas áreas, não conhece fronteiras nem limites. As divisões do saber em matemática, geografia, história, filosofia, humanas, exatas, biológicas, intelectual, manual, saber-fazer, saber declarativo – todos são traços contingentes e instáveis, fronteiras imaginárias que têm efeitos embrutecedores quando levadas por demais a sério. Contra o especialismo, a separação e a hierarquização dos atos da inteligência humana, os amigos da igualdade afirmam: não há rotas fixas para a inteligência, não há fronteiras que regulem sua passagem. A inteligência é uma força anárquica que nenhum Mestre pode dominar, nenhuma disciplina domar, nenhuma escola de pensamento policiar. A Teia de Indra manifesta: as inteligências se inserem, se refletem e se traduzem umas nas outras, em um processo que desconhece inícios e fins. Para a inteligência não há senão *meios*.

Nada mais contrário ao funcionamento atual do nosso mundo. A fábrica do sujeito neoliberal, nos mostram Christian Laval e Pierre Dardot, produz indivíduos por demais donos de si, únicos, distintos dos demais⁷⁶. O valor de um indivíduo se dá pelo que possui a mais que os outros: suas experiências únicas, o *acúmulo* dos seus conhecimentos, seus títulos, suas conquistas – as provas de ser alguém *especial*. Um sujeito impelido a distinguir-se, a enxergar nos outros não mais que rivais, competidores, possíveis usurpadores das posições que ambiciona. Ser inteligente, nesse mundo, significa ser mais inteligente que os outros. Nega-se os outros para afirmar o eu. Desprezo e humilhação são as moedas de troca que resultam desse tipo de sociabilidade. A igualdade, para tais concepções do mundo, não pode ser sentida senão como um nivelamento por baixo, impulso tão autoritário quanto ressentido dos medíocres que busca reprimir o governo natural dos melhores.

Rancière e Jacotot nos falam da igualdade, mas de um modo completamente diferente do espantallo do pensamento liberal e aristocrático, a igualdade *niveladora*. Falam-nos da igualdade como grande fonte de riqueza, de abundância, de afluência. De riqueza comum. Intelectual, sensível, relacional, material. Daquilo que pode ser experienciado por qualquer

76 “O homem benthamiano era o homem *calculador* do mercado e o homem *produtivo* das organizações industriais. O homem neoliberal é o homem *competitivo*, inteiramente imerso na competição mundial” (Dardot; Laval, 2016, p. 322).

um, independente de sua posição social. Defender a igualdade, para eles, é defender um modo de conceber e de produzir valor. Há produções da riqueza que precisam passar pela competição, negação e expropriação de uns pelos outros. Baseiam-se na compreensão de um mundo escasso, pobre, indigno, em que há pouquíssimas coisas (e pessoas) que merecem nossa atenção. E há produções de riqueza que, contrariamente, se fundam na cooperação, na mútua afirmação e estima de uns pelos outros. Que requer uma sensibilidade para a banalidade, para a superficialidade. O que não significa atestar a vitória da mediocridade, como protestaria talvez um Nietzsche. Parte-se, ao contrário, da concepção de um mundo cheio, afluyente, farto de manifestações da inteligência, que transita e se desenvolve menos por escaladas solitárias de altos montes do que por ramificações laterais, contágios, multiplicações e traduções. A riqueza que defendem Jacotot e Rancière é deste segundo tipo.

E é esta sensibilidade afinada com o brilho dos fatos banais, pela estima daquilo que fazemos sem saber que fazemos, a grandeza de *qualquer um*, que torna tão mais desprezível e revoltante a condição das pessoas que são sistematicamente pauperizadas, despossuídas e alienadas de seus direitos mais básicos. A quem se repete todos os dias que a condição em que vivem é reflexo da sua “própria” inteligência, do seu valor pessoal. A elas se oferece apenas a via da escalada, da competição individualizante para provar o seu valor. É sobre elas que recaem mais fortemente os estigmas e os preconceitos, a humilhação e o desprezo. E, no campo da educação, não é difícil perceber que a política dos afetos que assujeita as pessoas pobres não tem outro fim senão a manutenção da ordem das coisas: poucos são os que merecem os bens desse mundo, muitos os medíocres que não merecem receber nada. O mundo da desigualdade não se cansa de embrutecer, de reduzir a potência anárquica da inteligência a uma identidade, a uma ocupação profissional, a um único jeito de usar o corpo e a mente. Assim as forças são domadas, a literaridade transformada em gramática e a inteligência inventiva convertida em serva das explicações.

