

38º Encontro anual ANPOCS 2014

SPG 23 - Tolerância, Justiça Distributiva e Reconhecimento

A democracia “dos que não contam”: a dimensão do reconhecimento na filosofia política de Jacques Rancière

Mariah Casséte¹

Introdução

O debate em torno da temática do reconhecimento tem se consolidado na última década no campo da teoria política, especialmente no que diz respeito aos processos de inclusão e aprofundamento democrático. De fato, uma discussão relevante para o sentido do democrático na contemporaneidade precisa se referir inevitavelmente à lógica de exclusão e opressão, bem como aos processos de lutas por emancipação e justiça, que compõem o tecido da vida social contemporânea. Assim, os debates em torno da categoria de reconhecimento podem ser de grande potencial para a compreensão do democrático como esse contínuo processo inclusivo e plural, porém muitas vezes tenso e contraditório.

O pensamento do filósofo francês Jacques Rancière, embora não seja usualmente associado às discussões teóricas sobre reconhecimento, é compatível com as noções que estruturam o debate teórico nesse campo. A partir dos argumentos do autor, é possível compreender que a ênfase à estrutura desigual e excludente que fundamenta a convivência política e social na contemporaneidade é o primeiro passo para a compreensão das injustiças e desrespeitos que perpassam a convivência, os relacionamentos e as próprias instituições no espaço público. Dominação, nesse contexto, é percebida como a depravação da voz, por meio das múltiplas possibilidades de exclusão no interior da própria democracia que conforma limites de desigualdade desde as bases da experiência conjunta (Norval, 2009). A ausência de reconhecimento, quando interpretada e experimentada como desrespeito e injustiça, pode ser um importante motivador dos movimentos e lutas no espaço público, ainda que essa relação não possa ser compreendida como uma relação de causa e efeito.

¹ Doutoranda no Departamento de Ciência Política da UFMG. Bolsista CAPES/REUNI.

Nesse sentido, torna-se necessário interpretarmos as lutas por reconhecimento não como uma luta pela autoafirmação das identidades individuais ou de grupos específicos, mas sim a partir de uma perspectiva política normativa que compreende tais lutas como demandas por um status equitativo dos indivíduos como membros de uma mesma coletividade. O que Nancy Fraser chama de *paridade de participação* é, portanto, a própria concepção democrática para Rancière: um processo de reconhecimento pautado na busca pela independência e “voz” dos indivíduos no espaço público. A busca pela justiça social dependeria, assim, de uma estrutura social capaz de impedir objetivamente que condições de exclusão, opressão, privação fossem reproduzidas no âmbito coletivo, de forma a “negar meios e oportunidades às pessoas agirem como iguais diante de seus pares” (Fraser, 2003). A teoria do reconhecimento é congruente com as preocupações explicitadas por Rancière, que podem ser traduzidas no entendimento de que o visível, isto é, aquilo que está imediatamente dado, esconde o invisível que o determina.

No entanto, antes de introduzirmos as discussões do filósofo francês é necessário compreender primeiramente a discussão que marca o campo da teoria do reconhecimento seus marcos e desdobramentos.

Reconhecimento e democracia

A teoria do reconhecimento é um campo relativamente novo nas análises políticas e sociológicas, mas parece ter um grande potencial para pensarmos os fundamentos do democrático. Os estudos sobre reconhecimento têm como principal foco a análise das lutas e conflitos sociais de grupos e minorias oprimidas. E, de fato, uma discussão conceitual relevante para o sentido do democrático sob o ponto de vista da pluralidade precisa se referir inevitavelmente à lógica de exclusão e opressão, bem como aos processos de lutas por emancipação e justiça, que compõem o tecido da vida social contemporânea. Sendo assim, os debates em torno da categoria de reconhecimento podem ser de grande potencial para a compreensão do democrático como esse contínuo processo inclusivo e plural, porém muitas vezes tenso e contraditório.

Nesse sentido, já é possível adiantar que uma relação possível entre um aprofundamento democrático e a teoria do reconhecimento, parece residir nas ideias de voz e

visibilidade. Como afirma Aletta Norval (2009), uma ênfase na dominação e opressão como privação de voz, nos alerta para as possibilidades de exclusão no interior de nossas próprias sociedades amplamente consolidadas como democracias. As teorias do reconhecimento, nesse sentido, tomam como foco principal de suas investigações exatamente os processos através dos quais esses contextos de dominação podem ocorrer, assim como as possibilidades e práticas concretas de resistência a tais processos. Sendo assim uma compreensão do reconhecimento como voz e visibilidade pode ser relevante para a interpretação do democrático na experiência coletiva no mundo contemporâneo.

Porém, compreender o sentido de tais categorias no contexto das lutas por reconhecimento exige uma volta às bases fundamentais desse campo de saber. É importante, portanto, compreendermos os pontos de partida dessas discussões e, para tanto, torna-se essencial uma análise das discussões de Axel Honneth – um dos principais nomes na produção teórica da temática do reconhecimento. O projeto teórico de Honneth é o de construir uma teoria normativa das sociedades modernas, com um foco na dimensão dos conflitos sociais. Baseado no modelo filosófico hegeliano, o autor propõe uma investigação profunda a respeito das bases que sustentam e constituem a gramática moral na modernidade, porém, diferente de Hegel, Honneth procura fugir de uma análise abstrata e especulativa, buscando um olhar do ponto de vista empírico da psicologia social (Honneth, 2003, p.68).

A premissa fundamental do autor é a de que as identidades são constituídas sempre de forma intersubjetiva e que, desse modo, o reconhecimento recíproco torna-se aspecto fundamental para uma efetiva autorrealização do sujeito, suas relações sociais e sua inserção no mundo. A luta por reconhecimento, nesse sentido, é parte fundamental na busca pela autonomia e liberdade dos indivíduos e a ausência de reconhecimento é aspecto importante para compreendermos os fundamentos de diversos contextos de injustiça social e opressão. De acordo com o autor, nas sociedades modernas é possível identificar três dimensões fundamentais na busca pela autorrealização, que se traduzem nas esferas do amor, dos direitos e da estima social. Cada uma dessas dimensões apresenta aspectos relevantes tanto na autonomia e na formação do indivíduo quanto na inserção do mesmo como membro efetivo da coletividade em que vive. O amor é uma dessas dimensões, que se relaciona aos

laços de afeto e cuidado desenvolvidos especialmente no âmbito familiar, capazes de dar ao sujeito o desenvolvimento de uma confiança tanto em si mesmo como nos outros. Os direitos, que estão vinculados ao reconhecimento do Estado, seriam capazes de traduzir e generalizar o ideal de dignidade humana, do fato de que todos merecem respeito não por possuírem alguma característica específica, mas simplesmente por serem humanos. Por fim, a dimensão da estima diz respeito ao reconhecimento do sujeito naquilo que apresenta de peculiar, das características e ações que os torna único perante os outros. A estima social promove solidariedade entre os indivíduos, na medida em que há um reconhecimento mútuo do valor de cada um como parte importante da vida social.

