



Da crítica do realismo consensual à defesa do realismo democrático em Jacques Rancière

From the critique of consensual realism to
the defense of democratic realism in
Jacques Rancière

Josué da Silva Bochi

Resumo

O artigo investiga a compreensão do “realismo” em Jacques Rancière, partindo da contraposição entre o “realismo consensual” e o que se pode chamar de “realismo democrático”. A partir da análise de obras de diferentes momentos da produção do autor, especialmente *O desentendimento* (1995), o estudo mapeia conexões entre política, estética, acontecimento e historicidade. Argumenta-se que Rancière rejeita tanto a necessidade histórica quanto o culto do irrepresentável, defendendo um real ligado ao dissenso, ao excesso e à igualdade das “existências inexistentes”.

Palavras-chave

Real, Realismo, Acontecimento, Sistema consensual, Fé historiadora, Heresia.

Abstract

The article investigates the understanding of “realism” in Jacques Rancière, starting from the contrast between “consensual realism” and what can be called “democratic realism”. Through the analysis of works from different periods of the author's production, especially *Disagreement* (1995), the study maps connections between politics, aesthetics, event, and historicity. It argues that Rancière rejects both historical necessity and the cult of the unrepresentable, defending a real linked to dissent, excess, and the equality of “non-existent existences”.

Key-words

Real, Realism, Event, Consensual system, Historian's faith, Heresy.

DOI: <https://doi.org/10.53000/simbolica.v2i00.5527>

“O efeito de realidade é um efeito de igualdade” (Rancière, 2010, p. 79). Com essa frase, escrita por ocasião de uma crítica ao conceito de Barthes de *l'effet de réel*, Jacques Rancière atrelava o axioma da igualdade radical que perpassa todo o seu pensamento à sua própria ideia de “realismo”. Que haja um “realismo” rancieriano é algo que o próprio Rancière não põe em dúvida. Ele começa um ensaio a respeito de “Auerbach e as contradições do realismo” observando que o autor alemão entra no assunto da “representação da realidade” *in medias res*, sem oferecer “nenhuma definição preliminar nem de realidade nem de representação” (2018a, p. 227, tradução nossa). E “da mesma maneira”, escreve Rancière, “não darei nenhuma explicação preliminar sobre o que realismo significa para mim” (2018a, p. 227, tradução nossa). Outros autores tentaram desdobrar uma definição do realismo rancieriano,

como Davide Panagia, cujo livro *Rancière's Sentiments* conta com um capítulo com o título de *Rancière's democratic realism*. Panagia escreve que, em Rancière, “o realismo não é representacional, nem prescritivo. (...) Em vez disso, é um campo de disputa a respeito da natureza do atual (*actual*)” (Panagia, 2018, p. 86, tradução nossa). E ainda: o realismo “não investe na fidelidade da correspondência com um mundo atual, mas sim na experiência sentida da dissolução ou traição dessa correspondência” (Panagia, 2018, p. 91, tradução nossa).

Nos termos de *O desentendimento*, a obra central de Rancière sobre política e sobre filosofia política (embora não *de* filosofia política, como ele tem o cuidado de advertir já de início), publicada na França em 1995 e no Brasil um ano mais tarde, diríamos o seguinte: o realismo está relacionado a um ato de liberação de palavras, de imagens ou de uma “aparência de povo” que reconfigura a “partilha do sensível”, sobrepondo à partilha policial uma partilha política. Seu escandaloso efeito de igualdade transparece, por exemplo, numa resenha de 1857 a respeito de *Madame Bovary* com o título de “O romance burguês e o romance democrata: os srs. Edmond About e Gustave Flaubert”. O autor, um certo Armand de Pontmartin, opunha as virtudes do romance burguês de outrora aos vícios do novo romance democrático. Rancière avalia que, “nos tempos democráticos (...), portas e janelas teriam se aberto demais, deixando entrar no branco das páginas, com a lama do campo, a trivialidade da gentinha e o inconveniente das coisas mesquinhas” (Rancière, 2021, p. 19). Contudo, a abertura de portas e janelas não teria incomodado apenas pessoas como esse “jornalista de nome metido a nobre”, cujo “preconceito aristocrático” (Rancière, 2021, p. 19) é evidente. Perturbou também boa parte dos modernismos e pós-modernismos, que, incomodados com o excesso de visibilidade e de vozes, tentaram reconverter as aparências da arte à sua presumida verdade.

Porém, ao abrirmos *O desentendimento* numa das últimas páginas, a relação entre realismo e democracia parece ser suspensa por completo quando nos deparamos com a seguinte afirmação:

O realismo pretende ser a sadia atitude do espírito que se restringe às realidades observáveis. Ele é na verdade coisa totalmente diferente: é a lógica policial da ordem que afirma, em qualquer circunstância, fazer apenas o que é possível fazer (Rancière, 2018b, p. 145).

É verdade que *O desentendimento* é cheio de casos de homonímia, de palavras mal compreendidas ou “desentendidas” que assumem significados bem distintos conforme interpretadas segundo uma lógica da “política” ou da

“polícia”: “povo”, “classe” e o nome mesmo de “política”, sob o qual “geralmente se confundem (...) duas lógicas do estar-junto humano” (Rancière, 2018b, p. 41). Mas nem em *O desentendimento*, nem em “Os enunciados do fim e do nada”, texto de 1993 que serve de base para o último capítulo do livro de *O desentendimento* (“A política em sua era niilista”), no qual se lê o fragmento citado, o “realismo” é compreendido segundo a lógica propriamente política. É verdade também que o “realismo” é uma palavra que se presta especialmente à homonímia. Fala-se com certa facilidade sobre realismo sem se saber bem o que se quer dizer. Então, para evitar enganos, poderia ser mais conveniente assumir de partida que em *O desentendimento* o realismo fala de uma coisa, e depois, nos estudos de Rancière sobre arte, como nos textos sobre Auerbach ou sobre Madame Bovary, o realismo fala de outra coisa.