Mas Rancière e Jacotot não se interessam tanto pelo que as pessoas não conseguem fazer, mas sim pelo que elas podem. A via emancipatória – o contato com a potência comum, a afirmação da igualdade de qualquer um com qualquer um – está sempre aberta em situações de opressão e desigualdade. É sempre possível começar, desde qualquer lugar, posição e identidade, um movimento de torção, um desvio, um gesto excedente em direção ao desconhecido que nos chama.

E para a composição dessas singulares aventuras emancipatórias, todas as frentes são de ajuda. Os coletivos, os grupos autônomos, as demonstrações igualitárias, as irrupções, as instituições, as inscrições da igualdade. Não há organização privilegiada nem via régia pela qual corre a emancipação. Nenhuma forma coletiva que detenha sua “chave”, nenhum saber superior que possua sua verdade. As formas de estar-junto, de tecer relacionais igualitárias e comunitárias que chamamos de emancipação, atravessam o corpo social nas diagonais, é o rio que escava sua própria rota. A emancipação, assim como a inteligência, é de natureza dispersa: está virtualmente em todos os lugares e em nenhum lugar. Ninguém pode dela se assenhorar, decerto, mas isso está longe de significar a preponderância do espontâneo sobre o organizado ou do efêmero sobre o duradouro. Jacotot e Rancière nos colocam, na verdade, um desafio: o de pensar e de criar *circuitos emancipatórios* transversais, que atuem dentro e fora das instituições governamentais, articulando coletivos, indivíduos, centros, insurreições, organizações, políticas públicas e marcos legais que costurem conjuntamente os tecidos das relações emancipatórias, com o fim de estender e prolongar os poderes de qualquer um. E, com isso, que favoreçam o governo daqueles e daquelas consideradas sem nenhuma competência – a democracia.

Estamos chegando ao fim desta dissertação. Gostaríamos de encerrar com algumas poucas palavras, na tentativa de esboçar o que seria uma escola do comum, inspirada no pensamento da igualdade de Jacques Rancière. Esboço que é, também, um possível começo de uma nova investigação. Começemos por dizer, pois, o que essa escola *não* seria. Não se trataria de um espaço e de um tempo que se define pela ruptura com os tempos e os espaços da comunidade, como um depósito de crianças que são “preparadas para a vida” em isolamento do resto do mundo social. Não se trataria também de um lugar privilegiado para a aquisição/transmissão do patrimônio cultural – o saber científico elaborado – da humanidade. A escola do comum não teria por função principal preparar, nem separar, nem instruir.

A escola do comum se daria por fim o processo de verificação e expansão da potência comum do povo, a partir da enação de circuitos emancipatórios do aprender e do ensinar. Um tempo-espaço de composição de juntidades, de geração de ressonâncias, de ampliação da riqueza comum a partir da troca dignificante de aprender e de ensinar. Uma escola em que corpo docente, comunidade e instituições locais atuariam conjuntamente para a educação da juventude e de si mesmos, construindo círculos e potências de verificação mútua da igualdade. Uma escola que não tivesse medo dos saberes dos outros, precisando sujeitá-los ou

hierarquizá-los, mas que se dispusesse a navegar na infinita teia de Indra. Que afrouxasse as barreiras e as fronteiras que separam os saberes de cada docente, de cada polo da comunidade, de cada instituição. Uma escola que afirmasse a poética do saber, que bagunçasse os costumeiros circuitos de aquisição e transmissão do conhecimento, suas hierarquias e suas divisões. Que dissesse às disciplinas: “os seus objetos [das disciplinas] pertencem a todo mundo, seus métodos são os de qualquer um. São feitos de narrações e descrições que são contadas em uma linguagem que é a linguagem de qualquer um” (Rancière, 2016, p. 150, tradução nossa).

