

# Comunicação, estética e política: a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade<sup>1</sup>

Ângela Cristina Salgueiro Marques

**Resumo:** Este artigo busca traçar algumas vias de aproximação entre a comunicação, a estética e a política, por meio da exploração das noções de partilha do sensível, dissenso, resistência e comunidade. O conceito de partilha do sensível mostra as fissuras existentes no comum de uma comunidade e fragmenta a ideia do grande corpo social protegido por certezas partilhadas e amplamente unido por princípios igualitários previamente acordados e quase nunca colocados à prova. As abordagens propostas, sobretudo por Parret, Habermas e Rancière me auxiliam a mostrar que as interseções entre a comunicação, a estética e a política emergem no contato situado com o outro, no dissenso relacionado à tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e na constante resistência à permanência desses vínculos.

**Palavras-chave:** comunicação; estética; política; partilha do sensível; comunidade; resistência

**Abstract: Communication, aesthetics and politics: the sensible sharing promoted by dissensus, resistance and community.** This paper's objective is to elaborate some approaches among communication, aesthetics and politics through the investigation of the notions of distribution of the sensible, dissensus, resistance and community. The concept of distribution of the sensible shows the existing gaps in the "common" of a community and it fragments the idea of the great social body protected by shared certainties, widely joined by equalitarian principles previously settled and almost never tested. The approaches proposed by Parret, Habermas and Rancière helped me to show that the intersections among communication, aesthetics and politics emerge in the field of placed contact with the other, in the dissensus related to the attempt of establishing links between broken universes and in the constant resistance to the permanence of these bonds.

**Keywords:** communication; aesthetics; politics; distribution of the sensible; community, resistance

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão ampliada do texto apresentado no GT "Comunicação e Experiência Estética" do XX Encontro da Compós, em junho de 2011. Sou grata às observações e comentários feitos pelos professores Maurício Lissovsky, Benjamin Picado, André Brasil, César Guimarães, Kati Caetano, Eduardo Duarte, Jorge Cardoso, Carlos Mendonça e a todos os colegas que participaram dos debates.

A relação entre política e estética vem sendo discutida por Jacques Rancière desde a publicação de *La Méésentente* (1995, 2000, p.5-6), em que destaca o desentendimento, e não o entendimento, como característica essencial de uma base estética da política. Para Rancière, essa dimensão está na possibilidade de uma constante reconfiguração das relações entre fazer, dizer e ver que circunscrevem o “ser em comum”. Ele afirma que o que constitui a base estética da política são as “lutas para transpor a barreira entre linguagens e mundos, na reivindicação de acesso à linguagem comum e ao discurso na comunidade, provocando uma ruptura das leis naturais de gravitação dos corpos sociais”.

Rancière (2000, p. 19) revela uma dimensão estética da política quando trata não só da ordem do dito, mas sobretudo daquilo que é pressuposto, dos elementos extradiscursivos que apontam para diferentes níveis de divisões entre aqueles que podem fazer parte da ordem do discurso e aqueles que permanecem fora de um espaço previamente definido como “comum”. Ele acentua que uma estética da política abrange a criação de dissensos “ao tornar visível o que não é; transformando os ‘sem parte’ [aqueles que não contam em uma comunidade] em sujeitos capazes de se pronunciar a respeito de questões comuns”.

O dissenso, segundo Rancière, é um conflito estruturado em torno do que significa “falar” da partilha do sensível que delimita o horizonte do dizível e determina as relações entre ver, ouvir, fazer e pensar. O dissenso (ou desentendimento) é menos um atrito entre diferentes argumentos ou gêneros de discurso e mais um conflito entre uma dada distribuição do sensível e o que permanece fora dela, confrontando o quadro de percepção estabelecido. Os dissensos ou, como veremos mais adiante, as cenas de dissenso que promovem a emancipação e a criação de comunidades de partilha são ações de resistência que buscam encontrar maneiras de transformar o que é percebido como fixo e imutável. O dissenso mostra as fissuras e fragmenta a ideia do grande corpo social protegido por certezas partilhadas e amplamente unido por princípios igualitários previamente acordados e quase nunca colocados à prova.

Há na base do pensamento político de Rancière a crença de que o dissenso promove uma forma de resistência expressa em um processo de subjetivação política que começa com o questionamento do que significa “falar” e ser interlocutor em um mundo comum, tendo o poder de definir e redefinir aquilo que é considerado o comum de uma comunidade.

A formação de um mundo comum deve promover menos formas de “ser em comum” (que tendem a apagar ou a incorporar diferenças, suprimindo singularidades) e mais formas de “aparecer em comum”. Como assinala Arendt (1987, p. 62-67), o surgimento de um mundo comum é um acontecimento que registra os traços de visibilidade dos indivíduos no espaço público, conectando-os e separando-os, assegurando-lhes o pertencimento a um mesmo espaço social e multiplicando seus intervalos. Para ela, o mundo comum não oferece nenhuma medida ou denominador comum para formas de vida diferenciadas pois “embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes

ocupam nele diferentes lugares”.

