

JACQUES RANCIÈRE NOS ARQUIVOS OPERÁRIOS: UM ENCONTRO ENTRE O FILÓSOFO E A HISTÓRIA
NA CRÍTICA DO TEMPO PRESENTE

JACQUES RANCIÈRE IN THE WORKERS' ARCHIVES: A MEETING BETWEEN THE PHILOSOPHER AND HISTORY WHEN
CRITICIZING CURRENT TIMES

Taís Araújo*
tais.araujo@usp.br

RESUMO: Este artigo aborda os efeitos da pesquisa em arquivos operários na crítica de Jacques Rancière à atuação intelectual de seu tempo. Desde os eventos de Maio de 68, a produção acadêmica do autor passa a ter como prioridade uma reflexão sobre as consequências políticas das assimetrias produzidas pela posse do saber científico. Entre 1968 e 1981, a atenção do filósofo a uma documentação proveniente de arquivo redimensionou sua forma de escrita, distanciando-o dos debates teóricos especulativos em prol de reflexões sobre a história operária francesa realizadas de modo não ortodoxo, tendo como consequência uma escrita marcada pela autonomia intelectual.

PALAVRAS-CHAVE: Jacques Rancière; Arquivos operários; Crítica.

ABSTRACT: This article approaches the effects of researching workers' files in Jacques Rancière's critique of the intellectual actions of his time. Since the events of May 1968, the author's academic production started to prioritize a reflection on the political consequences of the asymmetries produced by having scientific knowledge. Between 1968 and 1981, the philosopher's attention to the documents of an archive reshaped how he wrote, distancing himself from speculative theoretical debates and moving towards unorthodox reflections on the history of French workers, leading to a writing marked by intellectual autonomy.

KEYWORDS: Jacques Rancière; Workers' archives; Criticism.

Introdução

Entre os anos 1970/80, Jacques Rancière dedicou-se à história operária francesa, a partir, sobretudo, de uma extensa documentação proveniente de arquivo. Neste material, havia uma série de revistas publicadas pelos próprios operários nas décadas de 1830/40, que possibilitaram o vislumbre de concepções de mundo esboçadas ao largo de entidades representativas. A leitura destes textos esquecidos impactou decisivamente a produção de Jacques Rancière, que se confrontou com um desvio a respeito da imagem do trabalhador. Algo que só poderia acontecer com o contato direto com o arquivo, “brecha no tecido dos dias, a visão retraída de um fato inesperado” (Farge, 2022, p. 14).

* Doutora em Filosofia da Educação e pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História Social pela USP. Docente efetiva da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP).

A documentação de arquivo proporcionou que se conhecesse o “universo da palavra” ou de qual “partilha da palavra” se fala, para “pôr em questão a partilha do mundo entre os sujeitos da ciência e os sujeitos que são objetos da ciência” (Rancière, 2012, p. 48). Os textos operários seriam uma prova da existência do pensamento daqueles a quem não seria atribuído o papel de pensar, mas somente o de trabalhar; uma forma concreta de se opor à figura do intelectual (*savant*) que vinha sendo desconstruída desde a irrupção de Maio de 68 e sua repercussão, ou seja, a imagem do especialista que agia como o porta-voz autorizado a falar em nome da classe operária. Esse enfoque se apresenta em publicações como *A palavra operária: 1830/1840* (Rancière, Faure, 1976), em textos da revista *As revoltas lógicas*, na conceituação de Rancière a respeito da memória popular e toma um caminho singular ao ser incorporado na forma da sua escrita em *A noite dos proletários* (1988).

A principal motivação para a imersão de Rancière nos arquivos históricos teria sido a recusa às representações construídas sobre política por uma teoria pretensamente científica. Esta forma de se entender a luta política partia de uma assimetria entre dois mundos: o das causas e o dos efeitos (Rancière, 2012). Na produção filosófica dos anos 1960/70, essa cisão se encontrava na dicotomia entre “ciência” e “ideologia” formulada e popularizada pelo althusserianismo¹ acadêmico, no qual a ciência era concebida como o conjunto de conceitos derivados da teoria marxiana e instrumentalizados para entender a realidade. Esses conceitos seriam considerados palavras de *estatuto superior* às palavras encontradas no cotidiano, já que supostamente teriam o poder de desmascarar a realidade turvada pela ideologia.

Ao tomar contato com o mundo do arquivo, Rancière se depara também com o modo como a historiografia da época procurava legitimar-se enquanto ciência. Para tanto, era necessário que o historiador dissolvesse o singular no geral, a partir do predomínio dos estudos estatísticos no lugar dos acontecimentos. Na busca para ser reconhecida como ciência, a história acadêmica se esmerava em procurar a repetição regular de fenômenos cotidianos por meio da ordenação de dados em unidades homogêneas. Com isso, procurava-

¹ Rancière foi discípulo de Louis Althusser, filósofo que se destacou na vida cultural francesa nos anos 1960 ao propor um estudo científico da obra de Marx procurando depurá-la de seus aspectos ideológicos. Com o advento de Maio de 68 Rancière rompe com o althusserianismo que condena a revolta por estigmatizá-la como um movimento ideológico e não revolucionário. As críticas de Rancière ao seu antigo professor assim como suas novas concepções teóricas e políticas se encontram no livro *La leçon d'Althusser* (2011a).

se delimitar a mentalidade de uma época, perceber a formação de um conjunto de crenças coletivas, capturar formas de sociabilidade e de uma cultura comum. O historiador se esforçava para evitar que o documento falasse por si mesmo ao “fazê-lo falar” aquilo que permaneceria desconhecido sem a sua abordagem (Salomon, 2019).

Com a pesquisa em arquivo, que “obriga a leitura, ‘cativa’ o leitor, produz nele a sensação de finalmente captar o real” (Farge, 2022, p. 15), Rancière evitava abusar dos conceitos impostos *de fora* da realidade analisada, desvincilhando-se dos enganos produzidos por uma concepção de ciência que aplicava suas categorias com a expectativa de resolver a indeterminação manifesta na palavra do outro. Ao abordar dessa forma os textos do passado, o filósofo não tinha, entretanto, a finalidade da garantia da imparcialidade ou da suspensão de seu julgamento, como se, ao entrar em contato com os arquivos, fosse possível acessar a realidade em si mesma.

Longe de uma postura positivista ou essencialista, Rancière encontrava neste tipo de procedimento uma maneira de construir reflexões sobre o seu tempo presente. Assim, sua atitude perante o arquivo nos indica que, para não reiterar os estigmas impostos ao universo cultural operário, era preciso evitar o conhecimento do passado com base em conceitos formulados *a posteriori* sem, com isso, compreender os acontecimentos como dados incontestes da realidade.

Ao debruçar-se sobre os arquivos, o filósofo fazia dialogar entre si os tempos presente e passado, ao traduzir temas contemporâneos em termos históricos e vice-versa, instituindo um “comum do pensamento” (Rancière, 2012). Com isso, visava romper pela escrita com as hierarquias instituídas na produção intelectual pelo uso de conceitos perante os quais a fala dos operários seria vista como meramente ideológica. Quando não, esta fala seria simplesmente esquecida.