A escola do comum seria aquela que, em seu operar, se ocuparia de compor relações igualitárias entre saberes, práticas, habilidades, sujeitos e coletivos de acordo com as aspirações, necessidades, desejos e desafios da comunidade e da humanidade inteira. Uma escola que cartografa, intensifica e multiplica os possíveis de indivíduos e coletivos. Da mesma forma que o corpo individual se desembrutece ao ampliar suas possibilidades de movimento, seus modos de interação consigo, com os outros e com o mundo, o corpo coletivo também se desembrutece ao explorar novas possibilidades de articulação e de movimentos comuns.

A escola do comum compreende que são as relações que tecemos uns com os outros uma das nossas maiores fontes de riqueza existencial, além de ser um dos nossos mais valiosos instrumentos de luta para a libertação de contextos de opressão e exploração sistemáticas. Entende também que uma das maiores formas de assujeitamento é, justamente, a cristalização e o empobrecimento dessas relações mesmas. Mais eficaz para a dominação não é tanto o desprezo que vem de cima, mas aquele que é passado para os lados, de semelhante a semelhante. Por essa razão, a categoria de *relacionalidade* é central para a escola do comum. Uma de suas maiores áreas de atuação será a construção de relacionalidades igualitárias, que, pelo chamado a aprender e a ensinar, magnifiquem coletivos, pessoas e povos, amplificando e multiplicando a riqueza comum. Tão importante quanto os *saberes* que se distribuem são os *efeitos relacionais* desses saberes, a estima e a ressonância – afetos da igualdade – que alimentam os poderes de qualquer um e abrem as portas para novas construções do social.

O currículo dessa escola é o próprio comum: as aspirações, desejos, necessidades e desafios de uma comunidade e da humanidade como um todo. Vivemos em tempos que não nos permitem ficarmos reclusos em nossas próprias comunidades, e devemos nos voltar para chamados *universais*, como, por exemplo, a catástrofe climática. A escola do comum não

busca operar nenhuma passagem da ignorância para o saber, nem da desigualdade para a igualdade. O que a escola do comum faz é apenas partir do que sabemos em direção ao que não sabemos (e julgamos proveitoso saber).

Uma escola comprometida com a construção da democracia. Não em um sentido “preparatório”, como é o caso do instrucionismo republicano. Mas uma escola que propiciasse a própria *experiência* democrática, na gestão dos problemas comuns da convivência e também na própria estruturação de contextos de aprendizagem. Uma escola em que *qualquer um* é um potencial mestre, ainda que seja por só um momento.

A escola comum, além de Jacques Rancière e Joseph Jacotot, nutre-se dos trabalhos e das obras de uma grande quantidade de pensadoras e pensadores das mais diversas tradições, como por exemplo: Augusto Boal, José Ângelo Gaiarsa, Nise da Silveira, Lydia Hortélio, Paulo Freire, Lauro de Oliveira Lima, Ailton Krenak, Malcolm X, Ivan Illich, o movimento neozapatista mexicano, Enrique Dussell, Nelson Maldonado Torres, Baruch Espinosa, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Paul B. Preciado, dentre outros, outras, outros.

Contentamo-nos, por agora, com essas poucas palavras, que não fazem mais do que desenhar possíveis derivas investigativas.

De Jacques Rancière, o pensamento que nos guiou por toda essa dissertação, retenhamos a fina atenção para a igualdade e a sensibilidade para a afluência do comum. O convite para sairmos de nós mesmos e nos colocarmos a navegar na teia de Indra, no infinito processo de verificação da igualdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Belo Horizonte: Vega, 1998.

AZEVEDO, R. **Dezenove poemas desengonçados**. Belo Horizonte: Ática, 2012.

BADIOU, A.; BOURDIEU, P.; BUTLER, P. *et al.* **Qu'est-ce qu'un peuple?** Paris: La Fabrique, 2011.

BLANCO, D. **Rancière, bordas da escrita**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo. 2019. 215 f.