A dinâmica do reconhecimento, portanto, é profunda e multifacetada. Independente das questões e problemas passíveis de serem levantados a partir da delimitação dessas três dimensões, o que é importante enfatizarmos nesse momento é o fato de que o desencontro entre as expectativas morais do sujeito e a forma como esse sujeito é tratado por outros, pode ser compreendido como injustiça e, conseqüentemente, pode ser capaz de alimentar as próprias lutas e movimentos sociais:

A successful ego-development presupposes a certain sequence of forms of reciprocal recognition and the subjects are informed of the absence of this recognition by experiencing disrespect in such a way that they see themselves obliged to engage in a 'struggle for recognition' (Honneth, 2003, p.69).

Percebemos, portanto, que para Honneth, o desrespeito é um elemento essencial para compreendermos o desenvolvimento e as motivações das próprias lutas e mobilizações sociais. Desse modo, se por um lado, as dimensões do reconhecimento não apresentam uma ligação direta ou imediata com a dinâmica política da comunidade – já que está mais ligado à autonomia e realização do sujeito - é possível compreendermos que a ausência de reconhecimento, quando interpretada e experimentada como desrespeito e injustiça, é um importante motivador dos movimentos e lutas no espaço público, ainda que essa relação não possa ser compreendida como uma relação de causa e efeito. No entanto, o ponto que gostaríamos de ressaltar é que para compreendermos como o processo de reconhecimento pode ser relevante para pensarmos a questão da pluralidade nas democracias contemporâneas, torna-se necessário analisar a questão a partir de uma perspectiva mais efetivamente política.

Uma das importantes críticas direcionadas a Honneth é justamente a do caráter subjetivo de sua teoria. Nancy Fraser, por exemplo, uma das grandes interlocutoras do autor², aponta que ao atribuir um sentido ético e identitário ao processo de reconhecimento, Honneth incorreria em alguns riscos como o de confinar o problema do desrespeito e da injustiça a categorias psicológicas que não podem ser julgadas de forma imparcial e tampouco analisadas de forma coletiva. Outro problema apontado por Fraser é o de que a experiência do desrespeito entendida como falha no processo de reconhecimento pode promover dificuldades tanto para identificarmos os fundamentos das injustiças e, principalmente, na busca por soluções. A autora explicita essa questão dizendo que,

When misrecognition is identified with internal distortions in the structure of the self-consciousness of the oppressed, it is but a short step to blaming the victim, as imputing psychic damage to those subject to racism, for example, seems to add insult to injury. Conversely, when misrecognition is equated with prejudice in the minds of the oppressors, overcoming it seems to require policing their beliefs, an approach that is illiberal and authoritarian. (Fraser, 2003, p.31)

É interessante percebermos que um importante foco da crítica da autora à concepção de Honneth encontra-se no fato de que ao associar o sentido de justiça ao aspecto da autorrealização, o autor minimiza a importância do público como espaço das lutas e das potenciais transformações das estruturas sociais. Faltaria uma análise do político na compreensão das experiências de desrespeito e opressão. E, nessa perspectiva, é possível dizer que uma das preocupações de Nancy Fraser ao analisar o reconhecimento é exatamente a de enfatizar o caráter político que envolve essa temática.

No debate que a autora desenvolve com Honneth, um dos primeiros aspectos abordado pela autora é a do sentido adquirido pelo conceito de reconhecimento: Fraser questiona o autor alemão na ênfase que esse daria ao aspecto da autorrealização do indivíduo. Para ela, mais importante do que isso seria pensar o reconhecimento como uma questão de justiça social. Nesse sentido, torna-se necessário interpretarmos as lutas por reconhecimento não como uma luta pela autoafirmação das identidades individuais ou de

² O importante debate intelectual entre os dois autores está sistematizado no livro *Redistribution or Recognition*. Nele ambos os autores aprofundam suas concepções a respeito do sentido e das ressonâncias que o conceito de reconhecimento imbuí a teoria social contemporânea. Nesse trabalho não nos aprofundaremos nessa obra por estarmos focados na relação entre reconhecimento e democracia e não tanto nas disputas conceituais sobre o sentido do reconhecimento, embora essa questão apareça em nossas reflexões.

grupos específicos, mas sim a partir de uma perspectiva política normativa que compreende tais lutas como demandas por um status equitativo dos indivíduos como membros de uma mesma coletividade. O que a autora chama de *paridade de participação* é, portanto, o principal objetivo de um processo de reconhecimento pautado na busca pela independência e “voz” dos indivíduos no espaço público. A busca pela justiça social dependeria, assim, de uma estrutura social capaz de impedir objetivamente que condições de exclusão, opressão, privação fossem reproduzidas no âmbito coletivo, de forma a “negar meios e oportunidades às pessoas agirem como iguais diante de seus pares” (Fraser, 2003, p.36).

A luta por reconhecimento para Fraser é, portanto, uma luta travada pelos movimentos sociais, de forma pública. O objetivo dessas lutas é o de inserirem temáticas e questionamentos aos padrões políticos, culturais, econômicos e sociais capazes de reproduzirem uma estrutura coletiva excludente e injusta a indivíduos e grupos. Apenas reformas profundas que sejam capazes de alterar padrões institucionais podem promover um contexto possível de inserção igualitária de todos os cidadãos na vida coletiva. O reconhecimento, portanto, não deve estar confinado às experiências de sofrimento subjetivas, mas sim precisa ser compreendido como uma luta de resistência social, cujo objetivo maior é o de trazer para o interior da discussão pública aqueles que ainda se encontram excluídos, invisibilizados.

Nancy Fraser, portanto, introduz a perspectiva dos movimentos sociais como o foco primordial das lutas por reconhecimento. De certa forma, essa perspectiva parece se relacionar mais coerentemente com concepção da democracia como pluralidade, uma vez que reconhece a inserção no espaço público como o grande alvo, e mais, como a face objetiva e concreta dos movimentos por reconhecimento. A autora de fato propõe que a paridade de participação é o caminho através do qual ações efetivamente transformativas podem impedir o ciclo de reprodução das desigualdades e da dominação na estrutura social. Porém, é interessante notar que é justamente esse foco excessivo nos movimentos sociais o que torna essa concepção de Fraser a respeito do reconhecimento menos coerente com a ideia de democracia como um processo inclusivo de voz e visibilidade.