Acredito que pode ser mais proveitoso, para melhor compreender o que está em jogo em cada um dos casos, partir do meio do caminho – mais especificamente, do fragmento citado de *O desentendimento* – na tentativa de verificar o ponto ou o contexto no qual o realismo se desatreia de seu sentido “consensual” e pode ganhar um sentido “democrático”. Nisso consistiu todo o esforço desse artigo. Partindo da citação já referida de *O desentendimento* e de outros fragmentos textuais que eu julgava relevantes, mas sem seguir algum plano rígido de trabalho, outros termos e problemas também ganharam centralidade. Primeiro, o tema da necessidade histórica e as formas de circunscrevê-la, da “fé histórica” marxista à “fé historiadora” do tempo dos “fins”. Segundo, o tema do acontecimento e a disputa entre formas ortodoxas ou heréticas de compreendê-lo. Terceiro, o tema do excesso (de palavras, de imagens, de visibilidade) e a sua relação problemática com a infinitude. Mais do que explorar em profundidade uma obra específica, busquei mapear e encontrar pontos de conexão entre diferentes escritos de Rancière. Tentei privilegiar, na medida do possível, textos de um período no qual, embora o filósofo ainda não tivesse desenvolvido o “seu” significado de realismo, este já estava em germe: *Os nomes da história* (1992), “Os enunciados do fim e do nada” (1993) e principalmente *O desentendimento* (1995).

No final de *O desentendimento*, Rancière escreve que o realismo que “pretende ser a sadia atitude do espírito que se restringe às realidades observáveis” (Rancière, 2018b, p. 145) é o “regime de crença próprio ao sistema consensual” (Rancière, 2018b, p. 145). O termo “sistema consensual” é empregado pela primeira vez no prefácio do livro. Remete a uma discursividade em voga em fins dos anos 1980 e início dos anos 1990 que reconhecia em seu próprio tempo uma ruptura, seja “a título de fim da política ou de seu retorno” (Rancière, 2018b, p. 13). Conforme esse sistema, ser realista implicava abrir mão das utopias dos dois últimos séculos, cujos resultados estariam visíveis nas “ruínas dos Estados totalitários” (Rancière,

2018b, p. 136), e enxergar, sobreimpressa nessas ruínas mesmas, “a paisagem da humanidade liberta do totalitarismo” (Rancière, 2018b, p. 136). O “mundo para além do *demos*, um mundo feito de indivíduos e de grupos que manifestam apenas a humanidade comum” (Rancière, 2018b, p. 136) não constituiria, no entanto, outra forma de utopia, mas apenas um “sonho razoável”.

Há uma curiosa divisão de tarefas – e de temperamentos – nesse sistema que quer sonhar razoavelmente. Uns exaltam, “a título de uma humanidade sem fronteiras” (Rancière, 2018b, p. 13), aquilo que Rancière chama noutro texto de “pacífico mundo ‘pós-histórico’, onde a democracia global iria ao encontro da economia liberal” (Rancière, 2019b, p. 421). Outros deploram, “a título de reino do desumano” (Rancière, 2018b, p. 13), o irrealismo das exceções que não se conformam ao modelo. A exceção não se resumia, porém, apenas à recém-finada União Soviética. “Por volta de 1989” (Rancière, 2023, p. 136), também o “genocídio nazista se instalou no centro do pensamento filosófico, estético e político, quarenta ou cinquenta anos após a descoberta dos campos de extermínio” (Rancière, 2023, p. 135). E em 1988, Furet, Julliard e Rosanvallon publicaram um livro com o título de *A República do centro: o fim da exceção francesa*, cuja tese é assim resumida por Rancière:

A exceção ou ilusão francesa, comunicada aos outros povos com excessiva generosidade, teria sido pensar a revolução como começo de um tempo, tempo do fim ou da renovação, destinado a fazer cumprir a verdade da revolução (Rancière, 2017, p. 279).

As exceções soviética, nazista e do iluminismo francês são manifestações diferentes da mesma “ilusão moderna da humanidade liberta da alienação” (Rancière, 2018b, p. 148), ilusão responsável pelos “erros do pensamento do Mesmo, os crimes da filosofia ‘realizada’ como alma da comunidade” (Rancière, 2018b, p. 148). O “reino do desumano”, enfim, não está neste ou naquele regime ou neste ou naquele processo histórico específico. Está globalizado (Rancière, 2018b, p. 149), como cabe ao sistema consensual, e no íntimo de cada um de nós. E a resolução da filosofia, “sob o nome de ética” (Rancière, 2018b, p. 146), deve ser a de suprimir a si mesma e “entregar-se ao absolutamente Outro para expiar os erros do pensamento do Mesmo” (Rancière, 2018b, p. 148).

Há nesse pensamento, escreve Rancière, “uma imodesta modéstia” (Rancière, 2018b, p. 149). A “filosofia ética” se contenta com o realismo do “único possível” (Rancière, 2018b, p. 146) e com “essa identidade do humano e do desumano, cujo cuidado o Estado consensual lhe delegou” (Rancière,

2018b, p. 146). Por outro lado, determina um imperativo, que talvez possa ser assim expresso: o fim do pensamento da necessidade histórica é uma primeira e última necessidade histórica. No ponto em que o sistema consensual vê uma ruptura, Rancière enxerga uma continuidade:

O sistema consensual absorveu a necessidade histórica e objetiva de antigamente, reduzida à porção cônica do “único possível” que a circunstância autoriza. O possível é assim o operador conceitual de troca entre a “realidade” e a “necessidade” (Rancière, 2018b, p. 145).

A “troca” entre “realidade” e “necessidade” já era a pedra no sapato do realismo marxista e da “arte política” ao longo do século XX. Rancière traria mais tarde o exemplo de uma fotografia da série *Bringing the War Home*, de Martha Rosler, que mostra um vietnamita com uma criança morta nos braços no meio de um espaçoso apartamento:

A visão da criança morta no belo apartamento de paredes claras e grandes dimensões por certo é difícil de suportar. Mas não há razão particular para que ela torne os que a veem conscientes da realidade do imperialismo e desejosos de opor-se a ele (Rancière, 2012b, p. 85).

Como passar de uma demonstração da realidade do império do capital para a determinação da necessidade da instituição de um mundo outro? De alguma maneira, o problema foi resolvido no fim do século XX não por meio de uma anulação do marxismo, mas através de uma reversão:

O liberalismo supostamente reinante retoma do marxismo, tido como caduco, o tema da necessidade objetiva, identificada às coerções e aos caprichos do mercado mundial. (...) A identificação absoluta da política com a administração do capital não é mais o segredo vergonhoso que as “formas” da democracia viriam mascarar, é a verdade declarada com a qual nossos governos se legitimam (Rancière, 2018b, p. 125).

Se a pedra do sapato do marxismo era que o segredo vergonhoso não determinava a necessidade revolucionária, a pedra no sapato do realismo consensual é que a verdade declarada também não determina nenhuma necessidade do “mínimo possível”. Não determina tampouco “o campo do resto excessivo das políticas modestas, ou seja, a confrontação com a humanidade nua e a desumanidade do humano” (Rancière, 2018b, p. 149).