E é justamente esse entendimento do mundo comum como cenário e espaço de “partilha” e resistência – ao mesmo tempo fratura e união dos sujeitos<sup>2</sup> -, que pode nos ajudar a perceber como os aspectos estéticos das interações comunicativas e das experiências dos sujeitos (a *poiésis*, a passibilidade, a criatividade, as táticas de questionamento e sobrevivência à opressão, à narrativa de si, etc.) configuram o cerne de uma atividade política calcada em uma constante tensão entre o dissenso e o consenso; a racionalidade normativa e a racionalidade estético-expressiva.

Chantal Mouffe (1994, p. 1), ao nos apresentar seu projeto de democracia plural e radical, enfatiza que uma perspectiva racionalista (voltada para o consenso) e universalista (marcada pela igualdade social, jurídica e moral dos sujeitos) nos impede de perceber que “nenhum consenso pode ser estabelecido como resultado de um puro exercício da razão”, pois certos “modos de vida e valores são, por definição, incompatíveis com outros. E é justamente essa mútua exclusão que os constitui” (MOUFFE, 1994, p. 1).

Segundo Mouffe, a dimensão interlocutiva e pragmática da linguagem é evidenciada na situação agonística, na cena polêmica da enunciação performática dos sujeitos, que, ao lutarem para ter seus discursos considerados e para se constituírem como interlocutores, que desejam dizer e se fazer ouvir, estabelecem uma comunidade política que possui o mundo comum como pano de fundo pré-existente para as interações e como fruto do processo de coexistência. Mas o mundo comum por ela descrito é aquele marcado por constantes disputas e dissensos acerca das camadas sensíveis de sentido e de dominação que se escondem nas estruturas de formação de uma comunidade política.

Alguns autores serão aqui convocados para nos auxiliar a refletir a respeito das inter-relações possíveis de serem estabelecidas entre a comunicação, a estética e a política. Destacam-se, sobretudo, Rancière (e suas aproximações com Foucault), Habermas e Parret, além de autores como Slavoj Žižek (sobretudo por seus comentários à abordagem de Rancière) e Georges Didi-Huberman, que nos apresenta uma visão política e poética das formas de sobrevivência diante de realidades marcadas pela força da lei e pela tentativa de apagamento das luzes intermitentes que emanam das ações de resistência dos sujeitos. Ao recuperar os conceitos habermasianos de “mundo da vida”<sup>3</sup> e “comunidade ideal de fala”, contrastando-os com as noções de “desentendimento” e “comunidade de partilha” elaboradas por Rancière, argumento que algumas possíveis interseções entre comunicação,

---

2 - “Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição de quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas. Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível” (RANCIÈRE: 1996, p. 8).

3 - O mundo da vida, segundo Habermas (1987), deve proporcionar aos indivíduos um horizonte partilhado para suas interações comunicativas. Ele também deve ser um reservatório comum de recursos interpretativos para que os atores possam tornar claros seus proferimentos acerca de algo no mundo. Por fim, o mundo da vida, ao se reproduzir através de ações comunicativas em constante andamento, deve proteger tais ações contra os riscos de desentendimento entre os agentes.

estética e política se revelam na tensão e na justaposição entre o próximo e o distante, o familiar e o estranho, o próprio e o impróprio, o *logos* e o *pathos*. Nessas interseções, aparecem dissensos, resistências e formas de comunidade política que não têm como objetivo fazer coincidir semelhantes e dessemelhantes, colocando entre parêntesis ou mesmo apagando os intervalos que caracterizam seus lugares de fala e de existência. Em vez disso, buscam revelar que a partilha de um mundo comum é feita, ao mesmo tempo, da tentativa de estabelecer ligações entre universos fraturados e da constante resistência à permanência desses vínculos.

### **Habermas e a comunidade ideal de discurso constituída no mundo da vida**

Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas aponta que a função primordial da linguagem dentro das ações comunicativas é a busca recíproca pelo entendimento. Ele ressalta que o sucesso da ação comunicativa está no fato de os interlocutores pertencerem a uma comunidade ideal de discurso, embasada em um mesmo mundo da vida, que “abrange a totalidade das interpretações pressupostas pelos seus membros como um conhecimento de fundo” (1984, p. 13). O pressuposto de um pré-entendimento compartilhado faz com que a comunidade habermasiana seja percebida como consensual, erigida sobre a definição cooperativa de planos de ação “no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação interativa” (HABERMAS, 2002, p. 72). Na perspectiva habermasiana, a inserção de um sujeito em uma comunidade linguística ideal é definida por sua capacidade de colocar-se em um entendimento preliminar com seus parceiros de interlocução e por sua capacidade de usar racionalmente a linguagem para compreender um tema ou problema.