- BOAL, A. **A Estética do Oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BOAL, A. **O arco-íris do desejo: método Boal de Teatro e Terapia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- BOBBIO, N. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BORREIL, J. et al. **Les sauvages dans la cité: auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXe siècle**. Paris: Champ Vallon, 1993.
- BRAUSCH, G. Sur les chemins de l'émancipation. Le pari de l'égalité. *In*: MARTIN, C. (coord.). **Aux livres, citoyens!** Les partenariats en questions. Cuesmes: Éditions du Cerisier, 2010.
- CARVALHO, J. (org). **Jacques Rancière e a escola: educação, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- CEPPAS, F. Arte, educação e emancipação. **Aisthe**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, p. 89-101, 2013.
- CHANTER, T. **Art, Politics and Rancière: broken perceptions**. Londres: Bloomsbury, 2018.
- CODOGNET, E.; TREMBLAY, G. Joseph Jacotot: pédagogue radical. *In*: **Démocratisation scolaire**. Paris, 3 fev. 2020. Disponível em: <https://www.democratisation-scolaire.fr/spip.php?article313>. Acesso em: 24 nov. 2023.
- COHEN, D. Rancière sociologue, autrement. **Labyrinthe**, Paris, n. 17, p. 97-101, 2004.
- COOK, F. The Jewel Net of Indra. *In*: CALLICOTT, J.; AMES, R. (ed). **Nature in Asian Traditions of Thought: essays in environmental philosophy**. New York: Suny, 1989.
- CORTINA, A. **Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia**. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- CRESPO, A.; GUROVITZ, E. A pobreza como um fenômeno multidimensional. **RAE-Eletrônica**, v.1, n.2, p. 2-12, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/raeel/a/LVPkw9yHZfJ9kvjC8VSgTsh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 mai. 2022.
- DAVIS, O. **Jacques Rancière**. Cambridge: Polity Press, 2010.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERANTY, J-P. (org). **Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality**. New York: Continuum, 2012.

DERANTY, J-P. (org). **Jacques Rancière: key concepts**. Durham: Acumen, 2010.

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Autêntica, 2009.

FEOLA, M. **The powers of sensibility: aesthetics politics through Adorno, Foucault, and Rancière**. Evanston: Northwestern University Press, 2018.

FERRARI, S. A tese da igualdade das inteligências e a hipótese comunista. **Poliética**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-69, 2014.

FOUCAULT, M. “Espace, savoir et pouvoir”. [Entrevista concedida a] P. Rabinow, *Skyline*, março de 1982. In: **Dits et écrits II, 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001.

FRAIG, T. **Ver por si mesmo: seis lições sobre a educação da sensibilidade**. Hortolândia: autopublicação, 2021.

FREIRE, M. “Totonha”. In: **Contos negreiros**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOBBS, T. **Leviatã**. trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GONZÁLES, D. Las políticas de lo audible: el sentido entre ‘phône’ y ‘logos’. **Escritura e imagen**, Madrid, n. 15, p. 243-251, 2019.

HONNETH, A.; RANCIÈRE, J. **Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity**. New York : Columbia University Press, 2016.

JACOTOT, J. [**Correspondência**]. Destinatário: Príncipe Frédéric dos Países Baixos. 17 out. 1827. Disponível em: <http://joseph-jacotot.over-blog.com/article-5649193.html>. Acesso em: 11 de maio de 2022.

JACOTOT, J. **Langue étrangère**. Paris: V. Jacotot, 1852.

JACOTOT, J. **Langue maternelle**. Paris: Ducessois, 1841.

JACOTOT, J. **Mélanges posthumes**. Paris: H.-V. Jacotot, 1852.

JAUCOURT, L. Egalité naturelle, **Encyclopédie** ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. (dir.), tome 5, Chez Briasson, David, Le Breton et Faulche (ed.), 1755.

LANGON, M. Une question à Jacques Rancière. **Le Télémaque**, Caen, n. 27, p. 45-56, 2005.

LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1, 2017.

LAROSSA, J.; MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. A questão com a escola/da escola: tramas da fábula escolar. *In*: CARVALHO, J. (org.). **Jacques Rancière e a escola: educação, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

LEÃO, W.; PINZANI, A. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Unesp, 2013.

LIMA, L. de O. **Educar para a comunidade**. Petrópolis: Vozes, 1966.

LIMA, R. **De sonhação a vida é feita, com crença e luta o ser se faz**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R (comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARQUES, A. Relações entre comunicação, estética e política a partir das abordagens conceituais de Habermas e Rancière. **Fronteiras**, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 150-159, set.-dez. 2013.