Em “Os enunciados do fim e do nada”, texto que tem várias repercussões em *O desentendimento*, Rancière trata da virada em relação à “troca entre a ‘realidade’ e a ‘necessidade’” noutros termos. A “época da história, do tempo do entrelaçamento conflitual entre política democrática e ciência metapolítica” (Rancière, 2017, p. 288), era também a época de uma fé, “a fé *histórica* das possibilidades de emancipação” (Rancière, 2017, p. 288, grifo no original). A ciência metapolítica, cuja versão mais acabada é a do marxismo, *crê* na emancipação ao “colocar um ‘verdadeiro’ povo como verdade oculta do povo aparente e se instituir, ela mesma, como o saber dessa verdade oculta” (Rancière, 2017, p. 277). Em dado momento, essa “crença erudita do saber social” (Rancière, 2017, p. 295) entra “em sua segunda era, em sua era cética” (Rancière, 2017, p. 295). Não se deve compreender o ceticismo dessa nova era apenas como a transformação da crença em descrença em relação às possibilidades de emancipação. A virada diz respeito, antes, à inversão do conteúdo da crença. À “fé *histórica* das possibilidades de emancipação sucedeu a fé *historiadora*” (Rancière, 2017, p. 288, grifos no original), cuja racionalidade pode ser resumida numa fórmula: “só existe possível segundo o tempo – o possível autorizado pelo ‘século’, segundo o estado do desenvolvimento, das riquezas e dos costumes; o possível que se define em termos de ritmos temporais” (Rancière, 2017, p. 288).

Tal “deslocamento teórico radical da crença social-científica” (Rancière, 2017, p. 296) tem para Rancière um marco preciso: “a revolução da escola dos *Annales*” (Rancière, 2017, p. 288). Em 1942, um dos seus maiores expoentes, Lucien Febvre, argumentava, nas palavras de Rancière, que “Rabelais não foi incrêu *porque não pôde sê-lo*. O tempo de Rabelais era um tempo preenchido pela crença” (Rancière, 2017, p. 292-293, grifo no original). Todo o seu *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* tratava de comprová-lo. Ao longo das décadas seguintes, “a recusa do ‘anacronismo’, que é o artigo primeiro do credo historiador” (Rancière, 2017, p. 294) teria passado para o estatuto de “*doxa* política” (Rancière, 2017, p. 288). Sintoma disso é a mais recente “provocação negacionista” do Holocausto, a qual “apela à ‘razão’ do historiador para perguntar-lhe se ele pode, enquanto cientista, encontrar, nos modos de racionalidade do nosso século (...), a razão necessária e suficiente para (...) o extermínio em massa” (Rancière, 2018b, p. 143). Um historiador da Antiguidade, Pierre Vidal-Naquet, argumentou o óbvio: “não se deve perguntar como *tecnicamente* foi possível um assassinato em massa nessa escala. Foi tecnicamente possível pois aconteceu” (Rancière, 2017, 291). A aparente impossibilidade de inscrição do Holocausto no campo da racionalidade historiadora culminou, em 1990, no “estranho fenômeno de uma lei que proíbe a mentira” (Rancière, 2018b, p. 146) a respeito dos crimes contra a humanidade ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial.

Para Rancière, a “aporia do juiz e da lei” (Rancière, 2018b, p. 142), que é também a aporia da “ciência da história”, tornou possível ainda outro curioso caso de legislação que proíbe a mentira: a “Lei única que ganha o nome de ética” (Rancière, 2023, p. 115), cuja elaboração mais profunda foi a de Jean-François Lyotard. Conforme explica Rancière no final de *O desentendimento*, com Lyotard, o crime do nazismo passa a ser o extermínio, não apenas do povo judeu, mas do povo judeu “enquanto povo que testemunhou uma dívida primeira do homem para com o Outro” (Rancière, 2018b, p. 147). O imperativo ético determina que, se não podemos pagar essa dívida impagável, devemos fazer o possível para testemunhá-la, colocando-nos voluntariamente na “condição de refém do Outro” (Rancière, 2018b, p. 147), isto é, da “parte em nós que não controlamos”, “a Alteridade como tal” (Rancière, 2019b, p. 434).

As aporias inerentes à “fé historiadora”, a qual toma apenas o partido do possível, se resolvem então com a adoção de outro tipo de fé: a fé na “sarça ardente mosaica, a aparição fulgurante, heterogênea, da singularidade da forma” (Rancière, 2023, p. 34). Essa fé tomaria o discurso sobre arte na virada do milênio, num fenômeno que Rancière chamaria mais tarde de “virada ética da estética” (Rancière, 2023, p. 117). Em relação à verdade da sarça ardente, Rancière é certamente descrente. Para ele, a “lógica do irrepresentável”, que é a da estética lyotardiana do sublime, “só se sustenta numa hipérbole que afinal a destrói” (Rancière, 2012a, p.148). Essa destruição, no entanto, não é somente uma autoanulação, é também uma transformação em seu contrário. Rancière (2023, p. 135) nota um estranho comércio entre “a ética *hard* do mal infinito e de uma arte devotada ao luto interminável da catástrofe irremediável” e “a ética *soft* do consenso e da arte de proximidade”, entre “o interdito judaico da representação” (Rancière, 2023, p. 34) e a “hóstia eucarística” que garantiria uma comunidade humana consensual.

No entanto, o “mundo limpo de identidades excedentes” (Rancière, 2018b, p. 136), contemplado pelo sistema consensual, não se consuma. Mal o “sonho razoável” (Rancière, 2018b, p. 136) é sonhado, “começam os problemas. (...) Sobre as ruínas dos Estados totalitários, o etnicismo e a guerra étnica se desencadeiam. (...) Essa ameaça chega até a instalar-se no coração dos Estados consensuais” (Rancière, 2018b, p. 136). E aqui a filosofia ética é conduzida a outro contrassenso. Para Rancière, a consequência lógica da conceituação lyotardiana dos “direitos do Outro” – os direitos da “vítima sem frase, última figura daquele que é excluído do *logos*, provido apenas da voz que exprime a queixa monótona, a queixa do sofrimento nu” (Rancière, 2018b, p. 138) – é que é preciso assumir, “para o suposto benefício das populações vitimizadas” (Rancière, 2019b, p. 435), também o “direito de interferência humanitária” (Rancière, 2019b, p. 435). Em 2020, num novo prefácio à edição brasileira de *Mal-estar na estética*, Rancière (2023, p. 13) registra que “foi

assim que Jean-François Lyotard encontrou-se dentre os signatários de um apelo coletivo em apoio à primeira invasão americana no Iraque. A medusa da arte sublime assumia então o rosto guerreiro”.