No contexto da ação comunicativa, *contam somente* aquelas pessoas que são consideradas como responsáveis, que, enquanto membros de uma comunidade de comunicação podem orientar suas ações para a produção de demandas de validade intersubjetivamente reconhecidas (HABERMAS, 1984, p. 14) (grifos meus).

A igualdade de status entre os interlocutores parece estar pressuposta e, assim, não haveria a necessidade de colocá-la à prova ou de verificá-la. As formas dissensuais do agir humano parecem não ter muito espaço nesse tipo de comunidade de comunicação, que mais aparenta buscar a união do que as distâncias, a reafirmação da suposta naturalidade de um chamado “mundo comum” que a inserção de figuras polêmicas de divisão.

Habermas afirma que “aqueles que contam” para se tornar parte de uma comunidade ideal de discurso são aqueles já dotados de uma capacidade de fala, já identificados como potenciais interlocutores e previamente capazes de construir proferimentos passíveis de serem validados por seus interlocutores. Ele nos apresenta, portanto, a figura de

um interlocutor formado, inserido na ordem do discurso e que, justamente por isso, não coloca em questão o que significa falar diante do outro e para o outro. Esse tópico, que será discutido adiante, configura-se como um dos principais marcos de divergência entre as abordagens políticas de Habermas e de Rancière.

Outro tópico a ser destacado em Habermas (2002, p. 93) é a sua visão sobre a experiência e sobre a comunicação estético-expressiva. As supresas que derivam das experiências ameaçariam, segundo ele, a busca por entendimento entre sujeitos em comunicação. Para atenuar essas ameaças, Habermas atribui ao mundo da vida a tarefa de “levantar um muro contra supresas que provêm da experiência”. Sob sua ação, o “risco de dissenso do entendimento linguístico, que está à espreita em todo lugar, é recolhido, regulado e represado na prática cotidiana” (HABERMAS, 2002, p. 86). Mas qual seria o tipo de experiência capaz de colocar em risco o entendimento entre os sujeitos racionais?

Ele distingue três formas de experiência (2002, p. 94): a experiência externa do mundo das coisas (abordagem direta das coisas e acontecimentos); a experiência intrasubjetiva (com nossa própria natureza interior, do nosso corpo, necessidades e sentimentos) e a experiência intersubjetiva do mundo solidário (relação interativa entre pessoas de referência em comunidades de cooperação ou de linguagem). A experiência estética seria externa, um tipo de experiência que, ao utilizar a linguagem poética, ganha o status de experiência de “descobrimento ou criação de mundos”.

Quando as experiências com nossa própria natureza interior ganham independência como experiências estéticas, os conseqüentes trabalhos de uma arte autônoma assumem o papel de objetos que abrem nossos olhos, provocam novas maneiras de ver as coisas, novas atitudes e novos modos de comportamento. As experiências estéticas não são formas da prática cotidiana; elas não se referem a habilidades cognitivo-instrumentais e a representações morais, que se desenvolvem no interior de processos intramundanos de aprendizagem; ao invés disso, elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que descobre o mundo (HABERMAS, 2002, p. 94).

Não me parece que Habermas repudie a experiência estética. Ao atribuir-lhe a função de “abrir nossos olhos”, promovendo “novas maneiras de ver as coisas, novas atitudes e novos modos de comportamento”, ele parece concordar com a relevância do *pathos* para a estruturação do *logos*. Contudo, ele teme que formas de expressão mais emotivas e “desviantes” desestabilizem a ação comunicativa por não seguirem os princípios normativos que regem a racionalidade e a reflexividade das trocas argumentativas Amey (1991). De acordo com Guimarães (2006, p. 22), Habermas quer erguer um muro contra a esteticização exacerbada da linguagem e, para isso, reivindica “que as linguagens estéticas de abertura para o mundo (e criadoras de mundos) se legitimem no interior das regras da atividade comunicacional”.

Parece, na maioria das vezes, que Habermas está em busca de um mecanismo capaz

de impedir que haja uma total “estetização da política” através de um uso da linguagem artística que mais conduz à opinião pública encenada do que à formação da capacidade crítica, da autonomia política e da emancipação dos sujeitos via argumentação pública e participação paritária na esfera política de discussão. Existem, entretanto, várias ambiguidades no discurso habermasiano. Ao mesmo tempo em que ele afirma que a experiência, sobretudo a experiência estética, se contrapõe à confiança estabelecida de antemão entre os membros de uma comunidade linguística, vinculada pelo pano de fundo das certezas do mundo da vida, também ressalta o caráter subversivo, provocador de mudanças e atualizações, que caracteriza um tipo de experiência problematizadora. Sob esse segundo viés, o mundo da vida é o espaço relacional em que se definem situações problemáticas, nas quais os sujeitos, ao experimentarem fenômenos até então não-familiares, negociam, questionam, reinventam e produzem novos significados:

Nele os componentes se encontram liquefeitos, os quais são depois desdobrados em diferentes categorias do saber, através de *experiências problematizadoras*. (...) Somente o ricochetear desse olhar diferenciado permite ao pesquisador concluir que, no âmbito do saber que serve de pano de fundo, as convicções acerca de algo estão ligadas com o entregar-se a algo, com o ser tocado por algo, com o poder exercitar algo” (HABERMAS, 2002, p. 93) (grifo meu).