A ida aos arquivos e a revolta contra a voz autorizada dos intelectuais

A partir de 1968, Rancière passa a compor o quadro de docentes da Universidade de Vincennes, instituição criada em decorrência do movimento de Maio de 68 que havia tomado a França, ameaçando a integridade do Estado. Vincennes se propunha a ser um ambiente acadêmico agregador de concepções políticas e teóricas múltiplas, a fim de possibilitar a experimentação. Seu departamento de Filosofia havia sido formado por Michel Foucault, que

procurou contratar jovens professores de filosofia representantes de tendências políticas diversas (Rancière, 2012).

Como desdobramento do clima intelectual efervescente pós-68, Rancière envolveu-se com grupos cujas práticas procuravam dar sobrevida a formas de atuação autônomas. Tem uma rápida passagem pela dissidência maoísta *Esquerda proletária* (GP)²; brevidade que se explica em parte porque durante os anos 1970 os grupos de ação direta enfrentaram um duro refluxo, com organizações sendo desfeitas em razão da repressão policial. Outras razões são encontradas na fluidez das tendências e na eclosão de dissidências diversas. Mas o rompimento de Rancière se deveu, principalmente, a diferenças que passou a nutrir em relação à militância maoísta francesa no que respeita à concepção de saber.

A postura crítica à militância se encontra com um renovado interesse pelo trabalho do *Grupo de informação sobre as prisões* (GIP)³, sobretudo do ponto de vista de seus princípios políticos. No GIP, a partir da fala direta dos prisioneiros sobre as condições desumanas das instituições prisionais, se produziu um “contra-conhecimento”, cujas implicações seriam antes políticas do que teóricas (Ota, 2018). Esse trabalho proporcionou a Foucault, um dos seus principais organizadores, meios de problematizar concretamente a atitude intelectual de se colocar como representante da sociedade, pois os filósofos teriam percebido que a sociedade não precisa de seu saber para agir: “as massas não necessitam deles (os intelectuais) para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem” (Foucault, 1984, p. 71).

² A *Esquerda proletária* (*Gauche Prolétarienne*/GP) formou-se em 1969, majoritariamente composta por estudantes que atuavam em fábricas. A GP originou-se de um racha na organização estudantil maoísta União da Juventude Comunista – marxista leninista (*Union des Jeunesses Communistes - marxistes léninistes UJC-ml*), em razão de uma divergência entre os integrantes a respeito do significado de Maio de 68. In: *Les maoïstes de la Gauche Prolétarienne, CHRONIQUES CRITIQUES: Zones subversives*, 2015.

³ O *Grupo de informações sobre as prisões* (*Groupe d'information sur les prisons* /GIP) foi formado em 1970 por intelectuais e militantes de diferentes tendências, com ativa participação de Jean-Marie Domenach, editor da revista *Esprit*, conhecida pelo seu ativismo católico, de integrantes da *Esquerda proletária* e de Michel Foucault. Seu objetivo foi reunir pessoas solidárias à causa dos prisioneiros políticos a fim de denunciar a violência estatal e do sistema judiciário. As pautas do GIP acabaram se estendendo para a população carcerária como um todo, abarcando também os “presos comuns” e seu objetivo era fazer com que os presos representassem a si mesmos ao falarem sobre suas condições de vida (OTA, 2018). Rancière acompanhava o GIP pela sua participação na GP e em razão de ser casado com uma de suas fundadoras, Danièle Rancière (Perrot, 2022, p. 75).

Nessa mesma época, Rancière acompanhava o seminário inaugurado por Foucault no *Collège de France* em 1971, num momento em que se publicizava a pesquisa interdisciplinar realizada em arquivos históricos. Ou seja, vinham à tona as primeiras manifestações do projeto foucaultiano de abordagem genealógica da história por meio da apresentação desse tipo de material. Em 1973, Foucault publica *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, um memorial do século XIX escrito por um camponês no contexto de seu julgamento a respeito dos crimes que havia cometido. Esse texto era inédito e desconhecido, sendo o objetivo de Foucault a sua publicação na íntegra, sem comentários ou interpretações, para que esse sujeito “infame” tomasse a palavra, para “mostrar como havia um pensamento nessas falas obscuras e quase ininteligíveis” (Salomon, 2019, p. 231).

A ida de Rancière aos arquivos se fez, assim, em forte diálogo com a atitude foucaultiana de buscar no arquivo textos que mostrasse a transformação do cotidiano em escrita. Os personagens do passado encontrados pelos filósofos seriam escritores não pertencentes ao cânone literário, vistos como “não-autores” de “não-textos”, como Pierre Rivière (Salomon, 2019). Ao seu modo, Rancière partiu à procura de formas autônomas de representação dos trabalhadores e encontrou também “não-textos” elaborados com a sua própria palavra de “não-autores”, antes do advento de sindicatos e partidos instituídos como seus porta-vozes, ou seja, no início do século XIX. A pesquisa feita em arquivos históricos tem, assim, como na genealogia foucaultiana⁴, dimensões políticas: “em certo sentido, o trabalho nos arquivos acompanhou o trabalho militante” (Rancière, 2012, p. 42).

⁴ A respeito da denominação do projeto de Foucault, Roberto Machado (1984) identifica entre 1961 e 1969 a perspectiva da arqueologia do saber, na qual o filósofo buscou, principalmente, problematizar o conceito de saber tendo em vista suas relações com a estrutura social para, dessa forma, mostrar a constituição dos saberes, ou seja, mostrar *como* os saberes apareceram e se transformaram. Já a genealogia corresponde aos trabalhos dos anos 1970 que se debruçam no aparecimento dos saberes a partir das condições externas que possibilitaram os próprios saberes, instituindo elementos de um dispositivo de natureza estratégica, ou seja, a genealogia seria uma reflexão sobre o *porquê* dos saberes aparecerem como peças das relações de poder. Neste artigo, por fazermos um recorte sincrônico, entendemos que haveria algo da genealogia foucaultiana no trabalho com arquivos realizado por Rancière. Mas isso não significa excluir um “gesto arqueológico” na metodologia formulada por Rancière na sua obra como um todo. A respeito dessa possibilidade afirma BLANCO (2024) que Rancière encontrou instrumentos na arqueologia para se dissociar de uma política da escrita desigual althusseriana, esta marcada pela ideia de emancipação social vinculada à conscientização e por uma leitura economicista do mundo. Já com a arqueologia foucaultiana, Rancière pode conceber uma noção de acontecimento não como resultante de uma causa exterior, mas como produtor mesmo da realidade, a partir de um olhar para a singularidade das experiências.