Quando buscamos entender a democracia como esse processo plural e ininterrupto de atualização da unidade política fica claro que o reconhecimento quando compreendido

apenas como essa face visível das lutas e disputas sociais no espaço público, é capaz de traduzir apenas uma parcela mínima e mais simples de um processo que é extremamente mais complexo e conflituoso. Como afirma Louis MacNay:

[...] social theory should seek to untangle, in their singularity, the indirect routes of power that connect specific identity formation to the invisible structures underlying them, and that mean that agency has diverse motivations and causes [...] the visible, that which is immediately given, hides the invisible which determines it. One thus forgets that the truth of any interaction is never entirely to be found within the interaction as it avails itself for observation. (MacNay, 2008, p.11 e 13)

O reconhecimento, assim como a democracia, precisa ser compreendido como um processo plural, complexo e dinâmico, que embora incapaz de resolver todos os impasses e problemas da vida social, tem um papel importante na linguagem da democracia, que é o de continuamente identificar, dar voz e tornar publicamente visível indivíduos, grupos e questões e temáticas que constantemente são veladas, invisibilizadas. O reconhecimento, não é simplesmente um ato objetivo, mas sim um processo contínuo que aceita e incorpora a imprevisibilidade da ação humana e, por isso, não busca impor novas identidades, nem mesmo resolver os conflitos que se multiplicam no interior da vida social, mas que promove um contexto onde esses conflitos possam se encontrar.

Nesse contexto, torna-se interessante introduzirmos a concepção de Jacques Rancière, que embora nem sempre esteja associado às principais discussões no interior da teoria democrática recente, apresenta uma profunda reflexão a respeito do processo de construção da experiência conjunta, seus descaminhos e frequentemente suas consequências de desigualdade e dominação. Uma leitura mais cuidadosa dos principais textos do autor indica que democracia é mais do que um modo de governo ou mesmo um modo de sociedade, mas é um movimento contínuo, conflitivo e dinâmico de reconciliação do povo consigo próprio (Rancière 2001). Nesse sentido, nosso argumento é o de que Rancière apresenta perspectivas profícuas para a análise e compreensão da democracia a partir do ponto de vista daqueles que estão de fora da lógica pública, que nem mesmo podem fazer parte da ideia de comunidade.

O ponto que gostaríamos de enfatizar é o de que a questão da inclusão e pluralização da vida política precisa sempre estar associada a uma discussão sobre a desigualdade

estrutural marcante na construção do espaço público. É necessário reconhecer e explicitar a existência de grupos, indivíduos e minorias aos quais não é dado nem mesmo o status de sujeitos políticos. Por essa razão, propomos que Rancière contribui para o debate nas teorias do reconhecimento na medida em que busca construir uma concepção do democrático que se constitui a partir daqueles que “não contam”, ou seja, daqueles agentes aos quais são privadas as dimensões da voz e da visibilidade – aspectos esses centrais na efetivação da própria ideia de reconhecimento.

Assim, o debate em torno dos argumentos de Rancière pode ser de grande potencial para a compreensão do democrático como esse tenso processo de inclusão capaz de repensar e ‘refundar’ a própria lógica e fundamentos da vida coletiva. Para tanto, é necessário explicitar primeiramente o processo de naturalização das desigualdades no contexto democrático do liberalismo e a crítica do autor a esse cenário. O reconhecimento dessas desigualdades passa pela compreensão de que a construção da cidadania liberal da ideia de ‘povo’ e unidade política repousa sobre um processo de produção contínuo de hierarquias e opressão, que acabam sendo mascarados pela concepção da universalidade de direitos. Nesse sentido o que Rancière propõe é o exercício de pensar o campo político como essa luta permanente para trazer à tona os conflitos que marcam a própria estrutura da vida conjunta, de modo que a democracia é o “combustível” que dá movimento para que essa luta ocorra, permitindo aos grupos excluídos - para os quais não é dada voz ou visibilidade – a superação de sua condição de separação da experiência coletiva.

O pluralismo liberal e as desigualdades naturalizadas

O contexto político contemporâneo das mais diversas nações ocidentais tem sido marcado por alguns processos comuns, mas nenhum deles é mais aceito ou compartilhado que a ideia de que a democracia é a melhor forma de governo. A ausência da mesma é algo reconhecido por todos como um grave problema, o que em consequências mais extremas já foi, inclusive, justificativa para conflitos entre países. É preciso salientar, no entanto, que essa democracia tão aceita como a melhor opção para se organizar a vida pública de nossas sociedades apresenta princípios, características e expressão institucional que se conforma a uma identidade bem definida: o liberalismo. Sendo assim, as práticas, as leis e as instituições

democráticas são configuradas por meio dos ideais básicos liberais, como a prevalência do indivíduo perante o Estado, a existência de direitos humanos naturais e inalienáveis, o constitucionalismo, a existência de eleições livres e periódicas, o sufrágio universal e a representação política. Esse conjunto de premissas é responsável por delinear a forma como os sistemas políticos democráticos se substanciam na realidade institucional. Sendo assim, é possível dizer que a política sob o paradigma liberal é concebida como um meio para que os indivíduos tenham as garantias e liberdades necessárias para organizar e gerenciar suas vidas privadas da forma que melhor lhes convêm. Na vida em sociedade, portanto, a democracia liberal caracteriza-se por sua função marcante: a de proteção do bem-estar individual por meio da garantia de uma dinâmica coletiva adequada para a manutenção dos direitos e interesses dos indivíduos (Bobbio, 1996).

Isaiah Berlin no clássico “Dois conceitos de Liberdade” (1958) explicita com clareza a referida concepção liberal: nesse contexto, as liberdades negativas representam o grande valor para a coexistência dos indivíduos uns com os outros e com a própria esfera política. Por liberdade negativa entende-se que “ser livre” é estar liberado das possíveis imposições da esfera pública, ressaltando um espaço não público, insuscetível de interferência dos poderes políticos governamentais. Se as liberdades positivas indicam a vontade do indivíduo em agir, em buscar ativamente sua autonomia, o domínio das liberdades negativas pressupõe um espaço de não interferência por parte do Estado no que diz respeito às ações e desejos individuais³. Por meio dessa distinção conceitual na ideia de liberdade, o autor realiza também uma clara separação simbólica entre o paradigma democrático e liberal - o democrata rejeita que o soberano não seja o povo; o liberal rejeita que o soberano seja absoluto. Compreende-se, portanto, que a associação moderna entre liberalismo e democracia para Berlin não é uma aproximação naturalmente dada e para que as democracias possam efetivamente limitar o poder do soberano torna-se essencial a garantia imprescindível na produção dos direitos individuais.

³ Embora o autor realize uma separação entre as duas concepções de liberdade é importante ressaltar que entre os dois conceitos coexiste uma ideia de distinção, mas não necessariamente de contrariedade. Com efeito, a liberdade negativa poderia ser pensada como um limite à liberdade positiva, de certo modo regulando o alcance desta, mas de forma alguma suprimindo-a. Já a liberdade positiva poderia ser pensada como princípio de ação, por assim dizer, que visasse o incremento quer de maiores espaços de liberdade negativa quer, pura e simplesmente, da sua salvaguarda.