Não seria a experiência estética também uma experiência problematizadora? As ações de “entregar-se a algo, ser tocado por algo e exercitar algo” não deixariam transparecer uma experiência da ordem da fruição, da transformação e da produção de algo novo? A experiência age, assim, como uma mediação que auxilia os sujeitos a terem acesso a um entendimento produzido sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo em que vivem. Essa experiência pode ser chamada de estética porque “oferece ao sujeito uma forma de experienciar uma consciência de si e dos horizontes da sua própria experiência do mundo” (CRUZ, 1990, p. 63). A experiência estética, “vinculada a uma situação e baseada em um conjunto de pressuposições compartilhadas, permite alargar e corrigir uma pré-compreensão dada, ou ainda, introduzir, de maneira provocadora, um ponto de vista desviante” (GUIMARÃES, 2006, p. 16).

Para Habermas (2002, p. 65), formas de interação determinadas estético-expressivamente dificilmente configuram estruturas que sejam racionalizáveis. Uma vez que a linguagem é essencialmente racional, a estética deveria se curvar às regras de validade dos proferimentos. Sob esse aspecto, a exclusão de um domínio de aprendizado estético (ou de reflexão estética) por meio do qual as pessoas podem desenvolver visões mais sofisticadas de seu bem-coletivo, saúde e felicidade, priva também a sociedade de um meio capaz de comunicar descobertas estéticas adquiridas no discurso racional (INGRAM, 1994).

Embora Habermas tenha afirmado a importância das dimensões estéticas da linguagem – não somente a capacidade que a linguagem possui de criar e descobrir mundos,

mas também a dimensão estético-expressiva que ele reconhece em todo ato de fala Schusterman, (1992) – ele trabalha muito pouco a dimensão estética que Parret associa ao *pathos* e ao caráter não discursivamente comunicável da experiência.

## **A estética e a ação estratégica na instauração de um momento interlocutivo: a visão de Parret**

A relação estabelecida entre comunicação e estética por meio de uma abordagem pragmática foi intensamente trabalhada por Herman Parret em várias de suas obras e artigos. De modo geral, esse autor destaca seu interesse por um objeto pragmático-comunicativo específico: o sujeito falante em comunidade. Dito de outro modo, Parret busca pensar “o ser em comunidade, não como um jogo de xadrez ou como uma informática generalizada, mas como modo *aesthetic*” (PARRET, 1997, p. 184). Ele repudia o entendimento da comunicação como troca de informações e como “sistema de interações e transações submetido às regras da racionalidade econômica e dos jogos estratégicos finitos” (PARRET, 1999, p.18).

Esse autor busca avaliar como tal entendimento pode ser desafiado pela eclosão de ocasiões em que a verdade, a veracidade e a sinceridade (princípios normativos tão caros à pragmática argumentativa habermasiana) são afrontadas pelo afetivo, pelo implícito, pelo subentendido e pela conotação. Ou seja, a proposta de Parret aponta não para a dimensão pragmática que privilegia a dimensão racional e expressa da troca linguística, mas para a que está além dessa pragmática, ou seja, que dizem respeito a performances e modos de comunicação não argumentativos.

De certo modo, o que está em jogo na reflexão de Parret é um questionamento a respeito da estrita divisão entre razão comunicativa e razão estratégica, destacando-se que a racionalidade não deve excluir da interação comunicativa um tipo de estratégia “ampliada, eufórica e inteligente” (PARRET, 1997, p. 188), uma estratégia ingovernável, imediata, singular que rompe as regras da argumentação transparente e que coloca em primeiro plano “a própria corporeidade da linguagem, quer dizer, a construção espaço-temporal do ato de discursar” (1997, p. 191). As estratégias afloram à discussão justamente porque a enunciação “está ancorada na presença mínima de um tempo-espaço, que deveria ser um obstáculo à reflexividade transparente da racionalidade argumentativa” (PARRET, 1997, p. 191). Além disso, a estratégia é reflexiva, pois requer que cada interlocutor se coloque no lugar do outro para examinar o mundo de seu ponto de vista.

Na razão comunicativa, o valor comunicacional dos enunciados ganha preponderância sobre o contexto e as características da contextualização dos interlocutores e de seus proferimentos. Mas é justamente a situação comunicativa, vista como efeito provisório de uma contextualização, que faz com que Parret destaque a importância da estética como

forma de salientar as negociações em torno da instauração de um momento interlocutivo, no qual irrompem as intencionalidades que não são enunciadas, as vias do silêncio, o não dito, a ausência de cooperação, a violação de uma busca por compreensão, a prevalência das tentativas de convencimento do outro e as rupturas enunciativas (MARCOS, 1995). Não se trata, portanto, de banir as estratégias das interações comunicativas, mas de atentarmos para uma vasta gama de racionalidades e constrangimentos que atravessam as interações comunicativas dos sujeitos.