Nesse contexto, em 1974 Rancière e Jean Borreil, também professor em Vincennes, fundam o Centro de pesquisa sobre as ideologias da revolta (*Centre de Recherche sur les Idéologies de la Révolte – CRIR*), vinculado à cadeira de História dos Sistemas de Pensamento do *Collège de France* (Chambarlhac, 2013). Um ano depois, junto com Geneviève Fraisse, Rancière e Borreil organizam um coletivo em torno da revista *As Revoltas lógicas (Les Révoltes logiques)*⁵, cuja proposta seria reunir um grupo de pensadores com o objetivo de repensar a memória popular que se apresentava na sociedade francesa.

O vínculo institucional entre o CRIR de Rancière e Borreil e o *Collège de France* mostrava que os filósofos do centro partilhavam com Foucault do paradoxo que tornava o arquivo fascinante: a “força do seu conteúdo” e a “impossibilidade de decifrá-lo” totalmente, a “ilusão de restitui-lo” na sua integralidade (Farge, 2022). O encontro com o arquivo ensejava a busca pela intensidade que Foucault dizia sentir ao se deparar com personagens reais, obscuras e desafortunadas, sem papel na história, cuja existência se limitaria ao “abrigo precário das palavras” nos documentos guardados (Salomon, 2019).

Movido por essa conexão com os personagens do arquivo, Rancière ressignifica, num mesmo gesto, suas concepções sobre teoria e atuação política. Em 1978, no artigo “La pensée d’ailleurs” Rancière (2004) precisou esclarecer que, para seguir o caminho intelectual que vinha trilhando, renunciou “a toda forma de participação no grande combate pela filosofia materialista e progressista contra a filosofia idealista e reacionária”. Num tom sarcástico, estabelecia novos parâmetros para suas reflexões sobre ação e teoria assentados justamente no ainda inesperado interesse de um filósofo pelos arquivos operários e, de certa forma, pelo campo do saber histórico⁶.

⁵ Além dos fundadores, participaram frequentemente da revista: Patrice Vermeren, Stéphane Douailler e Arlette Farge, única *historiadora* assídua do grupo. Outros autores que contribuíram para a revista: Pierre Saint-Germain, Michel Soulierie, Patrick Vauday, Serge Cosseron, Christine Dufrancatel, Daniel Lindenberg, Philippe Hoyau e Daniele Rancière. É importante destacar que Farge foi colaboradora da revista *As Revoltas lógicas* e co-autora de um dos principais livros com material de arquivo escrito por Foucault, *Le désordre des familles*, em 1982.

⁶ A análise sobre a crítica sistematizada de Rancière feita aos historiadores em 1992 no livro *Os nomes da história* não caberia ao escopo deste presente artigo, mas vale a pena mencionar que o principal problema encontrado pelo filósofo nas produções profissionais de história seria a construção dos “de baixo” como “testemunhas mudas” dos acontecimentos; à medida que essa história se legitimava enquanto ciência, ela fazia gestos, objetos, pedras falarem, enquanto calava as multidões e os heréticos, já que suas falas não deveriam ser discutidas, mas sim explicadas pela palavra do historiador, com seu conhecimento de totalidade (Rancière, 2014b).

Sua experiência política no âmbito do maoísmo havia lhe mostrado que não bastava inverter os termos do althusserianismo. Como se recusar a noção autoritária de ciência enquanto produtora de conceitos explicativos da ação política fosse suficiente para produzir uma postura diferente com a afirmação da prática como o verdadeiro saber. A inversão maoísta em relação à finalidade do conhecimento não só lhe parecia questionável em 1976 como seria cômica ao colocar uma filosofia a serviço do povo ou da revolução. Ao agir desta forma, a filosofia não faria outra coisa que *propor, justificar e comentar* um re-ordenamento das relações entre os detentores do poder e os portadores do saber, em vez de questionar as hierarquias mesmas (Rancière, 2004).

Esse rompimento com a forma da filosofia pensar as relações com o saber, seja a althusseriana ou a maoísta, não significou, no entanto, um abandono completo da teoria. No encontro do filósofo com os arquivos, sua militância engendrou reflexões em torno de um “outro uso do saber” (Rancière, 2004). Sem perder o rigor, essa abordagem procurava questionar a forma como os próprios centros produtores do saber concebiam a si mesmos. Definida pelos integrantes d’*As Revoltas Lógicas* como um “amadorismo”⁷, essa posição multiplicava as possibilidades de interlocução entre os “pesquisadores selvagens” e inaugurava uma postura política a contrapelo de algumas correntes intelectuais de prestígio do período. Conforme se apresenta no manifesto do coletivo publicado na contracapa do primeiro número da revista, os pesquisadores questionavam a representação de uma memória operária formulada por diversos grupos:

Aquela dos mestres? O retrô, representação da história construída sobre o tema do crepúsculo dos heróis, afirmando, por sua vez, a incapacidade das massas e sua sede por serem submissas (*asservies*)?

Aquela dos historiadores do momento (*à la page*)? A longa duração, as grandes regularidades de uma história imóvel, limitada pela natureza e pelas epidemias, memória dos trabalhos e dos dias do povo (*des travaux et des jours du peuple*), que reserva às elites a tarefa das transformações?

Aquela das organizações da esquerda (*des organisés du gauchisme*)? Uma metafísica “proletária” enrijecida em dogmatismos e imitando o grande irmão?

⁷ O amadorismo viria a ser uma das principais características do trabalho de Rancière, conforme ele próprio afirmou em algumas ocasiões: “Trabalhei toda a minha vida preferencialmente sobre as bordas [...] O amadorismo também é uma posição teórica e política, a que recusa a autoridade dos especialistas” (Rancière, 2017) e ao retraçar sua trajetória na conferência *¿De qué se trata la emancipación intelectual?*, ao afirmar ser alguém que desertou do terreno da filosofia séria (Rancière, 2013).

Aquela dos desencantados da esquerda (des désenchantés du gauchisme)? Uma metafísica da revolta, a degradação do discurso marxista, que pretende escapar dos dogmatismos ao dispensar Marx com a água suja da Kolyma⁸? e, com Marx, os militantes confrontados aos problemas de sua prática? Ou então uma outra memória? (*Les Révoltes logiques*, 1975).

O coletivo almejava, assim, ter como referência uma “imagem diferente de Marx”, o que significava se manter distante das concepções mencionadas no manifesto, tanto as propriamente marxistas quanto as detratoras da obra do filósofo alemão⁹. A proposta d’*As Revoltas lógicas* se construía em torno do duplo objetivo de “interrogar a história a partir da revolta e a revolta a partir da história”, sem se atribuírem o papel de “autênticos representantes” dos trabalhadores, tendo em vista que o coletivo afirmava não ter “nenhuma vocação para a ‘boa palavra’ (*bonne parole*)” (*Les Révoltes logiques*, 1975).

O propósito do manifesto seria o de destacar a possibilidade de se pensar numa “outra memória” sobre os trabalhadores, refutando as representações já em voga. Com isso, os seus autores alertavam que não pretendiam com suas reflexões *ensinar* algo sobre o movimento operário, pois as *lições* deveriam ser deixadas para aqueles que professavam a revolução ou para quem comercializava a sua impossibilidade¹⁰ (*Les Révoltes logiques*, 1975).