Nesse sentido fica clara a concepção possível do paradigma democrático-liberal em relação à própria ideia de coletividade. O espaço público é aquele no qual impera a igualdade de direitos, oportunidades e condições, enquanto desloca-se para a vida privada a teia múltipla de ação e competição individual, em um contexto pluralista que é liberado de interferências e imposições estatais. Em oposição a uma ideia de soberania popular unificada, totalizante e transcendente – como acabou se caracterizando o republicanismo da revolução francesa (Bignotto, 2010) - a democracia liberal propõe a instituição de um poder do povo, que efetivamente tenha seus fundamentos na soberania popular, mas que não se traduza na busca por uma identidade fixa ou única.

A igualdade, nesse contexto, é de cidadania que se concretiza no espaço público por meio da conquista constitucional de direitos e participação nos processos de escolha dos representantes. Edificaram-se os expedientes modernos de constituição e vinculação a uma comunidade política regida por princípios universais e por mecanismos públicos de produção de legitimidade. A cidadania liberal constitui, assim, a cristalização institucional desses novos sentidos de solidariedade abstrata e generalizada.

John Rawls enfatiza que o liberalismo político deve ser justamente o regime de governo democrático capaz de estabelecer fundamentos de estabilidade e justiça em uma sociedade plural e diversificada. No liberalismo político as inúmeras concepções culturais, religiosas e filosóficas de indivíduos livres e iguais podem conviver em um contexto democrático pacífico. Para que isso ocorra é preciso reconhecer que nenhuma doutrina abrangente sozinha é apropriada enquanto concepção política para um regime. Dessa forma, o único critério adequado para direcionar o exercício do poder político e ordenar nossas sociedades repousaria na existência de "uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz dos princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum" (Rawls, 2000, p.182).

Para Rawls, os princípios fundamentais expressos na constituição de uma sociedade política são os elementos primordiais capazes de garantir um bom ordenamento da diversidade e pluralidade das nossas nações contemporâneas. É por meio da centralidade e prevalência de tais princípios em uma sociedade que um governo político assegura mais que a simples legitimidade procedimental democrática, e sim uma legitimidade que se

fundamenta na garantia da justiça aos cidadãos no contexto de própria estrutura básica da vida social. Nota-se, portanto, que de acordo com Rawls a legitimidade do liberalismo político é constitucional - repousa na universalidade da Constituição e não no poder de Estado. Ela está ancorada aos elementos fundamentais que propiciam um contexto de equidade e justiça entre os indivíduos e preserva suas diferenças e o direito a terem costumes, crenças e concepções distintas entre si no plano da existência privada.

A expansão desse status universal de pertença a uma comunidade política forneceu os expedientes predominantes para equacionar, no plano simbólico e político, as problemáticas da subordinação política e da integração social ao longo dos processos de alastramento da economia de mercado e de consolidação do Estado nacional. Mesmo em sociedades marcadas por diferenças socioeconômicas abissais, pela desigual efetivação do direito, pela vulnerabilidade dos direitos civis e por outras injustiças, as tarefas da ordenação política e da incorporação social passaram pela edificação de tal cidadania (Lavallo, 2003).

A partir desse contexto é possível compreendermos a crítica de Jacques Rancière a essa concepção consolidada nas experiências liberais modernas. Para o autor, a implantação dessa cidadania universal no contexto do liberalismo é, de fato, o estabelecimento de uma “política que subtrai a si mesma”. Esse termo frequentemente utilizado na obra do filósofo indica que todo o aparato e estrutura de instituições, distribuição de direitos e concessão de benefícios sociais apresenta um objetivo específico: a garantia de pacificação das tensões e contradições da vida em sociedade. A pacificação artificial da multiplicidade presente na experiência conjunta seria, para o autor, a realização da utopia liberal de um possível auto-ordenamento racional da esfera social, que se expressa no exercício concreto de anulação de suas próprias divisões e conflitos:

The pacification of the political depends on a new sociality, described as an equality of conditions, which offers a truly providential solution to the regulation of the political-social relation. What the cleverest politician could never achieve [...] is accomplished by the providential tendency for conditions to be equalized. (Rancière, 2007, p.20).

A igualdade de condições liberal, nesse sentido, teria como principal função retirar as contradições do espaço público (que acabam sendo concebidas como patologia social), por meio da própria ordenação e normatização das desigualdades. O controle e

disciplina da multiplicidade caracteriza um contexto de vinculação coletiva no qual não há espaço para o livre fluxo do dissenso. O deslocamento dos confrontos de ideias, modos de vida e experiências para o espaço privado é o movimento primordial realizado em sociedades liberais, que visam garantir assim, o predomínio da normalidade, da generalização de um tipo de indivíduo que vive em um permanente universo de liberdade individual, escolhas e consenso consigo próprio. Rancière denomina esse cenário de controle e contenção como o domínio da ‘polícia’ em contraposição à própria realização da política.

A polícia, nesse sentido, seria uma constituição simbólica do social que parte de uma premissa forjada de harmonia da vida em comunidade. O domínio policial se fundamenta na distribuição e produção de papéis e funções, com atores exclusivos responsáveis por colaborar para a manutenção do ordenamento. A polícia não deixa espaço para a tensão, já que nem mesmo reconhece as dinâmicas e processos cuja origem encontra-se fora dessa ordem reconhecida e disseminada. Nesse contexto, a sociedade é constituída por grupos dedicados a modos de ação determinados, em lugares específicos, com funções delimitadas. Nessa adequação de funções, lugares e modos de ser, não há espaço para a contradição, para o paradoxo. É na exclusão daquilo que ‘não aparece’ que se encontra o princípio fundamental da lógica da polícia e que marca as práticas estatais (Rancière, 2001).

Nesse sentido, a polícia nada mais é do que o “conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1996, p. 41). A ordem policial define previamente os lugares na sociedade. A polícia não promove meramente uma disciplina dos corpos, mas uma regra que define o aparecer desses corpos, das ocupações e propriedades dos espaços em que se distribuem essas ocupações⁴. Essa “lógica que conta as parcelas unicamente das partes, que distribui os

⁴ É importante compreender nesse ponto o fato de que a disciplina e ordenamento produzidos no contexto da polícia não é uma ordem sentida como violência às escolhas individuais ou como imposição autoritária e vertical. Para Rancière (2007), o pluralismo liberal é disseminado na esfera social a partir da ideia de racionalidade. Racionalidade essa que é vista como produto do próprio desenvolvimento coletivo e baseia-se nos princípios de harmonia, consenso e moralização. Essa operação racional e moralizadora aproxima-se da concepção foucaultiana em *Vigiar e Punir* (1987), já que se expressaria de forma naturalizada nos estratos mais diversos da estrutura institucional da vida coletiva.

corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade e põe em concordância os modos do ser, os modos do fazer e os modos do dizer que convêm a cada um” (Rancière, 1996, p. 40).