Na proposta de Parret (1999), a legitimação do social, e talvez até mesmo do político, pelo estético se encontra para além de uma concepção da pragmática que acentua o papel central do sujeito falante como ser racional em uma comunidade de seres racionais. A estética da comunicação e a base estética da política valorizam um “ser em comunidade” enraizado na solidariedade e na experiência fusional de uma comunidade afetiva que partilha uma temporalidade, um *sensus communis* e um contexto específico. Em vez da busca pela validade intersubjetiva de enunciados argumentativos (que só inclui um sujeito em uma comunidade se ele aceitar os princípios de uma ética do discurso – ou da discussão), Parret afirma que o sujeito falante em comunidade se associa aos outros quando o sensível se entrelaça ao social. Ou seja, quando experiências estéticas são capazes de tornar possíveis novas formas de vida dentro do registro social de um comum.

### **Rancière, a comunidade de partilha e a base estética da política**

O dissenso, ou desentendimento, segundo Rancière, fala de um conflito acerca dos horizontes de percepção que distinguem o audível do inaudível, o compreensível do incompreensível, o visível do invisível. Um caso de dissenso acontece, por exemplo, quando a persistência perene de um dano entra em conflito com a ordem estabelecida e resiste às formas das normas jurídicas impostas à sua resolução.

Quando Rancière diz que a instauração do dissenso é feita a partir de um uso da linguagem que não é voltado primeiramente para a busca do entendimento, ele se refere à percepção sensível dos sujeitos, a uma primeira percepção de que algo está errado, de que a pretensa igualdade que deveria existir entre os sujeitos não está dada. Ele comenta que as metáforas e a linguagem poética ajudam a perceber esses desencaixes, as fraturas entre os sujeitos e seus mundos. Assim, a arte e os objetos artísticos nos ajudariam a perceber as divisões e desigualdades de uma outra forma, alterando com maior profundidade nosso modo de perceber as coisas. “O dissenso coloca em causa, ao mesmo tempo, a evidência do que é percebido, pensável e executável, e a partilha entre aqueles que são capazes de perceber, pensar e modificar as coordenadas do mundo comum” (RANCIÈRE, 2008, p. 55).

“Cenas de dissenso” constituem-se, segundo Rancière (2008, p. 55), quando ações de sujeitos que não eram, até então, contadas como interlocuções irrompem e provocam rupturas na unidade daquilo que é dado e na evidência do visível, para desenhar uma



nova topografia do possível. São essas cenas polêmicas que permitem a oposição de um mundo comum a outro, a redistribuição de objetos e de imagens que formam um mundo comum já dado, ou a criação de situações aptas a modificar nosso olhar e nossas atitudes com relação ao ambiente coletivo.

O dissenso não é, em princípio, o conflito entre os interesses ou as aspirações de diferentes grupos. É, num sentido estrito, uma diferença no sensível, um desacordo sobre os próprios dados da situação, sobre os objetos e sujeitos incluídos na comunidade e sobre os modos de sua inclusão (RANCIÈRE, 2005, p. 51).

Nesse sentido, Rancière (2005, p. 15) não deseja ressaltar o processo de esteticização da política, designado por Walter Benjamin e associado às novas formas de apresentação de candidatos e encenação do poder, proporcionadas pelos meios de comunicação. Em vez disso, sua pretensão é mostrar que o processo de criação de dissensos constitui uma estética “que coloca em comunicação regimes separados de expressão” (RANCIÈRE, 1995, p. 88). O que interessa à Rancière é a configuração estética na qual se inscreve a palavra do sujeito falante, uma vez que ela “sempre foi o foco do litígio que a política vem inscrever na ordem vigente” (RANCIÈRE, 1995, p. 87).

A estética, na visão de Rancière (2008), é o que revela a presença de mundos dissensuais dentro de mundos consensuais, evidenciando as tensões que constituem a política como forma de experiência. Assim, a estética como base da política só se dá a ver porque o político sempre está presente em questões ligadas a divisões e fronteiras, a uma partilha (que envolve, ao mesmo tempo, divisão e compartilhamento) da realidade social em formas discursivas de percepção que impõem limites à comunicabilidade da experiência daqueles que têm sua palavra excluída das formas autorizadas de discurso. Nesse sentido, Rancière afirma que a ideia de “partilha do sensível” tem origem no pensamento de Foucault, especificamente em suas considerações a respeito de como as coisas podem se tornar visíveis, dizíveis e capazes de serem pensadas. As ideias de Foucault a respeito das camadas do saber, da subjetivação e do poder presentes na ordem do discurso<sup>4</sup> inspiram Rancière a pensar em “um sistema de evidências sensíveis que dá a ver, ao mesmo tempo, a existência de um comum e as divisões que nele definem os lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2000, p. 12). De acordo com Rancière, o desafio às ordens discursivas dominantes se constitui em (e, ao mesmo tempo, constitui) uma comunidade política que interage não para alcançar o entendimento, mas para tornar evidente um desacordo sobre a partilha de tempos, espaços e vozes.