Seria o caso – se houvesse essa possibilidade – de resgatar a “fé histórica” das entranhas da “fé historiadora” na qual ela foi convertida? Não: em *O desentendimento*, Rancière (2018b, p. 133) deixa claro que a “pós-democracia consensual”, antes de ser uma inversão da metapolítica moderna, era o “remate máximo do (seu) niilismo”, de sua tentativa de dissipar “a ilusão política”. Para escapar da “clausura no niilismo comum”, Rancière (2017, p. 299) propõe, em “Os enunciados do fim do nada”, que se adotem três axiomas: “em primeiro lugar, o tempo é sem relação com a verdade; em segundo lugar, o acontecimento é sem relação com o possível; em terceiro lugar, o real é sem relação com o realismo” (Rancière, 2017, p. 299-300). Repassemos esses axiomas. Que o tempo seja sem relação com a verdade implica não virar refém do princípio da recusa do anacronismo. Que o acontecimento seja sem relação com o possível significa que acontecem coisas que tornam um tempo diferente de si mesmo (o tornam anacrônico), mas essa diferença de si não é circunscrita em alguma necessidade histórica que predetermina tudo o que o tempo pode vir a ser (conforme a fé histórica) ou o pouco que ele pode (conforme a fé historiadora). Mas o que significa dizer que “o real é sem relação com o realismo”? Ao tomar esse fragmento por si só, alguém poderia julgar que Rancière tomaria o partido do irrepresentável, ou do Real lacaniano em detrimento do registro do Simbólico, que é o domínio da linguagem. A frase seguinte, a última do texto, nos orienta na direção correta. Rancière (2017, p. 300) conclui que “o trabalho que se impõe (...) seria um trabalho sobre o estatuto das ‘existências inexistentes’”. Este seria justamente o trabalho de *O desentendimento*, no qual as “existências inexistentes” são mais uma vez mencionadas (Rancière, 2018b, p. 55), mas ganham também outro nome, “a existência dessa parte dos sem-parte” (Rancière, 2018b, p. 24). O real da “existência da parte” só existe em desacordo com a lógica – do “realismo”, se quisermos – que quer reduzir cada existência à sua essência, isto é, à parte que lhe cabe e nada mais. Mas o real da parte rebelde não é mudo, é dotado de *logos* e de lógica (pense-se na escolha do nome do coletivo *Les Révoltes Logiques*), e é bem capaz de se intrometer nos negócios do realismo ao submeter a “contagem das ‘partes’ da comunidade” (Rancière, 2018b, p. 21) a “uma dupla contagem ou um erro de conta”. Tal “erro de conta” é o escândalo da política democrática que a filosofia política, desde *A República* de Platão, teria tentado em vão resolver.

Voltemos ao sentido mais específico de “realismo” tematizado por Rancière no texto em que ele propunha a adoção do axioma de que o real é sem relação com o realismo: o do credo historiador que, em fins do século XX, teria se

transformado em *doxa*. Rancière já tinha mergulhado nesse credo historiador – assim como em seu “medo” (2014b, p. 158) – em *Os nomes da história*, publicado em 1992. O livro conta como, decepada a cabeça do rei que era a encarnação do corpo político, confiou-se à história (ou esta tomou para si) o trabalho de fazer a contagem realista das partes da nova sociedade. Jules Michelet, historiador do século XIX que Febvre mais tarde saudaria “como o pai fundador da Escola dos *Annales*” (Rancière, 2014b, p. 65), institui uma “narrativa fundadora” (Rancière, 2014b, p. 66), a da Festa da Federação. Essa festa, em sua escrita, é transformada no “acontecimento pacífico e fundamental em que se manifesta o sentido da revolução: não a Bastilha destruída ou a realeza decapitada, mas o aparecimento da nova entidade política que é ao mesmo tempo o novo objeto de amor: a pátria” (Rancière, 2014b, p. 66). Para que as multidões se tornem o novo sujeito histórico que se identifica à própria França, os mortos precisam ainda do historiador. Nas palavras de Michelet, eles “precisam de um Édipo que lhes explique o seu próprio enigma, cujo sentido eles não alcançaram, que lhes ensine o que queriam dizer suas palavras, seus atos, que eles não compreenderam” (Michelet apud Rancière, 2014b, p. 95). A confiança exacerbada e o dever autoimposto de estabelecer “a diferença da história-ciência para a história-narrativa” (Rancière, 2014b, p. 5) culminaria, como já visto, na impotência diante das provocações negacionistas. Para Rancière, a história “precisa apenas reconciliar-se com seu próprio nome” (Rancière, 2014b, p. 158), o que pressupõe consentir “sua própria fragilidade, o poder que herdou de seu parentesco vergonhoso com os fazedores de histórias e os contadores de histórias” (Rancière, 2014b, p. 157).

Tal parentesco, é claro, só é “vergonhoso” para os crentes na necessidade histórica, sejam estes dotados de uma “fé historiadora”, como os personagens de *Os nomes da história* relacionados à Escola dos *Annales*, ou os revolucionários dotados de uma “fé histórica”. Pense-se por exemplo em Engels, que admirava a obra de Balzac – Balzac “nos dá, em *A comédia humana*, a história mais maravilhosamente realista da *société* francesa” (Engels apud Rónai, 2012) – mas precisava extrair desse “realismo” uma “sintomatologia” (Rancière, 2018b, p. 96), isto é, o segredo capaz de conduzir essa sociedade de tempos revolucionários, mas ainda não emancipada, à verdadeira emancipação. De qualquer modo, consentir a própria fragilidade, num ou noutro caso, não significa apenas perder a crença na necessidade histórica. Mais do que isso, trata-se de seguir os “trajetos extravagantes da crença e do saber heréticos” (Rancière, 2014b, p. 144). À crença ortodoxa, se opõe a crença herética. A heresia, antes de tudo, “é *separação*, segundo sua etimologia, mas num sentido preciso: ela é, em sentido estrito, *dia-bólica*: *sumbolon* quebrado que não se cola mais” (Rancière, 2014b, p. 104, grifo no original). É “a vida do verbo, desviada pelo verbo” (Rancière, 2014b, p. 112), que não assume um lugar: “dar lugar à heresia é suprimi-la como tal, é enterrá-

la territorializando-a” (Rancière, 2014b, p. 122). Há, no entanto, um “frágil” poder inscrito nos “trajetos extravagantes” da heresia que não se deve deixar territorializar, como, por exemplo, na “incômoda papelada” (Rancière, 2014b, p. 27) de uma “Renascença dos pobres” (Braudel apud Rancière, 2014b, p. 25) que, para o constrangimento do historiador dos *Annales*, não se deixa reduzir nem precisa se deixar reduzir à “verdadeira Renascença” (Braudel apud Rancière, 2014b, p. 25). A “Renascença dos pobres”, relida por Rancière, não é a dos miseráveis e sim a do *demos* irredutível, “é enfim a abertura do espaço e do tempo em que são contados aqueles que não contam” (Rancière, 2014b, p. 149).