O produto da ordem policial é, de acordo com o autor, a despolitização: naturaliza-se hierarquias e desigualdades, promovendo um engessamento das relações entre grupos e indivíduos. Produz-se, então, o que Rancière chama de ‘vazio’, uma espécie de abismo entre os limites daqueles que podem ser considerado parte integrante da ideia de ‘povo’ e a multiplicidade daqueles que não são incluídos e nem mesmo considerados como dignos de fazerem parte dessa unidade fabricada. A consequência disso é a consolidação de toda uma gama de grupos e minorias que passam a ser invisíveis do ponto de vista da convivência coletiva. O que o aparato policial dos Estados modernos consolidou com sucesso foi uma ordem de reprodução da invisibilidade. Na prática da vida política e social, isso significa o afastamento de uma série de grupos de pessoas da própria possibilidade de virem a ser sujeitos políticos dotados de voz:

If there is someone you do not wish to recognize as a political being, you begin by not seeing them as the bearers of politicalness, by not understanding what they say, by hearing that it is an utterance coming out of their mouths [...] In order to refuse the title of political subjects to a category – workers, women, etc... - it has traditionally been sufficient to assert that they belong to a ‘domestic’ space, to a space separated from public life; one from which only groans or cries expressing suffering, hunger or anger could emerge, but not actual speeches. (Rancière, 2001).

O que Rancière argumenta é que na democracia liberal só é dado o privilégio do *logos* àqueles que estão submetidos aos padrões de normalidade que conformam os limites da existência política. E, nessa perspectiva, a própria possibilidade da palavra é o que determina o reconhecimento dos sujeitos como passíveis à existência política ou não. À medida que a ordem policial cristaliza os padrões de acesso ao *logos* reproduz-se uma estrutura que em sua origem é excludente e veta a grupos e indivíduos a possibilidade de serem reconhecidos como participantes da vida pública⁵. Compartilhando os argumentos de

⁵ Essa discussão de Rancière que associa a política ao domínio do *logos* apresenta como grande fundamento a filosofia de Aristóteles, especialmente no debate desenvolvido no livro I da *Política*, no qual a ação política é expressa como dialogicidade e a natureza do animal político é compreendida como aquela da palavra. Além disso, Rancière compartilha a concepção aristotélica de hierarquia entre espaço público e privado, sendo o primeiro a esfera de grandeza e dignidade da convivência humana entre livres e iguais. O domínio privado

Hannah Arendt (2007), o autor indica que esses grupos acabam sendo confinados a uma existência exclusivamente privada, na qual permanecem separados uns dos outros e os impede de serem visto e ouvido por todos como iguais, como agentes dignos de portarem opiniões e perspectivas únicas a respeito do mundo em comum. O famoso termo arendtiano que apregoa o “direito a se ter direitos” é analisado por Rancière. Para ele, só são concedidos direitos àqueles que podem ser reconhecidos como sujeitos dotados de voz em um espaço comum de inteligibilidade. Quando grupos e indivíduos são impossibilitados de se fazerem visíveis e compreendidos nesse espaço, acabam perdendo a prerrogativa de inclusão na dinâmica política.

É interessante notar que essa concepção de Rancière pode ser localizada no interior dos debates atuais da teoria do reconhecimento. A ênfase à estrutura desigual e excludente que fundamenta a convivência política e social na contemporaneidade é o primeiro passo para a compreensão das injustiças e desrespeitos que perpassam a convivência, os relacionamentos e as próprias instituições no espaço público. Dominação, nesse contexto, é percebida como a depravação da voz, por meio das múltiplas possibilidades de exclusão no interior da própria democracia que conforma limites de desigualdade desde as bases da experiência conjunta (Norval, 2009). A ausência de reconhecimento, quando interpretada e experimentada como desrespeito e injustiça, pode ser um importante motivador dos movimentos e lutas no espaço público, ainda que essa relação não possa ser compreendida como uma relação de causa e efeito.

Nesse sentido, torna-se necessário interpretarmos as lutas por reconhecimento não como uma luta pela autoafirmação das identidades individuais ou de grupos específicos, mas sim a partir de uma perspectiva política normativa que compreende tais lutas como demandas por um status equitativo dos indivíduos como membros de uma mesma coletividade. O que Nancy Fraser (2003) chama de *paridade de participação* é, portanto, o principal objetivo de um processo de reconhecimento pautado na busca pela independência e “voz” dos indivíduos no espaço público. A busca pela justiça social dependeria, assim, de

resguarda aquilo que não seria passível de ser visto e ouvido por todos. Rancière (2001) aponta que o grande problema das democracias liberais modernas é o da expansão da esfera privada que resguarda em si mesma os conflitos e contradições impedindo grupos e indivíduos de se adentrarem na convivência pública e, logo, da possibilidade de cidadania e participação.

uma estrutura social capaz de impedir objetivamente que condições de exclusão, opressão, privação fossem reproduzidas no âmbito coletivo, de forma a “negar meios e oportunidades às pessoas agirem como iguais diante de seus pares” (Fraser, 2003, p.36). A teoria do reconhecimento é congruente com as preocupações explicitadas por Rancière, que podem ser traduzidas no entendimento de que o visível, isto é, aquilo que está imediatamente dado, esconde o invisível que o determina (MacNay, 2008).

Dito isso, é necessário compreender que é exatamente esse movimento de luta para superação das condições estruturais de opressão, que fundamenta a concepção de Jacques Rancière em relação ao sentido da política democrática que se opõe à ordem da polícia. Desse modo, o autor não apenas realiza uma crítica ao contexto policial do Estado moderno liberal, mas contrapõe esse cenário com a própria ideia de democracia, que será analisada adiante.

O conflito e o reconhecimento: o âmbito político como a tomada de voz e visibilidade

Para nos remetermos à perspectiva de democracia tal como pensada por Jacques Rancière, é preciso examinar o que está em questão na busca pela pluralização das vozes no espaço político. Aletta Norval (2009), nesse sentido, propõe algumas indagações que podem nortear a análise a respeito das possibilidades de inclusão democrática presentes na teoria de Rancière. Assim, ela questiona se seria realmente possível pensarmos em uma esfera na qual ‘patrícios e plebeus’, em condição de igualdade, podem debater qualquer coisa? E se tal lugar existe, como o debate é efetivamente desenvolvido? De fato, a questão que perpassa todas as outras é a de como essa esfera comum pode ser realmente instituída? Tais questões orientam a concepção de Rancière no que diz respeito à construção do político.