Os termos “comunidade política” e “comunidade dissensual” aparecem nos textos de Rancière como variações de seu conceito de “comunidade de partilha” (1995, 2004a).

---

4 - “Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (FOUCAULT, 2009, p.37).

A comunidade de partilha é uma comunidade de experimentação e de tentativas de fazer com que realidades antes não imaginadas ou não associadas ao que é tido como “comum” passem a aparecer e a serem percebidas, mas sem serem incorporadas, subsumidas, transfiguradas ou “normalizadas”. Rancière (2004a) caracteriza a comunidade de partilha como uma “comunidade de intervalos” em que “o ser em comum” é definido pelos vínculos que ligam os sujeitos sem tirá-los do registro da separação. Em suma, a comunidade de partilha (ou intervalar) é o âmbito em que se reconfigura o “comum de uma comunidade”, isto é, em que se questionam “as coisas que uma comunidade considera que deveriam ser observadas, e os sujeitos adequados que deveriam observá-las, para julgá-las e decidir acerca delas” (RANCIÈRE, 2000, p. 12).

O comum de uma comunidade é menos aquilo que é “próprio” de um grupo ou de uma cultura e mais o lugar de exposição e aparecimento dos intervalos e das brechas que permitem “introduzir em uma comunidade sujeitos e objetos novos, tornar visível aquilo que não o era e tornar audíveis, como interlocutores, aqueles que eram percebidos somente como animais em algazarra” (RANCIÈRE, 2004b, p. 38). Eis aqui uma questão central: a comunidade de partilha opõe um espaço consensual a um espaço polêmico, ela faz aparecer sujeitos que até então não eram contados ou considerados como interlocutores, traz à experiência sensível vozes, corpos e testemunhos que até então não eram vistos como dignos de respeito e estima.

Sob esse aspecto, a comunidade de partilha envolve a produção de um público que é definido pela manifestação de um “dano”, pela percepção e nomeação de uma injustiça, de uma desigualdade, relacionados ao momento da constituição de um “comum”. Enquanto Habermas parte de uma ideia de comunidade que se estrutura em torno do pressuposto da igualdade, Rancière (2004a) argumenta que a igualdade não é nunca o ponto de partida, mas objeto constante de uma verificação. Para Rancière, formas de agir e de ser do sujeito que tendem mais ao desentendimento permitem instaurar uma comunidade política de partilha na qual a igualdade não é vista como lei, princípio ou norma dada, mas o exercício constante de regular a proximidade e a distância entre seus membros.

De acordo com Rancière, o surgimento de uma comunidade de partilha permite pensar: a) as condições de aparição, aproximação e distanciamento de sujeitos e de seus atos específicos; b) como esses sujeitos produzem acontecimentos que demonstram a existência de um “dano” e, ao mesmo tempo, os retiram

“do submundo de ruídos obscuros e os inserem no mundo do sentido e da visibilidade, afirmando-se como sujeitos de razão e de discurso, capazes de contrapor razões e de construir suas ações como uma demonstração de que compartilham um mundo comum” (RANCIÈRE, 2004a, p. 90-91).

Rancière (1995, p. 13) questiona a estrutura de um “mundo comum” sustentado pela racionalidade, universalidade e consenso, para revelar que os sujeitos não se apresentam prontos como interlocutores de um debate, conscientes de sua fala e de seus posicio-

namentos em uma ordem discursiva. Por isso, ele afirma que a existência daqueles que não contam para a ação comunicativa nos permite perceber que “os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer ‘falar’ constitui a própria racionalidade da situação de palavra”.

Uma comunidade política requer, portanto, ações comunicativas, estéticas e políticas que permitam a constituição de situações enunciativas nas quais os sujeitos possam questionar uma forma consensual de registro e imposição de um “comum” e, ao mesmo tempo, ter a possibilidade de criar oposições e justaposições entre as experiências que, por estarem presentes nas fronteiras que dividem e conectam os sujeitos, permitem tanto aproximar quanto separar um mundo comum de outro.

### **Subjetivação política e modos de resistência**

A lógica da subjetivação política envolve, segundo Rancière (2004a, p. 21) três dimensões de tensionamento com o outro. Em primeiro lugar, a subjetivação política consiste na negação de uma identidade fixada e imposta pelo outro (seja ele indivíduo ou instituição). Tal identidade fixa é que nos fornece nomes exatos, rótulos que servem para que sejamos adequados a um espaço e a um tipo de trabalho. Em segundo lugar, a subjetivação política implica uma demonstração, uma evidência que é oferecida a um outro, ainda que esse outro se recuse a ver as consequências do dano expresso pela demonstração. Esta dinâmica instaura uma interação comunicativa que, ainda que na maioria das vezes não conduza ao diálogo, tem o importante papel de sinalizar um dano e de sensibilizar a sociedade para sua existência. Em terceiro lugar, a subjetivação política instaura um lugar comum para o questionamento de uma suposta igualdade democrática.