O principal alvo do manifesto aparenta ser principalmente os pensadores marxistas, dadas as explícitas referências dispostas. No entanto, a crítica, de fato, dirige-se amplamente à posição privilegiada dos intelectuais na relação entre o saber e o poder, a partir do apontamento de que só existe igualdade quando cessa o poder dos especialistas (Rancière, 2014a). A ida aos arquivos, desse modo, é uma maneira do coletivo utilizar-se da escrita para colocar-se em uma posição de igualdade com os “objetos” de estudo. A revista almejava intervir na sociedade por meio da *tomada da palavra* dos atores históricos, na forma de um

⁸ A rodovia *Kolyma* na Sibéria era uma das principais formas de acesso aos *Gulag*, campos de trabalho forçado na União Soviética, para onde eram enviados, dentre outros, os oponentes ao regime.

⁹ A respeito dos interlocutores, os que representam as massas pela sua “sede de submissão” seriam tendências psicanalíticas dentre a intelectualidade francesa como Jean-François Lyotard e Félix Guattari (Rancière, 2012); os da história do momento seriam os integrantes da Nova História; os das organizações de esquerda seriam os althusserianos e maoístas e os “desencantados da esquerda”, os Novos filósofos que equiparavam o marxismo com o autoritarismo soviético (Ross, 2018).

¹⁰ Na posição de “mestres” ao pretendarem professar suas lições sobre a revolta: os althusserianos; também nesta posição os que ao ensinarem essas lições lucravam com isso: os Novos filósofos, que tinham amplo espaço midiático e se tornavam *best-sellers* ao desenvolverem suas hipóteses conservadoras sobre o fracasso da esquerda.

ato de se “evidenciar os arquivos” (*mise en archive*) (Chambarlhac, 2013) e, consequentemente, de se evidenciar histórias esquecidas.

As Revoltas lógicas: os descaminhos da memória popular

Na contracorrente das perspectivas intelectuais negativas ou derrotistas dos anos 1970, os autores d'*As Revoltas lógicas* valorizavam a capacidade de ação dos trabalhadores, concebendo as revoltas populares como manifestações autônomas da tutela dos intelectuais, das organizações de classe e das elites dirigentes. O que não seria indicativo de desorganização, tampouco de atraso; a autonomia era justamente o que tornava essas revoltas legítimas e efetivas. Para Rancière, *As Revoltas lógicas* propunham-se a obedecer a uma exigência: “evitar que a liquidação de um certo pensamento da revolução não impedissem de compreender as problemáticas, complexidades e contradições de dois séculos de história militante” (Rancière, 2003).

Sem dúvida, o trabalho de pesquisa de arquivo realizado pelos integrantes do coletivo pode ser compreendido no contexto mais amplo do gesto genealógico de Foucault, conforme indicamos. Entretanto, não como um prolongamento de seus estudos sobre o poder enquanto técnicas disciplinares ou como produtor de individualidade. Pelo menos, não *diretamente*, já que o coletivo, complementando a análise do poder enquanto *rede de dispositivos*, apresentava documentos em que se percebiam tanto práticas de poder entre os próprios operários quanto formas de resistência cotidiana.

Por isso, nos textos d'*As Revoltas lógicas* não vemos exatamente tais “homens infames” arrancados do esquecimento por terem sido constrangidos pelo poder, tendo assim a fala acerca de si sido registrada por dispositivos disciplinadores, como foi o caso de Pierre Rivière. Encontramos os infames protagonizando um outro tipo de texto, ao burlarem as posições mesmas de poder, valendo-se eles próprios da escrita. Vemos textos produzidos e divulgados por operários em revistas que se propunham a mostrar ao público sua resistência perante as agruras do capitalismo em ascensão, partilhar seu próprio pensamento e posição política.

Por meio dessa faceta peculiar da genealogia, o coletivo buscava deslocar consensos dentro da memória produzida pela história operária. No manifesto, após apresentar os seus interlocutores, seus objetivos são enunciados:

Revoltas lógicas gostaria mais modestamente de intervir lá onde podem se dar algumas armas às contestações, ajudando, dentre outras tarefas, a constituir essa outra memória.

Revoltas lógicas parte, de fato, dessa constatação de que atualmente quase não resta nenhuma memória popular.

Nem boa, nem má. Simplesmente uma memória.

E, antes de tudo, porque uma memória supõe um lugar de constituição da história, um lugar de registro do arquivo popular.

Um lugar?

o Estado? nós sabemos muito bem qual história é imposta. História dos mestres (*maîtres*) que não conhecem nem revolta operária nem camponesa. Nem as mulheres nem as minorias nacionais.

O Partido ou suas sombras de esquerda (*ses ombres gauchistes*)? a autojustificação de sua política de hoje regula seu discurso sobre a história de ontem.

A alegada “literatura popular”? é justamente contra os textos ou as canções que formularam a história popular do século passado que ela se constituiu. *Revoltas lógicas* gostaria simplesmente de voltar a ouvir isso que a história social mostrou, restituir, nesses debates e nessas questões, o pensamento dos de baixo. A diferença entre as genealogias oficiais da subversão, por exemplo a “história do movimento operário” e suas formas reais de elaboração, de circulação, de reapropriação, de ressurgência.

A disparidade das formas da revolta.

Suas características contraditórias.

Seus fenômenos internos de micropoderes. Seu inesperado.

Com a ideia, simples, de que as lutas de classes não deixam de existir, por não estarem de acordo com aquilo que se aprende na escola (do Estado, do Partido ou do grupúsculo (*groupuscule*)).

E essa outra, tão simples quanto, de que a rejeição da metafísica “proletária” não obriga a se atirar no Desejo ou na Religião (*Les Révoltes logiques*, 1975).

O manifesto aponta para a ausência de uma memória popular, tendo em vista que, para existir, a memória precisa se amparar em *registro* de arquivo, “lugar de constituição da história”. Essa ausência seria explicada a partir da enumeração de instituições que aparentemente não teriam apresentado memória de fato popular, mas elaborado a construção seletiva de uma imagem pouco representativa da história popular: o Estado, o Partido Comunista Francês, os variados grupos dissidentes e a Literatura popular do século XIX.

Apesar de aparecer nesse texto uma intenção em “constituir essa outra memória”, é preciso ter cautela com tal afirmação porque, diferente do enunciado no manifesto, nos textos da revista não há um esforço de realizar uma memória totalizante a respeito dos feitos e dos pensamentos populares. As reflexões dos autores eram mais estreitamente relacionadas a outros propósitos da revista como restituir a “disparidade das formas da revolta”, seus

“micropoderes” e “características contraditórias” dos fenômenos. Ou seja, os pesquisadores debruçavam-se sobre episódios breves, desconexos, em que se poderia observar a manifestação de identidades e alteridades em temáticas relacionadas às crianças, ao feminismo, às manifestações de rua, aos andarilhos, realizando um diálogo entre o arquivo e manifestações populares do presente.