É possível dizer que os fundamentos do político para o autor encontram-se no choque das interpretações possíveis a respeito dos princípios a partir dos quais a comunidade é delimitada. Cada indivíduo apresenta uma perspectiva singular, interpretações específicas, bem como uma vivência única dessa realidade conjunta. A política, portanto, é marcada por uma “partilha do sensível”, isto é, a distribuição e disputa a respeito do posicionamento único de cada sujeito perante essa realidade. A delimitação do sensível encontra-se no nível da compreensão da experiência - daquilo que é comum a uma comunidade, suas formas de

visibilidade e de organização. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e as suas partes exclusivas (Rancière, 2010).

Para Jacques Rancière, assim como para Hannah Arendt, por exemplo, o mundo comum se desvela perante os indivíduos a partir de um contexto de pluralidade: por meio dessas múltiplas vivências e perspectivas que são vocalizadas a respeito de uma realidade que pode, assim, ser compartilhada. A dialogicidade – a ação por meio das palavras - é aspecto essencial no pensamento de ambos os autores para promover a constituição desse espaço político conjunto. Contudo, é preciso entender que enquanto para Hannah Arendt o desvelamento do mundo em comum promove um contexto de igualdade e liberdade que perpassa e unifica a pluralidade, na perspectiva de Rancière, as clivagens e desigualdades da esfera social e econômica não são passíveis de serem apaziguadas, de modo que ainda que possamos delimitar uma realidade que seja comum a todos, tal realidade é sempre marcada por um conflito profundo e existencial intransponível. Como se vê, a “partilha do sensível” na perspectiva do autor implica tanto um “comum” quanto um “lugar de disputas” profundas por esse comum (Freitas, 2005).

Como já foi analisado, segundo Rancière a política institucional no contexto do liberalismo, constantemente procura instituir esse apaziguamento do conflito e das clivagens sociais. A política moderna, portanto, é aquela que subtrai a si mesma quando busca o esvaziamento do conflito e promove um contexto no qual a “multiplicidade é pacificada” (Rancière, 2007, p.23). A política institucional do Estado moderno – que o autor denomina como o domínio ‘policial’ - tende a reduzir a partilha do sensível à busca pelo consenso social, que mascara as desigualdades e ignora as contradições que permeiam os fundamentos da experiência conjunta e ao fazer isso permitem a consolidação profunda das mesmas.

Em contraposição à lógica da polícia, o autor introduz a ideia da política democrática, que representa exatamente o processo de reconhecimento e acolhimento do conflito e das contradições na própria origem e fundamento do político. No entanto, compreender o espaço democrático como o encontro dos conflitos e contradições demanda na, perspectiva de Rancière, a concepção de que antes de qualquer coisa, o democrático é o domínio no qual a igualdade é o foco e grande objetivo. Embora em um primeiro momento as duas ideias pareçam contraditórias – ou seja, o conflito e a igualdade - o filósofo constrói uma análise a

partir de vários de seus principais textos nos quais tal associação conceitual torna-se possível.

Para considerar as possibilidades de igualdade no contexto democrático, Rancière analisa o Livro III do diálogo *As Leis* de Platão, no qual o filósofo grego aponta que o espaço político pressupõe a divisão qualitativa e simbólica entre aqueles que governam e aqueles que são governados. Na concepção platônica há uma série de qualificações possíveis nessa distinção entre os dois grupos. Algumas dessas qualificações relacionam diferenças quanto ao nascimento (os que nasceram antes e os mais bem nascidos) e algumas delas reclamam diferenças naturais (o poder dos mais fortes e a autoridade dos sábios). O que Rancière aponta é o fato de que uma dessas qualificações pouco trabalhada por Platão pode ser considerada como a gênese da relação entre aqueles que governam e os que são governados em uma democracia – tal qualificação é o próprio *acaso*: “a escolha do deus acaso, o tirar à sorte, que é o procedimento democrático pelo qual um povo de iguais decide a distribuição dos lugares” (Rancière, 2005, p. 84). Tal princípio rompe com essa lógica de continuidade entre a ordem natural e a ordem do governo. O escândalo desse princípio do acaso é justamente o de quebrar essa cadeia, refutar a si mesmo: esse título é a própria ausência de título (Heinen & Laurindo, 2012). Assim, “democracia quer dizer, antes de mais, isto: um 'governo' anárquico, fundado sobre nada mais que a ausência de todo o título para governar” (Rancière, 2005, p. 85).

Isso significa que na concepção de Rancière, o que caracteriza a democracia é a completa ausência de qualificações para governar. Democracia é o estado no qual nenhum princípio pré-determinado de relação entre governo e governados pode ser alocado. A igualdade democrática nasce exatamente desse aspecto: ao se extinguir qualquer qualidade ou característica específica atribuída ao espaço de governo abre-se a possibilidade para que a rica multiplicidade das lutas e disputas sociais fundamentem as possibilidades da construção da vida pública. O modo de coexistência democrático impõe, assim, uma limitação primeira das formas de autoridade que regem o corpo social. O poder passa a estar aberto, indefinido, como já apontaria Claude Lefort (1991), para o qual o único poder democrático possível é o poder de “ninguém”, aquele que nunca se define a priori, nunca se fixa simbolicamente. Por essa razão, Rancière enxerga o democrático como um movimento e não como instituição:

(...) a democracia não é uma forma de governo, mas a própria prática da política. A democracia não é uma forma institucional, ela é, antes de tudo, a própria política, isso é, o fato de que ajam como governantes aqueles que não têm diploma de governo, nem competência para fazê-lo (RANCIÈRE, 2003, p. 201).

O poder daqueles que não tem nenhum ‘título para exercer o poder’, cria um contexto que impede que a *política* se transforme simplesmente em polícia (Bôas Filho, 2010, p. 185). Se a ordem policial instituída na política moderna é aquela que continuamente define e demarca lugares e funções, então a política democrática seria aquela na qual as demarcações estariam submetidas a um constante escrutínio público, uma luta compartilhada e aberta na qual todos possam fazer parte da própria construção da experiência conjunta. A igualdade política é, na democracia, uma igualdade emancipadora na própria constituição das demarcações e procedimentos que perpassam a instituição do espaço público. O que Rancière enfatiza é que embora as desigualdades e hierarquias não deixem de se reproduzir e se naturalizar nas próprias bases da vida social (não há ordem alguma possível capaz de impedir a produção constante de opressão e dominação, especialmente em um cenário de aprofundamento do capitalismo), tais desigualdades não poderão ser consolidadas ou fixadas na lógica democrática: é preciso não se cair na ‘tentação’ do consenso⁶.