MARQUES, A.; PRADO, M. O método da igualdade em Jacques Rancière: entre a política da experiência e a poética do saber. **Mídia e cotidiano**, Rio de Janeiro v. 12, n. 3, p. 7-32, 2018.

MARTINS, A. Declinações sobre o ser-em-comum e a partilha do sensível (a partir de Jacques Rancière). **Philia**, Rio Grande do Sul, vol. 3, n. 2, p. 167-191, 2021.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. **Em defesa da escola: uma questão pública**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. **In defence of the school: a public issue**. Louven: E-ducation, Culture & Society, 2013.

MAY, T. **Contemporary Political Movements and the thought of Jacques Rancière: Equality in Action**. Edinburgh: University Press, 2010.

MAY, T. **The political thought of Jacques Rancière: creating equality**. Edinburgh: University Press, 2008.

MEY, A. Rancière as Foucauldian? On the distribution of the sensible and new forms of subjectivities. In: WALLENSTEIN, G.; SVEN-OLOV, S.; NILSSON, R.; JAKOB, T. (eds.). **Foucault: biopolitics and governmentality**. Estocolmo: Södertorn Philosophical Studies, 2013.

MYERS, E. Presupposing equality: the trouble with Rancière's Axiomatic Approach. **Philosophy and social criticism**, v. 42, n. 1, p. 45-69, 2016.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Lusosofia, 2013.

PELLEJERO, E. Aquém da biopolítica: a parte (sem parte) de Jacques Rancière. **Revista de Filosofia Aurora**, Paraná, v. 25, n. 37, p. 35-55, 2013.

PELLETIER, C. Emancipation, Equality and Education: Rancière's Critique of Bourdieu and the Question of Performativity. **Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education**, London, n. 30, p. 137-150, 2009.

PHILLIPS, J.W.P. On Rancière and Derrida on Plato. [Entrevista concedida a] Simon Dawes. **Theory, Culture & Society**. Disponível em: <https://www.theoryculturesociety.org/blog/john-w-p-phillips-on-ranciere-and-derrida-on-plato>. 2010. Acesso em: 9 mai. 2022.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POTTE-BONNEVILLE, M. **La philosophie déplacée: autour de Jacques Rancière**. Paris: Horlieu, 2006.

QUINTANA, L. Más allá de algunos lugares comunes: repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière. **Isegoría**, Madrid, n. 59, p. 447-468, 2018.

QUINTANA, L. **Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière**. Barcelona: Herder, 2020.

RANCIÈRE, J. **Aesthetics and its Discontents**. Cambridge: Polity Press, 2009a.

RANCIÈRE, J. **A noite dos proletários**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: São Paulo: 34, 2005a.

RANCIÈRE, J. **As distâncias do cinema**. Trad, Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012a.

RANCIÈRE, J. Democracia, institución, exclusión. [Entrevista concedida a] Alfredo Sánchez Santiago. Paris: **Ginedis**, 2021a. 1 vídeo (1h 10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oabykCMYcVY>. Acesso em: 23 de novembro de 2023.

RANCIÈRE, J. Entrevista com Jacques Rancière. [Entrevista concedida a] Lílian do Vale, Jonas Tabacof Waks, José Sérgio Fonseca de Carvalho e María Beatriz Greco. **Educação Pesquisa**, São Paulo, v. 47, p. 1-17, 2021b.

RANCIÈRE, J. Entrevista com Jacques Rancière. [Entrevista concedida a] Pedro Hussak. **Aisthe**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 11, p. 102-109, 2013a.

RANCIÈRE, J. **Et tant pis pour les gens fatigués!** Entretiens. Paris: Editions Amsterdam, 2009b.

RANCIÈRE, J. L'actualité du "Maître ignorant". [Entrevista concedida a] Andréa Benvenuto, Laurence Cornu e Patrice Vermeren. **Le Télémaque**, Caen, n. 27, p. 21-36, 2005b.

RANCIÈRE, J. **La haine de la démocratie**. Paris: La Fabrique, 2005c.

RANCIÈRE, J. **La méthode de l'égalité**. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Paris: Bayard, 2012b.

RANCIÈRE, J. **La méésentente**: politique et philosophie. Paris: Galilée, 1995.