Evidentemente, essa abertura não remete necessariamente à Renascença. É a fórmula geral da subjetivação política, a qual Rancière desenvolveria em *O desentendimento*. E foi a fórmula do movimento de maio de 1968, ao qual Rancière se refere em *Os nomes da história* e também em *O desentendimento* ao resgatar a afirmação “somos todos judeus alemães”, que invertia “a frase estigmatizante do adversário (...) numa subjetivação aberta dos incontados” (Rancière, 2018b, p. 138). Provavelmente a maior novidade de maio de 1968 tenha sido a disputa em torno da existência ou não do próprio movimento como movimento político. O movimento, como se sabe, foi condenado igualmente pela direita e pela esquerda. Mas o argumento que juntava Raymond Aron, o “grande ideólogo da direita francesa” (Rancière, 2019a) que não precisou aguardar 1969 para publicar *La révolution introuvable*, e Louis Althusser, referência na revolução estruturalista do marxismo e decisivo até então na formação de Rancière, era que maio de 1968 não era uma revolução de verdade.

No entanto, contra a sociologia contrarrevolucionária e a recomendação de Althusser de “preservar a classe operária do contágio da revolta e colaborar com o governo a fim de defender o exercício normal das relações sociais” (Rancière, 2019a), muitos pensadores da geração de Rancière (que tinha 27 anos na época) ou mais velhos se deixaram contaminar pelo espírito de 1968. Na avaliação de Slavoj Žižek, Rancière é parte de um grupo de pós-althusserianos – o qual inclui também Badiou, Laclau e Balibar – que dá um novo significado ao real da política ao insistir que “a forma universal pura está ligada por uma espécie de cordão umbilical a um elemento ‘patológico’ que não se encaixa no Todo social” (Žižek, 2004, p. 70, tradução nossa). Porém, não se deve concluir que Rancière pense a emergência do acontecimento (*événement*) de maneira análoga à de Badiou. Em 1989, num ensaio dedicado ao recém-lançado *O ser e o evento*, de Badiou, Rancière avaliou que, em nome do gesto da “Fidelidade”, Badiou chegaria a “uma formulação platônica renovada da tarefa da filosofia” (Rancière, 1989, p. 3, tradução nossa) como compreensão da verdade do acontecimento. O preço dessa renovação é que “para que a

política começa, a era dos poetas precisa chegar ao fim, e (...) a era dos poetas, como Badiou a chamou, é também a era das revoluções” (Rancière, 1989, p. 3, tradução nossa). O texto termina com uma demarcação da singularidade do próprio gesto de Rancière: ao passo que “O ser e o evento ergue um templo à Fidelidade, um templo que deveria ser visitado com frequência, (...) minha única ambição foi apanhar, isto é, subtrair minha pedra deste templo” (Rancière, 1989, p. 8, tradução nossa).

De maneira análoga, Rancière retira a sua pedra do templo lyotardiano do Inumano em *O desentendimento*. E ainda noutros textos, são as fundações do templo do “isso-foi” (*ça-a-été*) de Roland Barthes que ele tenta enfraquecer. É provavelmente Barthes que Rancière tinha em mente ao escrever, em “Os enunciados do fim e do nada”, que “o realismo (...) proclama a caça às entidades inexistentes, aos mitos e às utopias. Mas o que ele quer é o próprio real, o par da factualidade do já-lá e da surpresa do acontecimento” (Rancière, 2017, p. 281). Em “O efeito de realidade e a política da ficção” (2009), escrito importante para compreender o problema do realismo em Rancière, o ponto de partida é o canônico texto de Barthes, datado justamente de 1968, *L’Effet de Réel*¹. O ponto de partida do texto é o “excesso descritivo” (Rancière, 2010, p. 75) identificado por Barthes no realismo literário como um todo e em particular no conto “Um coração simples”, de Flaubert. Os “pormenores ‘supérfluos’” dessa narrativa são um escândalo para “a análise estrutural, ocupada em extrair e sistematizar as grandes articulações da narrativa” (Barthes, 2012, p. 181). Barthes resolve o escândalo ao descobrir aquela que seria a verdadeira função do detalhe aparentemente supérfluo na estrutura: função de verificação fetichista, característica da cultura midiática, de um “ter-estado-lá (*avoir-été-là*) das coisas” como “motivo suficiente para que sejam relatadas” (Barthes apud Rancière, 2010, p. 77). Porém, em 1980 – sete anos antes de Vidal-Naquet argumentar que o Holocausto “foi tecnicamente possível pois aconteceu” – Barthes faz, por sua conta, uma reavaliação brutal da “nova verossimilhança” (Barthes, 2012, p. 190) do detalhe inútil que, em sua fase estruturalista, ele tinha declarado ser mero fetiche. Em *A câmara clara*, “Barthes fará do ‘ter-estado-lá’ (agora com o nome de ‘isso-foi’ – *ça-a-été*) das coisas o *punctum* que é a verdade da fotografia e repudiará o conteúdo informativo do *studium*” (Rancière, 2010, p. 77). Quem perderia o essencial não é mais aquele que se ocupa com simulacros e deixa de olhar as “grandes articulações”, e sim aquele que ignora, conforme as palavras de Žižek, o elemento “patológico” que não se encaixa no Todo. O problema, para Rancière, é que esse desencaixe não pode ser delimitado por algum novo guardião do saber capaz de determinar com exatidão o que é da ordem do patológico (o *punctum*) e o que é da ordem do

¹ Em geral, o título foi traduzido para o português como “O efeito de real”. Na tradução do artigo de Rancière sobre Barthes, escolheu-se o termo “o efeito de realidade”.