Cria-se, portanto, um contexto de intensa luta e dissenso: a disputa por voz e visibilidade passa a ser um processo contínuo e ininterrupto. Para Rancière, essa ruptura inicial é de natureza violenta, porém não uma violência que imprime opressão, mas uma violência transgressora que “concede visibilidade aos invisíveis, que dá nome aos anônimos, e que torna audível o que antes era apenas percebido como mero barulho” (Rancière, 2007, p.85). É importante ressaltar nesse ponto que, para o filósofo, a concessão de voz e visibilidade e o encontro da pluralidade na esfera política nada têm a ver por um lado, com o compromisso racional entre interesses negociados e nem, por outro, diz respeito ao estabelecimento de uma vontade geral ou bem comum. O tipo de linguagem possível ao movimento democrático é a do confronto agonístico, heterogêneo e instável das expressões

⁶ “The political wrong does not get righted. It is addressed as something irreconcilable within a community that is always unstable and heterogeneous (Rancière, 2007, p.103)”.

múltiplas e, por muitas vezes, irreconciliáveis que compõem esse domínio fluido e dinâmico que conforma a concepção de povo.

A democracia é o movimento capaz de trazer a pluralidade dos que estão de fora para a lógica da distribuição democrática do sensível, a qual o fim é a igualdade. A democracia seria, então, um tipo possível de partilha do sensível capaz de desafiar critérios pré-estabelecidos em termos de papéis e espaços sociais. Se o ‘povo’ é o sujeito na democracia esse povo não pode ser uma categoria delimitada a priori, por grupos específicos, que detêm o monopólio da palavra e da ação. Os limites da comunidade democrática são estabelecidos não por os que estão de dentro, mas de acordo com os que estão do lado de fora, pelo conjunto daqueles que são constantemente invisibilizados e que geralmente são desconsiderados. Para Rancière, ‘povo’ refere-se ao suplemento que desconecta a população de si mesma, que busca tornar visíveis aqueles que estão invisíveis, que toma como partes ativas da vida conjunta aqueles que não têm parte alguma.

O democrático aparece na medida em que esse vazio - que desconecta parte do povo de si próprio, que torna invisível as opressões e que cala os grupos marginalizados - é tornado visível, fazendo com que aqueles que antes estavam excluídos, possam tornar-se sujeitos ativos na dinâmica coletiva. Se para Claude Lefort, o lugar do poder na democracia é um lugar simbolicamente esvaziado, na concepção de Rancière, é necessário compreendermos que o sentido deste ‘vazio’ só apresenta eficácia se é constantemente trazido à tona, através de um processo de reconhecimento que aceita o confronto e as clivagens como a própria matéria prima que permite o desenvolvimento de uma experiência conjunta justa e emancipada.

The art of politics is the art of putting the democratic contradiction to positive use: the *demos* is the union of a centripetal force and a centrifugal force, the living paradox of a political collectivity formed from apolitical individuals. (RANCIÈRE, 2007, p.15)

Igualdade e emancipação surgem na obra de Rancière como elementos centrais da política e da democracia. A emancipação deve ser entendida aqui como uma prática processual de afirmação da igualdade e ruptura com o funcionamento da desigualdade. O autor revela que a institucionalização da desigualdade em nossas sociedades cria contextos

nos quais grupos são silenciados e excluídos permanentemente da própria possibilidade de ‘dizerem’ e ‘aparecerem’, enquanto, por outro lado, consolida-se a permanência de critérios exclusivos sobre quem são aqueles que podem povoar o espaço público e ter papel ativo na partilha do sensível.

A democracia, portanto, pode ser concebida no pensamento do autor, como o processo radical de desvelamento daquilo que estava invisível; é o processo de alargamento constante e inacabado da esfera pública. Alargar a esfera pública significa lutar contra uma repartição desigual do público e privado, que garante a dupla dominação da oligarquia no Estado e na sociedade. Enfim, a contribuição de Rancière ao conceito democrático é a de que os limites da comunidade democrática, suas características, lutas e configurações têm como ponto de partida exatamente a multiplicidade daqueles que ainda estão estruturalmente excluídos dela. A essência do democrático torna-se, portanto, essa tentativa ou a intenção do povo - por meio do confronto permanente das classes, dos grupos, das minorias - em unificar a si próprio. Essa luta é “também a tentativa de se fazer aparecer de se fazer ouvir, de preencher o espaço criado pelas desigualdades de base, é a oposição da lógica da ‘polícia’ de se restaurar a igualdade que é a fonte mesma de possibilidade do espaço político” (Gudelis, 2011, p.147).

Conclusão: democracia e reconhecimento como processo

Uma maneira possível de delimitarmos o caráter processual do reconhecimento é compreender que todo e qualquer ato de reconhecimento é sempre parcial e incompleto. As consequências e implicações das lutas por reconhecimento não podem ser previstas – assim como toda ação humana é imprevisível - e é sempre possível que ao buscarmos a afirmação de nossas demandas, por mais justas ou dignas que possam ser, estejamos agindo com desrespeito sobre outros indivíduos ou grupos, produzindo assim novos contextos de exclusão e opressão (Markell, 2003). Isso significa que independente das intenções ou da própria configuração das lutas e dos movimentos, os resultados finais das disputas por reconhecimento são sempre passíveis de questionamento e reavaliação – não há respostas definitivas possíveis nesse campo. Assim como o democrático constantemente precisa reavaliar os laços que unem os indivíduos em comunidade para evitar padrões coletivos

injustos e excludentes, o reconhecimento precisa estar pautado em um esforço coletivo contínuo de reinterpretação dos fundamentos que estruturam a gramática moral da vida coletiva, com o intuito de trazer à tona aquilo que se tornou invisível e, por conseguinte, encontra-se excluído, oprimido.

O processo inclusivo e plural, através do qual propomos pensar a própria dinâmica do democrático, é mais compatível com uma concepção discursiva da categoria de reconhecimento. Pensar o reconhecimento sob uma perspectiva dialógica significa entendê-lo como um processo relacional e multidimensional capaz de propiciar um contexto público, dinâmico e agonístico no qual os membros de uma coletividade têm a oportunidade de vocalizar suas perspectivas e experiências de modo a permitir que todos tenham acesso às lutas e confrontos por participação, autorealização e justiça. Mais do que isso: o reconhecimento nessa lógica da dialogicidade não apenas propicia um contexto equitativo de voz e visibilidade, mas compreende que o objetivo desse contexto não é o da resolução dos conflitos sociais, mas sim o de transformação e reinterpretação das normas intersubjetivas que regem as relações interpessoais e os próprios padrões de reprodução da vida social. James Tully é quem nos apresenta tal concepção e aponta que:

At one end, the daily to-and-fro of communication, interpretation, negotiation and action among members interacting ‘normally’ subtly modifies the norms to which they are subject, often in unanticipated ways. (Tully, 2004, p.89)