Rancière (1976) problematiza o uso do termo memória popular nos discursos da esquerda do seu tempo ao analisar traços de uma cultura política nacional no cinema francês. Alguns filmes militantes como *Número dois* e *Aqui e em qualquer lugar* de Jean-Luc Godard e *Seção especial de justiça*, de Costa-Gravas, além de filmes comerciais como *Lily, aime-moi* e *Faraldo* são comparados com o americano *Milestones*, filme de Kramer e Douglas. Ao contrapor as duas tradições do audiovisual, a americana e a francesa, Rancière critica a ausência de história nas narrativas francesas em prol de análises sociais, havendo assim um traço amnésico na cultura política da esquerda francesa.

Essa característica não seria fruto do presente, pois já na construção de uma cultura política republicana, durante o século XIX, em vez de história, teria prevalecido uma narrativa a respeito das classes operárias e seus feitos esboçada consensualmente em torno de uma espécie de “memória popular nacional”¹¹. Essas formas de representação das manifestações populares instituíram a comemoração dos feitos dos mártires da II República, mas, no mesmo gesto, omitiam o massacre do novo governo às manifestações de junho de 1848.

Como exemplo de sua crítica, Rancière menciona um acontecimento do passado e outro do presente, a partir dos quais compreendemos o distanciamento entre os escritos de *As Revoltas lógicas* e a intenção de preservar uma alegada memória popular. No primeiro exemplo, o autor refere-se às homenagens nacionais rendidas ao poeta-operário, anarquista e prudhoniano, Jacques Déjacque, como uma exceção em relação ao panteão produzido pela “memória popular nacional”, pois Déjacque não assumiu postos no governo de 1848. Além de ser um caso único, o poeta é reduzido a um “provocador”. No outro exemplo, Rancière relata a fala de um dos delegados da Confederação Geral do Trabalho (*Confédération Générale du Travail* – CGT) que o surpreendeu, pois o delegado dizia reconhecer o termo memória popular

¹¹ Em fevereiro de 1848, a esquerda representada pelo grupo dos *Montagnards* ocupa o governo na implementação da II República, fato que é decisivo para a construção dessa memória popular nacional.

não por ser parte da sua memória pessoal, mas antes como uma “história abstrata de sua classe” (Rancière, 1976).

Desse modo, diferenciar-se das “genealogias oficiais da subversão”, tal como proposto no manifesto, significava não consentir com uma memória popular que se reduzisse ao culto dos líderes dos movimentos da classe operária que se tornaram governantes ou à propagação de caricaturas de personagens polêmicas como no caso de Déjacque¹². Tratava-se de contornar as representações de uma memória popular consensual e abstrata, que parecia não ser significativa nem mesmo para aqueles a quem supostamente a expressão faria referência, como vimos no relato do representante da CGT. Era preciso evitar representações tomadas por um estado de “amnésia” ou de “indiferença à genealogia” em relação à revolta popular (Rancière, 1976).

Desse modo, ao lermos no manifesto d’*As Revoltas lógicas* a evocação a uma “outra memória”, devemos conceber o trabalho do coletivo a respeito dos arquivos a partir de uma *disjunção* entre a memória popular e a classe operária. Pretender instituir uma memória popular paralela à oficial poderia desembocar na reprodução de tais problemas evocados em torno do termo, ou seja, levaria à indiferença sobre a documentação de arquivo, gerando novas abstrações em relação à representação dos operários.

Isso porque, nas palavras de Rancière, não se tem mais do que “trapos de história” (*lambeaux de l’histoire*) dos “de baixo”, a partir dos quais é possível produzir algo novo. Dessa forma, não se trata de *restituição* da memória popular, mas antes de *produção*, pois o problema não seria unir, mas dividir: “não se trata somente de fornecer materiais aos políticos e aos teóricos. Trata-se de operar uma *divisão* no discurso deles. Nós não queremos *restituir* a voz dos de baixo, mas fazer ouvir a sua *divisão*, colocar em cena seu ‘teórico’, em sua provação atual” (Rancière, 1976).

¹² Rancière refere-se a essa cultura política nacional, forjada por uma esquerda que esteve no poder em 1848, com o fim de identificar os aspectos da representação da classe operária no cinema francês que se assemelham a representações constituídas no discurso de uma esquerda eleitoral, que se fortalecia nos anos 1970. No final do texto, o autor cita explicitamente François Mitterrand como exemplo dessa esquerda eleitoral que constrói abstrações sobre os trabalhadores.

Em vez de considerar o trabalho em arquivos como um instrumento de “resgate” da memória operária, atitude que projetaria a revista como um *lugar representativo* dessa memória, Rancière o concebia como um *lugar de produção de discursos possíveis* sobre a revolta. Discursos que teriam como efeito político questionar as pretensões em se falar em nome *da* memória popular e, consequentemente, da classe operária. Por isso, em vez de erigir uma outra memória, o coletivo produziria uma forma de dar visibilidade às teorias que as classes populares teriam sobre si mesmas.

O primeiro artigo de Rancière (1975) publicado n’*As Revoltas lógicas* é indicativo dessa postura. No texto, o filósofo analisou alguns relatórios de meados do século XIX vindos de associações operárias a respeito da percepção desses trabalhadores sobre como os produtos industriais levados à Exposição Universal de 1867 tinham sido resultado de um processo de desapropriação causada pela divisão do trabalho. Rancière considera que tais relatórios produzidos por operários possuiriam um “caráter estratégico” por apontar o sistema de poderes em jogo: o poder do capitalismo, o poder da Ciência, o poder do operário sobre a própria família.

Assim como no GIP, apresentar as teorias esboçadas pelos trabalhadores seria um modo do discurso do pesquisador encontrar-se com os discursos operários tendo o objetivo de ressaltar a própria *palavra dos trabalhadores* sobre a forma como eles pensavam o seu trabalho e as injustiças decorrentes do capitalismo. Esse encontro entre os diferentes discursos mostrava que os trabalhadores já possuíam teorias em relação a como a mecanização da produção gerou a desqualificação e o rebaixamento dos salários e levou à perda do seu saber-fazer. Essas teorias seriam tão legítimas quanto as de Marx, mostrariam juízos expressos pelos trabalhadores a respeito do “*intolerável* de um trabalho tornado destruidor” (Rancière, 1975).

A noite dos proletários como uma história herética

Em 1981, com a publicação de *A noite dos proletários*, Rancière manifesta outro modo de dar vazão a essas preocupações expressas no coletivo. Em consonância aos objetivos d’*As Revoltas lógicas*, o livro apresenta a fala daqueles cuja palavra sobre suas próprias condições, teorias e opiniões foram esquecidas, porém sua escrita ressalta uma singularidade diante da produção anterior.

Até então, as preocupações do filósofo voltavam-se para a divisão social entre o trabalho intelectual e o manual em razão das discussões sobre o papel do intelectual diante da representação das classes populares. Já em 1981 Rancière traduz essa questão em outros termos ao romper bruscamente a barreira entre os discursos do intelectual e do seu “objeto”. Os impasses políticos que vinham estimulando a escrita de Rancière suscitam, em 1981, uma inversão realizada pelo autor, pois não se tratava mais de pensar na “proletarização dos intelectuais”, mas de pôr em cena a “apropriação intelectual dos trabalhadores” (Suter, 2012).