Todo (o *studium*). A oposição entre *punctum* e *studium*, “bem definida no discurso, (...) se embaralha naquilo que deveria confirmá-lo, na materialidade das imagens com as quais Barthes tenta exemplificá-lo” (Rancière, 2012b, p. 106).

As críticas de Rancière a alguns de seus pares podem ajudar a compreender de que maneira ele toma partido de um real “sem relação com o realismo”, e ainda como, eventualmente, dá ao realismo uma conotação que não se confunde nem com o pensamento da necessidade histórica nem com o da pureza do acontecimento. Para tanto, cabe retornar primeiro à sua própria experiência do acontecimento de 1968, pela via de um raro relato autobiográfico:

Todos conhecem esses eventos [*ces événements*], sempre individuais, que, de tempos em tempos e de lugar em lugar, relembram a cada um o seu caminho. Lembro-me, por exemplo, de uma tarde de Maio (...). A bibliotecária me trouxe uma pasta fina com algumas cartas trocadas em Maio de outro ano, cento e cinquenta anos antes, entre um marceneiro que relatava suas caminhadas filosóficas de domingo e um ladrilheiro que relatava suas semanas de férias na Utopia. Percebi que, apesar de não ter nada a dizer sobre o acirrado debate filosófico, eu tinha algo a dizer sobre aquilo. Não me saía da cabeça a ideia de registrar os vestígios dessas viagens, dessas outras interrupções que não interessavam a ninguém (Rancière, 2014a, tradução nossa).

Por mais de uma década, Rancière mergulhou de cabeça em escritos de trabalhadores do século XIX, um trabalho que repercutiu em sua participação num coletivo de filósofos e historiadores que fundaram, em 1975, a revista *Les Révoltes Logiques*. Os arquivos mostravam a existência de uma vida operária não conformada à compreensão marxista de classe. Eles não eram nem as vítimas ignorantes, exauridas pelo trabalho, que deveriam ser preparados para a luta revolucionária pelos intelectuais, *nem* os verdadeiros portadores do segredo da exploração e da rebelião que deveria ser assimilado pelos supostos intelectuais (Rancière, 2012b, p. 21). Às vésperas da Revolução de Julho de 1830, operários como o “filósofo plebeu” Gabriel Gauny eram ativos como propagandistas, mas eram também passeadores e contempladores que, em seu ócio, desfrutavam de lazeres de estetas, de filósofos ou de apóstolos – práticas que a princípio não lhes caberiam. “O que aquelas jornadas traziam (...) era a reconfiguração aqui e agora da divisão entre espaço e tempo, trabalho e lazer, (...) (uma) ruptura realizada no próprio coração do tempo” (Rancière, 2012b, p. 23).

Porém, é uma ruptura ou uma interrupção sem *punctum*, feita de vestígios banais, escritos por pessoas quaisquer, que não trazem a marca indelével do acontecimento. Barthes, diz Rancière, quis fazer da fotografia “um transporte: transporte para o sujeito observador da qualidade sensível única da coisa ou do ser fotografado” (Rancière, 2012b, p. 106). Se Rancière foi “transportado” cento e cinquenta anos no tempo, foi, nas palavras de Solange Guénoun, por meio de “um amontoado precário de palavras em folhas soltas de papel”, no qual encontrou “uma vida sem um corpo coletivo” (Guénoun, 2013, p. 132, tradução nossa). Esta é, escreve ainda a autora, “a vida e o pensamento de um Rancière sob a influência inebriante e intoxicante de um ‘sabor’ de igualdade que lhe foi concedido pelo filósofo plebeu Gabriel Gauny e outros, e que ele não esqueceria jamais” (Guénoun, 2013, p. 132, tradução nossa).

A “iluminação [*illumination*]” (Guénoun, 2013, p. 131) de Rancière, portanto, não lhe entregou o real, “o par da factualidade do já-lá e da surpresa do acontecimento”. Ao contrário, o modo de transporte que fez um tempo repercutir no outro tirou de cada um a sua pureza. Realizou, nas palavras de O *desentendimento*, “uma desidentificação, um arrancar à naturalidade de um lugar” (Rancière, 2018b, p. 50), assim como a subjetivação de uma “distância entre sua condição de animais dotados de voz e o encontro violento da igualdade do *logos*” (Rancière, 2018b, p. 51). Uns e outros se descobrem como “o animal político moderno”, que “é antes de mais nada um animal literário, preso no circuito de uma literariedade” (Rancière, 2018b, p. 50) que opera uma ruptura no coração do tempo. É com essa compreensão de “literariedade” que o partido do real encontra o que podemos chamar de um “realismo democrático” ou um “realismo estético” (Panagia, 2018, p. 86, traduções nossas).

O que tem a contar o animal literário Emma Bovary? Ela não se envolveu com nenhuma revolução, senão a revolução silenciosa da literatura. Ela leu muito, e inspirada na leitura, sentiu o desejo de viver uma vida alternativa à sua vida de camponesa. Mas “Emma não confunde a literatura com a vida. Ela deseja ardentemente que elas se fundam uma na outra” (Rancière, 2008, p. 235, tradução nossa). Assim, “quando Emma se apaixona por Rodolphe, ela percebe pequenos brilhos dourados em suas pupilas, sente um perfume de limão e baunilha e observa a longa nuvem de poeira levantada pela diligência” (Rancière, 2008, p. 242, tradução nossa). O estruturalista Barthes, como já vimos, interpreta tal excesso descritivo como um fetichismo do real. Rancière, ao contrário, acolhe o excesso como constitutivo da “política da literatura”. O “excesso da paixão plebeia” ou o “excesso do devaneio [*rêverie*] plebeu” (Rancière, 2010, p. 89) experimentados por Emma Bovary são também os excessos de “qualquer um” capacitado a “sentir qualquer coisa”: este é,

escreve Rancière (2010, p. 79), “o amedrontador significado de ‘democracia’ literária”.