A subjetivação política necessita da criação de uma distância da voz ao corpo, configurando um espaço entre a identidade imposta e a identidade composta pelo sujeito. Assim, para Rancière, o processo de subjetivação nos constrói como sujeitos aos quais se pode falar: sujeitos políticos são aqueles que consideramos como interlocutores em uma determinada cena polêmica de dissenso. Mas como os sujeitos se transformam em interlocutores? O real objeto do conflito político para Rancière é justamente a existência de desentendimentos em relação a uma situação de fala e ao status de validade da identidade dos participantes nessa situação.

Contra a noção pouco problematizada de entendimento em Habermas, e contra a sua visão idealizada do entendimento e do diálogo que se dá em um nível transcendental, Rancière insiste que o objeto do diálogo é a verdadeira possibilidade de diálogo, uma vez que alguns parceiros de interação não são reconhecidos como interlocutores válidos pelos outros (DERANTY, 2003, p. 151).

De acordo com Rancière (1995, p. 67), “a política não é feita de relações de poder, mas de relações entre mundos fraturados”. Essa fratura existente entre dois mundos não pode ser suturada somente pela via da razão, pois é necessário ir além da palavra, de sua posse e de seu uso.

A política existe porque o logos não é jamais simplesmente a palavra, mas porque ele é sempre indiscutívelmente a conta que é feita a partir dessa palavra: a contagem por meio da qual uma emissão sonora é entendida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é percebida somente como ruído, demonstrando prazer ou dor, consentimento ou revolta” (RANCIÈRE, 1995, p. 45).

O diálogo político revela um duplo papel do exercício da razão: a criação de formas de partilha e de divisão. Para Rancière (1995, p. 71), esse diálogo não pode se perder na polarização entre “as luzes da racionalidade comunicativa e as trevas da violência originária ou da diferença irreduzível”. Não se trata, portanto, de ter que escolher entre, de um lado, a troca argumentativa entre parceiros que colocam em discussão seus interesses e normas e, de outro, a violência do irracional. A proposta de Rancière consiste em mostrar que a discussão política não pode ficar restrita à racionalidade da troca de argumentos voltada para a definição e esclarecimento acerca dos interesses dos participantes. A política precisa contemplar também a relação que se estabelece entre os interlocutores, além da configuração da própria situação de interlocução. Segundo ele, não é somente o conteúdo dos proferimentos e a atribuição de validade que lhes é feita ou não que está em jogo na discussão política, mas também a própria consideração dos interlocutores enquanto tais (1995, p. 79). Interessa-lhe, assim, uma “cena na qual se colocam em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes” (1995, p. 81).

Ao refletir sobre essa mesma questão, Slavoj Žižek (2004) menciona que, para Rancière, não importam apenas as demandas e argumentos formulados pelos sujeitos, mas o modo como são ouvidos e reconhecidos como parceiros iguais no debate (e como eles mesmos se reconhecem como tais). E, nesse sentido, Rancière não só se aproxima da teoria do reconhecimento social desenvolvida por Axel Honneth (1995), como nos oferece conceitualizações consistentes de como devemos continuar a resistir. A política, tal como a entende Rancière, se configuraria:

[...] junto com a emergência de um grupo que, apesar de não ocupar nenhum lugar fixo no edifício social (ou de ocupar um espaço subordinado), demanda ser incluído na esfera pública, ser ouvido em pé de igualdade diante das regras impostas por uma oligarquia ou aristocracia, isto é, reconhecidos como parceiros no diálogo político e no exercício do poder. Como Rancière enfatiza, contra Habermas, a luta política não é apenas um debate entre múltiplos interesses, mas, simultaneamente, uma luta para que uma voz seja ouvida e reconhecida como uma voz de um parceiro legítimo (ŽIŽEK, 2004, p. 69-70).

Diante desse quadro, a subjetivação e a resistência falam não apenas da afirmação de uma identidade (menos ainda de uma identidade imposta) ou do “assumir uma posição de sujeito”, mas do constante tensionamento entre dois mundos distintos: um mundo que parece ser o mundo comum partilhado pela maioria (e expresso nas narrativas da grande mídia) e um mundo invisível, inaudível e imperceptível que se localiza dentro desse mundo comum, mas dificilmente consegue fazer o seu aparecimento. E, quando consegue, muito frequentemente utiliza a arte, uma vez que ela transforma nosso modo de imaginar, configurando a construção de uma nova relação entre a aparência e a realidade, o visível e o seu significado, o singular e o comum, produzindo modificações nos contextos vividos, ou ainda situações apropriadas ao engajamento de novas formas de relações sociais. “A arte é política antes de mais nada pela maneira como configura um *sensorium* espaço-temporal que determina maneiras do estar junto ou separado, fora ou dentro, face a ou no meio de...” (RANCIÈRE, 2010, p. 59).