Rancière apresenta-nos um conjunto de pensamentos individuais de operários que escreveram sobre suas frustrações, receios e sonhos na forma de poemas ou em artigos de jornais populares. O autor procurou pôr em evidência a voz de sujeitos específicos como um taqueiro, um mecânico, um alfaiate, um limpador de chaminés, um tipógrafo para mostrar a pluralidade existente entre os trabalhadores em vez da constituição de uma identidade essencialista ou de um conjunto de propriedades que determinariam um “modo de ser”.

Como exemplo, tomaremos a forma como Rancière cita trechos de um artigo escrito pelo operário-escritor, Jérôme-Pierre Gilland, que abre o primeiro capítulo de *A noite dos proletários* com a seguinte passagem:

Você me pergunta como vai minha vida; como sempre. Choro no momento devido a uma dolorosa reflexão sobre mim mesmo. Permita-me esse movimento de vaidade pueril; parece que não tenho vocação para ficar martelando o ferro (Gilland apud Rancière, 1988, p. 17).

Esse trecho integra um artigo sobre a aprendizagem publicado no periódico *La Ruche populaire*, que se propunha a ser, nas palavras do editor, “o reflexo dos pensamentos de uns, e das emoções de outros; sem conexão nem sequências literárias, modesto álbum dos pobres, simples revista das necessidades e dos fatos da oficina” (Varin apud Rancière, 1988). Em seguida ao trecho acima, Rancière apresenta Gilland como um escritor e não

um desses redatores casuais que deixaram para a posteridade apenas uns poucos versos ou alguns breves pensamentos que dão testemunho de um impotente desejo de trocar sua ferramenta pela pena do escritor (Rancière, 1988, p. 17).

Afinal, Gilland foi prefaciado por George Sand, deputada na Segunda República¹³, o que simbolizaria “o acesso dos representantes da classe operária às esferas da política e da cultura”. Porém há uma ambiguidade da condição de operário-escritor que aparece “na fidelidade deles à condição de seus irmãos” (Rancière, 1988, p. 17), quando após os seus lamentos Gilland elogia a profissão, como podemos ver num outro excerto ainda do mesmo artigo citado por Rancière:

Parece que não tenho vocação para ficar martelando o ferro; embora essa posição não tenha nada de ignobil, ao contrário. É da bigorna que sai o gládio do guerreiro que defende a liberdade dos povos e a relha do arado que os alimenta. Os grandes artistas compreenderam a poesia viril e ampla espalhada em nossas frontes queimadas e em nossos membros robustos, e algumas vezes a expressaram com grande satisfação e energia: sobretudo nosso ilustre Charlet, quando coloca o avental de couro junto do uniforme do granadeiro, dizendo: O exército é o povo.

Como você pode ver, sei apreciar minha profissão (Gilland apud Rancière, 1988, p. 18).

Sabemos que o trecho é a continuação daquele que iniciou o capítulo, pois o autor retoma a última frase de Gilland no início dessa nova passagem para se remeter ao mesmo relato. Rancière destaca aqui uma representação positiva do ferreiro sobre a profissão pelo fato de pintores reconhecidos da época reproduzirem em suas telas os corpos robustos de operários e seus “aventais de couro”. No entanto, Rancière afirma que Gilland mostra nas pretensas qualidades físicas dos operários o reflexo das imposições do trabalho, pois o ferreiro diz que sua força física o tornou adequado às suas funções e, por isso, lhe parece “mais uma maldição que o exclui desse reino das imagens onde ele exerce a função de modelo” (Rancière, 1988, p. 19).

A respeito dessa *exclusão* dos operários reforçada justamente pela *inclusão* de sua imagem nas representações pictóricas, a fala do fabricante de medidas, Pierre Vinçard, é ilustrativa:

A pose séria do serralheiro dá margem a admiráveis estudos: as escolas flamenga e holandesa nos mostraram que proveito tiraram disso os Rembrant e os Van Ostade. Mas não podemos esquecer que os operários que serviam de modelos para esses quadros admiráveis perdem a vista cedo, e isso destrói uma parte do prazer que experimentamos ao olhar as obras desses grandes mestres (Vinçard apud Rancière, 1988, p. 19).

¹³ Gilland escreveu o livro *Les Conteurs ouvriers*, enquanto esteve preso por uns meses no contexto das Revoluções de 1848.

Ao comentar essa passagem, Rancière afirma que

a poesia viril e ampla espalhada nas frontes operárias pelos pintores do aço temperado não é simplesmente a máscara da miséria: é o preço que se paga pelo abandono do sonho de um outro lugar no mundo das imagens. Por trás dos quadros pintados em sua homenagem, há o sonho, a glória perdida dos quadros que eles não pintaram e que, sabem, estão condenados a nunca pintar. ‘*Como você pode ver, sei apreciar minha profissão*. Mas eu queria é ser pintor’ (Rancière, 1988, p. 19).

As reflexões de Gilland e Vinçard sobre os quadros que retratam os operários a partir de “imagens heroicas” revelam que as mesmas imagens omitem o sofrimento do cotidiano. A narrativa de Gilland retorna ao texto com o comentário de Rancière de que a afirmação do orgulho da profissão esconde a frustração de não poder realizar uma atividade como a pintura, adiantando-se assim as próprias palavras do operário-escritor, que manifesta seu desejo de “querer ser pintor”.

Novamente, Rancière faz uso da repetição da frase “*Como você pode ver, sei apreciar minha profissão*” para voltar ao mesmo relato do início do capítulo. Percebemos que Rancière transcreve a narrativa de Gilland de forma fragmentada e misturada aos seus comentários e a outros relatos. Com isso, procura mostrar as oscilações do ferreiro entre a expressão de um sentimento de tristeza, que abriu o capítulo, depois a demonstração de certo orgulho ao identificar o trabalho do operário às armas de combate revolucionário e às representações pictóricas citadas, para no fim vir à tona o desabafo sobre a maldição de sua condição que o impede de ser outra coisa.

Esses trechos representam o que Rancière entende por “universo de palavra” dos operários. O filósofo parte de fragmentos de documentos históricos para dispô-los em uma narrativa, em que suas intervenções teóricas são comentários misturados à palavra de cada operário, que, por sua vez, é apresentada também em fragmentos a partir de relações entre textos de diferentes autores.

Em *A noite dos proletários*, a atitude de pôr em cena uma “partilha da palavra” reconfigura-se na escrita do autor. Em textos anteriores, o pensamento dos trabalhadores se circunscrevia em torno *da* palavra operária enquanto expressão de condições de trabalho, como no artigo de Rancière publicado n’*As Revoltas lógicas* e na coletânea de documentos *A palavra operária* (Rancière, Faure, 1976). A própria organização desse livro já difere

consideravelmente de *A noite dos proletários*, visto que na coletânea de 1976 há uma separação entre a primeira parte em que constam os quatro textos iniciais com a teorização dos autores sobre os materiais documentais, além de uma explicação para justificar a escolha das fontes históricas a fim de contextualizá-las, e a segunda parte em que aparecem os textos operários publicados integralmente.