RANCIÈRE, J. **Le maître ignorant**: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris: Poche, 2004.

RANCIÈRE, J. **Le partage du sensible**. Esthétique et politique. Paris: La Fabrique, 2000.

RANCIÈRE, J. L'introuvable populisme. In: BADIOU, A.; BOURDIEU, P.; BUTLER, P. et al. **Qu'est-ce qu'un peuple?** Paris: La Fabrique, 2013b.

RANCIÈRE, J. **Nas margens do político**. Lisboa: KKYM, 2014a.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: 34, 1996.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012c.

RANCIÈRE, J. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014b.

RANCIÈRE, J. "O que me interessa é tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais". [Entrevista concedida a] Julia Christ. **Ao Largo**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 2-39, 2017.

RANCIÈRE, J. Prefácio. Trad. Paulo Henrique Fernandes Silveira. In: **Le Philosophe et ses pauvres**. Paris: GF-Flammarion, 2007.

RANCIÈRE, J. Sobre la teoría de la ideología. *In*: KARSZ, S. (dir). **Lectura d'Althusser**. Traducción J.J. Sánchez. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1970.

RANCIÈRE, J. The method of equality: politics and poetics. *In*: HONNETH, A.; RANCIÈRE, J. **Recognition or disagreement**: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity. New York : Columbia University Press, 2016.

RANCIÈRE, J. **The nights of labor**: the workers' dream in nineteenth-century France. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

RANCIÈRE, J. Work, identity, subject. *In*: **Jacques Rancière and the contemporary scene**: the philosophy of radical equality. New York: Continuum, 2012d.

RIFKIN, A. Oh I do like to be beside the seaside (Now Voyager)... on misunderstanding Rancière and Queer Theory. **Borderlands**, E-Journal, v. 8, n. 2, p. 1-8, 2009.

ROCKHILL, G.; WATTS, P (ed). **Jacques Rancière**: History, Politics, Aesthetics. Londres: Duke University Press, 2009.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio**; ou, da educação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROSSATTI, G. Da igualdade das inteligências à igualdade humana: a revolução política na revolução científica de Bacon e Descartes. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 1, n. 2, p. 61-69, jul.-dez. 2009.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTOS, R. **Igualdade, liberdade e instrução pública em Condorcet**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo. 2007. 142 f.

SAVIANI, D. **Escola e democracia**: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política. Campinas: Autores Associados, 1999.

SILVA, Gabriel Paulo. **O destino das palavras**: igualdade, literatura e política na obra de Jacques Rancière. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Rio Grande do Norte. 2020. 141 f.

SLOTEDIJK, P. **Desprezo das massas**: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SONDEREGGER, R. Negative versus Affirmative Critique: On Pierre Bourdieu and Jacques Rancière. *In*: BOER, K.; SONDEREGGER, S. (ed.). **Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

SOUZA, M. Abordagens recentes da pobreza urbana. **Mercator**, Fortaleza, v. 17, p. 1-19, 2018.

SPENCER, J. Rancièrian atomism: clarifying the debate between Jacques Rancière and Alain Badiou. **Journal of French and Francophone Philosophy**, Amherst, v. 23, n. 2, p. 98-121, 2015.

VICENZI, V. Outro personagem de Rancière? Louis-Gabriel Gauny e seu relato auto-formativo. *In*: MONTEIRO, S. (org.). **A educação em suas dimensões pedagógica, política, social e cultural** [recurso eletrônico]. Ponta Grossa: Atena, 2020. Disponível em: <https://sistema.atenaeditora.com.br/index.php/admin/api/artigoPDF/29395>. Acesso em: 12 mai. 2022.

VICENZI, V. Para além de O mestre ignorante. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 35, n. 73, p. 373-391, jan.-abr. 2021.

WOLFE, K. From Aesthetics to politics: Rancière, Kant and Deleuze. **Contemporary Aesthetics**, Michigan, v. 4, p. 9-35, 2006.

ZIZEK, S. La subjectivation politique et ses vicissitudes. *In*: **OSI Bouaké**, Paris, 28 out. 2007. Disponível em: https://www.osibouake.org/IMG/pdf/ZIZEK_La_subjectivation_politique_et_ses_vicissitudes.pdf. Acesso em: 22 mai. 2022.