Em alguma medida, o realismo democrático “de Rancière” se aproxima ao de Erich Auerbach, autor do clássico *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, publicado em 1946. Em seu ensaio sobre Auerbach, Rancière conta como o autor, partindo de uma leitura em paralelo da *Odisseia* e da Bíblia, compreende “a questão da representação da realidade como a tensão entre dois eixos” (Rancière, 2018a, p. 230, tradução nossa), o “eixo horizontal” de significações excessivas e o “eixo vertical” que evoca um pano de fundo narrativo de maneira lacunar. “A questão não é apenas saber se os eventos são articulados em um eixo horizontal ou vertical. É saber quem pode ser representado e de que maneira neste ou naquele eixo” (Rancière, 2018a, p. 231, tradução nossa). Para Auerbach, conforme a síntese feita por Rancière, “é na sua insuficiência – a falta de profundidade de Homero ou a falta de clareza da Bíblia – que cada modo de narração se relaciona com a vida de um povo” (Rancière, 2018a, p. 230, tradução nossa). Porém, não deixa de haver, na história que Auerbach conta da “conquista literária do realismo” (Rancière, 2018a, p. 232, tradução nossa), uma teleologia. Quando autores como Joyce e Woolf incorporam o “instante vital qualquer”, a literatura e a arte atingem o ápice de seus poderes:

Ainda há um longo caminho a ser percorrido para se chegar a uma vida comum do homem sobre a terra, mas esta meta já começa a se tornar visível. E ela se torna mais visível e concreta já agora na representação desproposita, exata, interna e externa, do instante vital qualquer dos diferentes homens (Auerbach, 2015, p. 497-498).

No entanto, como nota Rancière (2018a, p. 237, tradução nossa), “a possibilidade de ampliar qualquer círculo familiar restrito a ponto de torná-lo infinito”, possibilidade que se faz presente na prosa de Woolf, é contradita, não pelo mundo da vida que se oporia ao mundo da arte, mas pela finitude que é comum aos dois mundos indiferenciáveis. “A vida multipessoal não tem fim” (Rancière, 2018a, p. 240, tradução nossa). No entanto, uma vida singular acaba, e “um livro, seja ele um romance ou uma teoria do romance, deve ter um fim” (Rancière, 2018a, p. 240). É curiosa, a princípio, essa última “contradição do realismo” que Rancière identifica em Auerbach, e que o teórico alemão não teria sido capaz de assimilar. Não é que a existência do problema escapasse a Auerbach, como mostra a epígrafe de *Mimesis*, tomada de um poeta inglês do século XVII, Andrew Marvell: *Had we but world enough and time...* (“Se tivéssemos mundo e tempo suficientes...”). O mundo e o tempo que temos são, pelo contrário, insuficientes. Então, o realismo não passa de um

devaneio ao qual seria preciso dar fim, seja por uma ciência metapolítica capaz de extrair dele apenas a sua verdade ou pelo estruturalismo que o toma como uma tautologia do real? Ou ainda, deveria dar lugar a outro realismo, o da autoridade do Outro que nos faz conhecer o limite de nossa finitude e nossa condição de “refém”?

Como um dissidente no partido do real mencionado acima, Rancière pensa antes numa situação de encruzilhada. No ensaio “Why Emma Bovary had to be killed” (*Por que Emma Bovary precisou ser morta*), Rancière (2008, p. 242, tradução nossa) mostra que, quando Emma se apaixona, “é isso que os personagens sentem e o que os faz felizes: uma pura avalanche de sensações”. Emma é capaz de viver plenamente pelo real do acontecimento, pelo aqui e agora ao qual não falta nada. Ela não se preocupa com a insuficiência do mundo ou do tempo. Porém, ao querer atualizar o acontecimento, não mais o compreende, e é por esse motivo – pela infidelidade ao real, não pela infidelidade ao marido – que “precisa ser morta”. “O que há de errado com Emma não é o prazer da ‘languidez mística’. É que Emma *não se mantém fiel* a esse misticismo, ela o trai. Ela quer dar uma forma concreta às sensações e às imagens” (Rancière, 2008, p. 239, tradução e grifo nossos), quer reencarná-las em objetos ou pessoas reais, como nos seus amantes Rodolphe ou Leon. Ela deixa escapar, assim, “o que é a verdadeira vida: uma torrente impessoal de hecceidades” (Rancière, 2008, p. 243, tradução nossa), conforme a definição de Deleuze e Guattari, citada por Rancière:

Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado (Deleuze; Guattari, 2012, p. 47).

Como seria viver uma vida de hecceidades? É o que nos mostra Virginia Woolf – a última estação literária de Auerbach – no romance *As ondas*. “Todos sabemos”, escreve Rancière, “como Virginia Woolf, em seu romance, dividiu a identidade do indivíduo em seis personagens, que personificam seis maneiras de lidar com as sensações” (Rancière, 2008, p. 247, tradução nossa). Uma das personagens é Rhoda. “Incapaz de fixar identidades”, ela deseja “romper com ‘a insanidade da existência pessoal’, espalhando-se em círculos cada vez mais amplos de compreensão que possam, enfim, abarcar o mundo inteiro” (Rancière, 2008, p. 247, tradução nossa).

Em algum momento, Rhoda morre, como Emma havia morrido. Mas Rhoda “simplesmente desaparece (...)”. Não pode haver ficção sobre a sua

morte, nem lição a ser aprendida com a sua morte” (Rancière, 2008, p. 248, tradução nossa). A conclusão lembra a de Herman Broch em *A morte de Virgílio*, romance de 1945 que dramatiza as últimas horas de vida do poeta romano e sua decisão de queimar a sua obra-prima, a *Eneida*. Um judeu alemão exilado assim como Auerbach, Broch não vê “uma vida comum do homem sobre a terra” (Auerbach, 2015, p. 497) começando a se tornar visível. “O veredicto que ele pronunciou em *A morte de Virgílio* é que a literatura é incapaz de ajudar os seres humanos” (Rancière, 2018a, p. 240, tradução nossa). Rancière termina seu texto sobre Auerbach dizendo que “da minha parte, tentei apenas reabrir a porta que ele (Auerbach) havia fechado para acompanhar o jogo de contradições através do qual o realismo literário tanto promete quanto adia esse futuro” (Rancière, 2018a, p. 241, tradução nossa) – o futuro da promessa contida no “instante vital qualquer”. O que é outro modo de dizer que nem Auerbach nem Broch estão com a razão. Os dois estão certos assim como estão errados.