Nessa perspectiva do reconhecimento como dialogicidade, mais importante do que qualquer tipo de afirmação identitária e mais importante do que a própria mobilização dos movimentos e lutas é a maneira como o confronto entre as diferenças e a multiplicidade social é configurado. Enquanto o objetivo do reconhecimento for o de soberania, é difícil esperar qualquer tipo de mutualidade na constituição dos fundamentos morais que perpassam as normas, a cultura, a vivência coletiva. A afirmação de indivíduos sobre outros indivíduos e de grupos sobre outros grupos inevitavelmente acarreta condições propícias para a disseminação de novos padrões sociais de injustiça e dominação. De acordo com Tully é necessário que haja uma mudança de perspectiva ao pensarmos no reconhecimento: sua finalidade é a de propiciar um contexto social, no qual seja continuamente possível rearranjar as estruturas da gramática coletiva. Esse rearranjo, no entanto, deve sempre estar

pautado na troca multifacetada de ideias e perspectivas e deve sempre evitar conclusões definitivas a respeito dos parâmetros que regem a experiência conjunta. Nas palavras do autor, as normas do próprio reconhecimento mútuo precisam estar abertas e disponíveis para o questionamento público, para que sempre as razões, argumentos, demandas e reivindicações possam ser escutadas e consideradas por todos e, eventualmente, questionadas e novamente transformadas. As lutas por reconhecimento, nesse sentido, são constantemente tensas, fluidas, contraditórias e multifacetadas. Contudo, é exatamente esse caráter complexo que propicia que tais lutas atribuam, constantemente, novos significados para o próprio sentido da opressão e sejam capazes de transformar as condições sociais, simbólicas e estruturais que reproduzem as experiências de injustiça e exclusão (Williams, 2003).

O reconhecimento demanda, portanto, o entendimento do outro enquanto sujeito dotado de voz, capaz de participar (e não impor) da definição dos marcos que fundamentam a vida política e as gramáticas morais de uma coletividade - e não como sujeito preso a uma identidade ou luta definitiva em confronto com outros. Assim como a democracia é um processo inclusivo que renova e repensa os fundamentos do político, o reconhecimento é um processo dialógico, capaz de atualizar a construção coletiva das normas e padrões intersubjetivos de convivência. Isso significa que se a democracia precisa ser encarada como um processo político permanente, através do qual o vínculo coletivo nasce das diferenças, do conflito e do dissenso, então o reconhecimento do ponto de vista discursivo é capaz de ser um importante elemento nesse processo, já que contribui na própria constituição dos fundamentos desse espaço político. O reconhecimento é capaz de promover um contexto de mutualidade e porosidade, no qual todos os indivíduos e grupos estão permanentemente possibilitados a questionarem, criticarem e se envolverem no processo de constituição da vida comum.

Assim, compreender o espaço democrático como o encontro dos conflitos e contradições demanda na, perspectiva de Rancière, a concepção de que antes de qualquer coisa, o democrático é o domínio no qual a igualdade é o foco e grande objetivo. O modo de coexistência democrático impõe uma limitação primeira das formas de autoridade que regem o corpo social. O poder passa a estar aberto, indefinido, como já apontaria Claude Lefort,

para o qual o único poder democrático possível é o poder de “ninguém”, aquele que nunca se define a priori, nunca se fixa simbolicamente. Por essa razão, Rancière enxerga o democrático como um movimento e não como instituição. A política democrática seria aquela na qual as demarcações estariam submetidas a um constante escrutínio público, uma luta compartilhada e aberta na qual todos possam fazer parte da própria construção da experiência conjunta. A igualdade política é, na democracia, uma igualdade emancipadora na própria constituição das demarcações e procedimentos que perpassam a instituição do espaço público. Cria-se, portanto, um contexto de intensa luta e dissenso: a disputa por voz e visibilidade passa a ser um processo contínuo e ininterrupto. A dimensão do reconhecimento é, portanto, a base primeira para a própria delimitação de um corpo político democrático. Sem ela, a partilha do sensível se perpetua como um espaço desigual, elitista e opressor sobre uma multidão de grupos e minorias que nem mesmo são considerados como sujeitos passíveis de serem parte efetiva da experiência conjunta.

Bibliografia

ARENDDT, Hannah (2007). *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10ª Edição. Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro.

BIGNOTTO, Newton. (2010) *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. Companhia das letras, São Paulo.

BÔAS FILHO, Orlando Villas (2010). “Democracia: estado idílico da política?”. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 74.

BERLIN, Isaiah. (1958) “Two Concepts of Liberty.” In Isaiah Berlin (1969) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

BOBBIO, Norberto (1996). *Igualdade e Liberdade*. São Paulo: Ediouro.

FOUCAULT, Michel (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis.

FRASER, Nancy (2003). "Social Justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition?* A political-Philosophical exchange. Londres/Nova York: Verso

FREITAS, A. (2005) *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental / Editora 34, 2005. Resenha de: FREITAS, A. "O sensível partilhado: estética e política em Jacques Rancière". *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 44, p. 215-220.

GUDELIS, Mycolas (2011). "Political relationship as politics and democracy in Ranciere's Ten Theses on Politics". In: *International Journal of Business, Humanities and Technology*. Vol.1 Nº1: July, pp.144-151.

HEINEN, Luana & LAURINDO, Marcel. "A democracia da desigualdade contra a democracia da igualdade". In: *Anais do I Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdades* (Universidade de Brasília, de 23 a 26 de abril de 2012) ISBN: 978-85-66592-00-9.

HONNETH, Axel (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

LAVALLE, Adrián G. (2003). "Cidadania, Igualdade e Diferença", In: *Lua Nova* nº59, pp. 75-94.

LEFORT, Claude (1991). *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARKELL, P (2003). *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

MCNAY, Lois (2008). *Against Recognition*. Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press.

NORVAL, Aletta (2009). "Democracy, pluralization and voice". *Ethics and Global Politics*, Vol 2, Nº4, pp.297-320.

RAWLS, John (2000). *O Liberalismo Político: Três idéias Centrais*. Tradução de Álvaro de Vitta. Editora Ática, São Paulo.

RANCIÈRE, Jacques (1996). *O desentendimento – política e filosofia*. Tradução: Ângela Leite Lopes. Ed. 34. São Paulo.

_____ (2001). "Ten theses on politics", *Theory and Event*. V.5, Nº3, 2001.

_____ (2003). Entrevista: Atualidade de O mestre ignorante. Entrevistadores: VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. Educação & Sociedade, Campinas, v. 24, n. 82, abr.

_____ (2005). O ódio à democracia. Tradução: Fernando Marques. Lisboa: Mareantes Editora,

_____ (2007). *On the shore of politics*. Translated by Liz Heron. London and New York: Verso.

_____ (2010). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Translated and introduced by Gabriel Rockhill. London and New York: Continuum, 2010.

TULLY, James (2004). Recognition and Dialogue: the emergence of a new field. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 7, n. 3, p. 84-106.

WILLIAMS, Fiona (2003). "Contesting 'race' and gender in the European Union: a multilayered recognition struggle for voice and visibility. In: HOBSON, Barbara. *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.