Na apresentação, Rancière explica que os textos reunidos na coletânea foram escritos por militantes operários para expressar os protestos e aspirações de *sua classe*. Ao se referir à classe, o filósofo desvincilha-se das imagens abstratas constituídas pelos especialistas ao afirmar que esses textos, porém, não nos apresentam a *nudez de uma palavra operária primitiva*, nem uma nascente consciência de classe *espontânea*.

Para Rancière, trata-se de compreender o entrelaçamento de discursos e práticas no qual uma classe passa a pensar sua identidade e a reivindicar seu lugar. Os termos classe e identidade nesse texto de 1976 ressaltam a *tomada de palavra* daqueles que falam para se *identificar* enquanto uma classe em oposição à outra, por meio de “jogos de linguagem” que mostram “a voz de uma inteligência que é a do princípio novo do mundo: o trabalho” (Rancière, Faure, 1976, p. 11).

Na coletânea, os autores selecionaram textos escritos por operários para mostrar a legitimidade da autorrepresentação da classe operária construída antes da teoria marxista e não somente para enquadrá-los como objetos de suas reflexões. O objetivo era diferenciar-se das representações operárias feitas “de fora”. Para tanto, recorreram ao relato da experiência cotidiana de exploração sistematizada pelos operários em seus escritos, nos quais não há uma palavra *essencialmente* operária. Esta palavra operária é, antes, um dispositivo que realiza um *emprestimo* de termos e de razões do discurso dos “de cima” para os transformar em discurso utilizado na organização de suas reivindicações específicas (Rancière, Faure, 1976).

Entre os artigos d'*As Revoltas lógicas* e a coletânea de 1976 há uma coerência em relação ao projeto dos pesquisadores de manter a sua análise estritamente separada da fala desses que tomaram a palavra, os trabalhadores. Ao delimitarem o discurso dos filósofos e o dos operários, a identidade de classe que se apresenta, ainda que não em sua pureza abstrata, deve ser preservada em sua *autenticidade*, representante daquilo que esses operários tinham a dizer especificamente sobre o seu *trabalho*.

Com *A noite dos proletários*, outra perspectiva se apresenta em relação ao ato de colocar em cena a fala dos que não falam. A partir do mesmo tipo de documentação, Rancière evita procurar nesses relatos e publicações formas de identificação de uma classe com o trabalho. O autor nos convida a conhecer fragmentos de experiências individuais de operários com uma visão singular a respeito do que é a vida e não somente suas teorias sobre as condições de trabalho. Em dado momento do livro, Rancière comenta sobre suas intenções:

Ao ver surgir esses cartazes no caminho que dizia levar à verdade secreta da oficina, veio o desejo de dar meia-volta e ir para junto daqueles com os quais tínhamos cruzado no começo: os que caminharam em sentido contrário, abandonando o que dizem ser a sua cultura e a sua verdade, para ir em direção às nossas sombras; esses operários sonhadores, tagarelas, versificadores, raciocinadores, sofistiqueiros, cujos canhenhos servem de tela para a troca em espelho da realidade concedida e da aparência mantida (Rancière, 1988, p. 28).

Ao evitar os caminhos que levavam à “verdade secreta da oficina” Rancière afasta-se tanto dos especialistas, como apontado no manifesto d’*As Revoltas lógicas*, quanto dos seus próprios escritos anteriores, pelo menos em relação às pretensões declaradas de “fazer uma história do pensamento operário” (Rancière, Faure, 1976, p. 20). Em seguida, o filósofo justifica sua escolha ao colocar-se no mesmo caminho trilhado pelos operários que escolheram vagar em direção às *sombras* e não ao que supostamente seria a sua cultura própria e verdadeira.

Rancière desloca a história operária do foco no trabalho para a valorização da “história dessas noites subtraídas à sequência normal de trabalho e descanso” (Rancière, 1988, p. 10), pois a seleção que o filósofo realizou para compor o livro privilegiou os escritos cuja temática explicitava a ambiguidade entre o trabalho diurno e vida noturna das reuniões para se fundar um jornal, escrever cartas, poemas, livros. Assim, o autor nos apresenta o resultado de seu encontro com o inesperado, com os sujeitos dissonantes e suas singularidades, o que conseguiu vislumbrar ao “dar meia volta”.

Rancière põe em prática o objetivo de *verificar* a possibilidade de alguém ser ao mesmo tempo poeta e trabalhador, já que esses indivíduos demonstraram, ao tomar a palavra, que não eram trabalhadores o tempo todo, nem possuíam uma vocação natural para o trabalho braçal, por conseguirem se transformar em escritores atentos à condição humana na

"interrupção imperceptível, aparentemente inofensiva, do curso natural das coisas" (Rancière, 1988, p. 10).

Os arquivos da história operária francesa guardam uma documentação resultante da irrupção do movimento democrático no século XIX, em que uma parcela mais ampla da sociedade reivindicou acesso ao mundo letrado, além de igualdade política e social. No entanto, essa profusão de escritos operários e um "excesso de palavra" não foram reconhecidos como fonte de conhecimento histórico relevante pela *doxa* historiadora¹⁴. Para Rancière, a palavra operária não se deixou captar como "testemunha muda", nem se deixaria classificar de acordo com regularidades ou na continuidade dos fenômenos de longa duração. Restou à História social referir-se aos operários a partir de preconceitos, ao enquadrar os camponeses e artesãos numa situação de "atraso" ou de "corporativismo" em relação à classe operária que seria organizada por suas entidades após a Revolução Industrial.

Diante de uma ciência histórica que se impõe como uma *doxa*, Rancière praticava uma História *herética*. No movimento democrático do século XIX, o filósofo vislumbra uma heresia de gênero, "uma heresia laica, sem religião para suplicá-la, mas também sem procedimentos de resgate simbólico" (Rancière, 2014b, p. 135). Trata-se da irrupção de um "sujeito de palavra inédito", que, tal como um herege, desfaz a ordem simbólica por não ser nem o nome próprio de um soberano que rege um mundo hierarquizado nem os nomes comuns definidos pela ciência, pela coerência de suas categorias.

Os arquivos mostravam a Rancière que os operários atuavam para além das possibilidades dadas pelo seu próprio tempo ou pelo "curso natural das coisas" que define sua condição de classe. Existiria, assim, uma indeterminação própria ao sujeito operário, que faz com que esse herético não deixe se categorizar por um "modo de ser" ou por uma "cultura" de grupos ou subgrupos específicos.