Tal conclusão pode parecer insuficiente ou frustrante para quem esperava que Rancière desdobrasse o “seu” significado de realismo. Por outro lado, ela pode ajudar a ressignificar ou *anacronizar* um período histórico que o “coro melancólico” do fim do século requereu para si, com suas “declarações sobre o fim da arte, o fim da imagem, (...) a impossibilidade da arte depois de Auschwitz, de nostalgia do paraíso perdido de presença encarnada” (Rancière, 2011, p. 28). O tempo do pós-guerra foi também o tempo do otimismo de Auerbach, o qual ecoa, para Rancière (2018a, p. 238-239, tradução nossa), “essa fé humanista característica do período pós-guerra, o período da ‘família do homem’ e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)”. Num artigo de 2004 intitulado “Quem é o sujeito dos Direitos do Homem?”, Rancière avalia como a crítica dos Direitos Humanos, de Arendt a Lyotard, passando por Agamben, transformou a universalidade do direito nos “direitos dos sem direitos” (Rancière, 2019b, p. 421). E reinscreve a universalidade dos Direitos Humanos no *demos*, o sujeito da política que não precisa ser “contável” para existir. “Não há homem dos Direitos do Homem, mas não há necessidade de tal homem. A força desses direitos está no movimento de vaivém entre a primeira inscrição do direito e a fase dissensual, na qual ela é posta à prova” (Rancière, 2019b, p. 431). O direito só existe, nesse sentido, porque pode ser reivindicado inclusive por aqueles que, a princípio, não possuem direitos nem fala. A universalidade não é preservada como essência do comum, mas como “comunhão do que não está dado como em-comum” (Rancière, 2018b, p. 151), como construção na qual “a humanidade comum se argumenta, se manifesta e faz efeito” (Rancière, 2018b, p. 151). É com um pensamento dessa natureza que Rancière arremata *O desentendimento*.

Após um sobrevoo pela obra de Rancière, Deranty chega à “conclusão surpreendente, considerando o forte tom anti-humanista da filosofia francesa do pós-guerra” (Deranty, 2010, p. 184, tradução nossa) de que:

O pensamento de Rancière é profundamente *humanista*. (...) Poderíamos dizer que o resultado paradoxal de sua adesão ao lema igualitário radical, após a ruptura de 1968, é um retorno mediado a uma forma de liberdade existencialista (Deranty, 2010, p. 184-185, tradução nossa, grifo no original).

Guénoun (2013, p. 131) desenvolve uma hipótese semelhante. Há muito que se elaborar sobre as “raízes sartreanas [*mon vieux fond sartrien*]” (Rancière, 2016, p. 119) de Rancière ou sobre o fato de sua primeira leitura filosófica ter sido justamente *O existencialismo é um humanismo* (Rancière, 2016, p. 3), de 1946. O tema do humanismo pode nos conduzir também à sua leitura da frase de Schiller de que “o ser humano só é completamente humano quando joga” (Rancière, 2011, p. 1) e a uma ideia humanidade experimentada num “*sensorium* específico” (Rancière, 2011, p. 5), o qual coincide com o “*sensorium* da deusa” (Rancière, 2011, p. 4) que nada quer. Sem entrar em nenhuma dessas searas, encerro com a hipótese de que talvez a “fé humanista” de Auerbach assuma em Rancière uma compreensão herética. Nosso caráter finito não impede que adentremos, sempre litigiosamente, no campo do infinito que é o *sensorium* da estética e da política. Pela infinitude ou pelo real desse campo comum, nunca presentificado, apenas prometido, faz sentido – mas sem nenhum “imperativo ético” – encarar nossa própria finitude nos trajetos extravagantes do realismo.

Referências

- AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BARTHES, R. “O efeito de real”. In: Barthes, R. *O rumor da língua*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 181-190.
- DELEUZE, G.; Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERANTY, J.-P. (org.). *Jacques Rancière: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2010.
- GUÉNOUN, S. *Entre Sartre et Flaubert: les fictions de Jacques Rancière*. *Études françaises*, v. 49(2), p. 123-141, 2013.

PANAGIA, D. Rancière's Sentiments. Durnham/Londres: Duke's University Press, 2018.

RANCIÈRE, J. A propos de *L'Être et l'Événement* d'Alain Badiou. Cahier du Collège international de philosophie, v. 8, 1989. Disponível em: <https://horlieueditions.com/textes-en-ligne/philosophie/ranciere-a-propos-d-etre-et-evenement-d-alainbadiou.pdf>

RANCIÈRE, J. Why Emma Bovary had to be killed. Critical Inquiry, v. 34, p. 233-248, 2008.

RANCIÈRE, J. O efeito de realidade e a política da ficção. Novos Estudos, v. 86, p. 75-90, 2010. Tradução de Carolina Santos.

RANCIÈRE, J. A revolução estética e seus resultados. São Paulo: Projeto Revoluções, 2011. Disponível em: <https://www.kufunda.net/publicdocs/a-revoluc3a7c3a3o-estc3a9tica.pdf>

RANCIÈRE, J. O destino das imagens. Tradução de Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012a.

RANCIÈRE, J. O espectador emancipado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

RANCIÈRE, J. Moments politiques: interventions 1977-2009. Nova York/Oakland: Seven Stories Press, 2014a. E-book.

RANCIÈRE, J. Os nomes da história: ensaio de poética do saber. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

RANCIÈRE, J. The method of equality: interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan. Malden: Polity Press, 2016.

RANCIÈRE, J. Os enunciados do fim e do nada. In: Rancière, J. Políticas da escrita. Tradução de Raquel Ramallete e Ligia Vassalo. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 269-300.

RANCIÈRE, J. Auerbach and the contradictions of realism. Critical Inquiry, v. 44, p. 227-241, 2018a.

RANCIÈRE, J. O desentendimento: política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018b.

RANCIÈRE, J. Interpretar o acontecimento 68: política, filosofia, sociologia. Tradução de Jorge Leandro Rosa. Lisboa: KKYM, 2019a. E-book.

RANCIÈRE, J. Quem é o sujeito dos Direitos do Homem? Princípios: Revista de Filosofia, v. 26, n. 50, 2019b. Tradução de Jonathan Marcel Scholz.

RANCIÈRE, J. As margens da ficção. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Editora 34, 2021.

RANCIÈRE, J. *Mal-estar na estética*. Tradução de Gustavo Chataignier e Pedro Hussak. São Paulo: Editora 34/Editora PUC-Rio, 2023.

RÓNAI, P. *A vida de Balzac*. In: Balzac, H. *A comédia humana: estudos de costumes: cenas da vida privada*. v. 1. São Paulo: Globo, 2012. E-book.

ŽIŽEK, S. *The Lesson of Rancière*. In: Rancière, J.; Žižek, S. (posfácio). *The politics of aesthetics: the distribution of the sensible*. Londres/Nova York: Bloomsbury, 2004. p. 63-75.

Sobre o autor

Josué da Silva Bochi

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) na área de concentração de Estética e Filosofia da Arte.

<https://orcid.org/0009-0000-4847-3825>
josuebochi@gmail.com

Recebido em: 30 de maio de 2026.

Aprovado em: 21 de julho de 2026.