A escrita para Rancière (1996) é, assim como a arte, uma das formas de resistir a uma partilha do sensível que estabelece uma ordem hierárquica, uma relação desigual entre os modos do fazer, os modos do ser e os do dizer; entre a distribuição dos corpos de acordo com suas atribuições e finalidades e a circulação do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível. De maneira muito próxima, Didi-Huberman (2011) descreve as palavras de resistência como “palavras vaga-lume”, ou seja, histórias astutas, irônicas e sedutoras em sua criatividade e lampejos. Aqueles que não fazem parte da partilha do comum que institui uma comunidade são como os vaga-lumes descritos por Didi-Huberman (2011, p. 42), que aparecem no espaço “seja ele intersticial, intermitente, nômade, situado no improvável, das aberturas, dos possíveis, dos *apesar de tudo*”. Para ele (e talvez também para Rancière) para perceber como se estruturam as partilhas dissensuais do sensível seria preciso apreender e analisar as “linguagens do povo, gestos, rostos, tudo isso que, por contraste, desenha zonas ou redes de *sobrevivências* no lugar mesmo onde se declaram sua extraterritorialidade, sua marginalização, sua resistência, sua vocação para a revolta.” (2011, p. 72). Essa proposta me parece relevante para estudar formas enunciativas que impõem limites à comunicabilidade da experiência daqueles que têm sua palavra excluída das formas autorizadas de discurso.

## Referências

- AMEY, C. (1991). Experiência estética e agir comunicativo: em torno de Habermas e a estética. *Novos Estudos Cebrap*. n. 29, p. 131-147.
- ARENDT, H. (1987). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- CRUZ, M. T. (1990). Experiência estética e esteticização da experiência. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 12/13, p. 57-65.
- DERANTY, J.-P. (2003). Jacques Rancière's contribution to the ethics of recognition. *Political Theory*, v. 31, n. 1, p. 136-156.

DIDI-HUBERMAN, G. (2011). *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução V. Casa Nova, M. Arbex. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

FOUCAULT, M. (2009). *A ordem o discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

GUIMARÃES, C. (2006). O que ainda podemos esperar da experiência estética?. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B.; MENDONÇA, C. (Orgs). *Comunicação e Experiência Estética*. Belo Horizonte: UFMG, p. 13-26.

HABERMAS, J. (1984). *The Theory of communicative action: vol. 1, Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_. (1984). *The Theory of communicative action: vol. 2, Lifeworld and system, a critique of functionalism reason*. Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_. (2002). Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: \_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HONNETH, A. (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: MIT Press.

INGRAM, D. (1994). *Habermas e a Dialética da Razão*. Tradução Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB.

MARCOS, M. L. (1995). Um estudo pragmático da comunicação: comunicabilidade e comensurabilidade dos discursos. *Revista de Comunicação & Linguagens*, v. 21-22, p. 35-55.

MOUFFE, C. (1994). Pensando a Democracia Moderna com e contra Carl Schmitt. *Cadernos da Escola de Legislativo*. Tradução Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte, n. 2, p. 1-14.

PARRET, H. (1999). Pour une pragmatique integrale de l'interaction communicative, *Actas do XV Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (APL)*, p. 11-23.

\_\_\_\_\_. (1997). *A estética da comunicação: além da pragmática*. Campinas: Editora da UNICAMP.

RANCIÈRE, J. (2010). Política da arte. Tradução Mônica Costa Netto. *Urdimento*, Santa Catarina - Florianópolis (UDESC), v. 1, n. 15, p. 45-59.

\_\_\_\_\_. (2008). *Le spectateur émancipé*. Paris : La Fabrique.

\_\_\_\_\_. (2005). *Sobre políticas e estéticas*. Tradução Manuel Arranz. Museu d'Art Contemporania de Barcelona.

\_\_\_\_\_. (2004a). *Aux bords du politique*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. (2004b). *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_. (2000). *Le Partage du Sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.

\_\_\_\_\_. (1996). *Políticas da Escrita*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. (1995). *La Méésentente – politique et philosophie*. Paris: Galilée.

SCHUSTERMAN, R. (2002). Habermas, pragmatism, and the problem of aesthetics. In: ABOULAFIA, M.; BOOKMAN, M; KEMP, C. (Eds.). *Habermas and Pragmatism*. London: Routledge, p. 165-181.

ŽIŽEK, S. (2004). The Lesson of Rancière. In: RANCIÈRE, J. *The politics of aesthetics*. London: Continuum, p. 67-79.

Ângela Cristina Salgueiro Marques é professora do Departamento de Comunicação Social da UFMG e doutora em Comunicação Social pela mesma universidade.

angelasalgueiro@gmail.com

*Artigo recebido em julho  
e aprovado em setembro de 2011.*