Essa característica da classe operária já havia sido notada pelo jovem Marx ao expressar que o proletariado seria "uma classe que não é mais classe, mas a 'dissolução de todas as classes'" (Rancière, 2014b, p. 141) e ainda pelo historiador inglês E. P. Thompson que

¹⁴ A recepção da revista *As Revoltas lógicas* pela tendência da Nova História na França não foi calorosa (Delacroix, Dosse, Garcia, 2012), o que levou ao posicionamento crítico de Rancière aos historiadores (Rancière, 2014). Há uma menção da Revista dos *Annales* a respeito do coletivo (*Annales*, 1977) e um artigo de resposta do coletivo publicado na revista Movimento social (*Les Révoltes logiques*, 1977).

inaugura *A formação da classe operária inglesa* (2004) com a cena de uma reunião numa taverna londrina em 1792 em que trabalhadores, convictos da capacidade de votar de qualquer ser dotado de razão, decidem divulgar suas ideias por meio de uma “sociedade de correspondência” cuja primeira regra seria: “Que o número de nossos membros seja ilimitado” (Thompson apud Rancière, 2014b, p. 141).

Rancière produziu história por ter vislumbrado sujeitos singulares, *falantes*, que nomeiam a si mesmos e aos outros com designações que não se identificam com um conjunto de propriedades na sua integralidade (Rancière, 2014a). Escrever história a partir de arquivos operários seria identificar por uma certa escuta sujeitos que “não se assemelham ao seu tempo” porque agem em ruptura com a “linha de temporalidade que os coloca em seus lugares impondo-lhes fazer do seu tempo este ou aquele emprego” (Rancière, 2011b, p. 47).

A palavra “proletário” designa sujeitos que se desidentificam do seu tempo; expressa uma ruptura na medida em que nega uma exclusão estabelecida pela palavra de um outro, identifica-se com um excluído e, por fim, provoca a “abertura do espaço e do tempo em que são contados aqueles que não contam” (Rancière, 2014^a, p. 149). Essas rupturas conectam uma linha de temporalidade do *possível* com uma multiplicidade de linhas de temporalidade. “Proletário” não é, então, uma categoria resultante da grande indústria, num momento preciso da história, mas o é por decorrência de uma *ruptura* com o seu tempo próprio de trabalhador, no qual supostamente se deveria ocupar de seus afazeres e nada mais. Essa ruptura gerou “direcionamentos temporais inéditos”, a partir de “saltos” ou “conexões”, multiplicando as “linhas de temporalidades” num mesmo tempo (Rancière, 2011b).

Considerações finais

Em *A noite dos proletários*, Rancière compartilha com seus leitores o seu encontro com os proletários para que se possa escutar “a voz sem lugar dos tagarelas”. A escrita dessa história, em que se embaralham as vozes do narrador com a das personagens, constitui em si mesma uma “cena de palavra” que não seria possível se a documentação dos arquivos se rendesse ao “devir-ciência da narrativa histórica”. Para a ciência constituir-se em campo do saber, não existe “vida balbuciante”, existe somente a morte como um “não saber do vivo” (Rancière, 2014b).

Dessa forma, a vida do passado vem à tona na narrativa por meio de palavras que constituem uma cena tanto pelo que dizem quanto por ressoarem em outras palavras, como aquela mostrada neste artigo em torno de Vinçard e Gilland. A cena ressalta a existência de um pensamento efetivo e circulante que se concretiza por meio dos textos. Não se trata de pensamentos “escondidos” por palavras ilusórias, por ideologias. Por meio de *aproximações selvagens*, Rancière (2012) possibilita o contato da palavra dos proletários entre si e com a sua própria palavra, deslocando o lugar do pesquisador como aquele da principal voz do texto escrito a partir de suas fontes. Por sua vez, esse universo de palavras pode aproximar-se da palavra do leitor, atualizando o encontro entre o passado e vários presentes.

Esses movimentos são possíveis porque a narração mostra que as palavras estão dispostas no universo sensível, pois não há “exterioridade em relação ao sentido, não existe não sentido” (Rancière, 2014b, p. 87). Por isso, com o trabalho da pesquisa em arquivos, Rancière esboçou outros significados para a noção de conceito, já que o filósofo se desvinculou da ideia de que o conceito seria um “mundo absolutamente autônomo” (Rancière, 2012), algo a ser aplicado a uma realidade. O autor passou a utilizar um princípio de “não-hierarquia” como instrumento teórico e de análise que ele denominou como “partilha do sensível” (Rancière, 2009).

Esse modo de operar com os textos escritos pelos operários, que nas décadas de 1970/80 encontravam-se esquecidos nos arquivos franceses, significou compreender que não há um universo material separado de um universo intelectual. Pela noção de partilha do sensível, esses textos devem ser tomados como quaisquer outros, para serem estudados na sua textura e performance e não como expressões de categorias. Rancière procurou compreender e demonstrar os modos como uma palavra afeta outras para estabelecer relações, tornando possível sua articulação como a constituição de uma *cena*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNALES, v. 32, 1977.

BLANCO, Daniela. Caminhos do método em Rancière: da crítica a Althusser à arqueologia de Foucault. *Princípios: Revista de Filosofia*. Natal, v. 31, n. 65, mai.-ago. 2024, Natal. ISSN 1983-2109.

CHAMBARLHAC, Vicent. “Nous aurons la philosophie féroce”: Les Révoltes Logiques, 1975-1981. *Ent'revues: La Revue des revues*. 2013, 1, n. 49, p. 30-43.

CHRONIQUES CRITIQUES: Zones subversives, Les maoïstes de la Gauche Prolétarienne, 2015. Disponível em: <http://www.zones-subversives.com/2015/07/les-maoistes-de-la-gauche-proletarienne.html>. Acesso em: 31 ago. 2024.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. Tradução de Fátima Murad. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

LES RÉVOLTES LOGIQUES, 1975. Disponível em: <http://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/>. Acesso em: 31 ago. 2024.

LES RÉVOLTES LOGIQUES, Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir. *Mouvement Social*, 1977, n. 100. Disponível em: <http://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/>. Acesso em: 31 ago. 2024.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

OTA, Nilton. Intermitências da Crítica sob o Imperativo Marxista das Lutas: Foucault e o *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP). *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 4, 2018, p. 429-465.

PERROT, Michelle. A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão. Tradução de Anderson A. Lima da Silva. *Cadernos de ética e filosofia política*, n.41 (2). 2º sem. 2022.

RANCIÈRE, Jacques, DANEY, Serge, TOUBIANA, Serge, L'Image fraternelle. *Cahiers du cinéma*, n. 268-269, juill.-août 1976, p. 7-19.

RANCIÈRE, Jacques, FAURE, Alain. *La parole ouvrière: 1830/1840*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1976.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário*. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. *Les scènes du peuple*. Paris: Horlieu, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. La pensée d'ailleurs. *Caute@lautre.net*, 2004. Disponível em: <http://www.caute.lautre.net/La-pensee-d-ailleurs>. Acesso em: 31 maio 2024.

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

RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique éditions, 2011a.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. Tradução de Mônica Costa Netto. In: SALOMON, Marlon (org.), *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011b.

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

RANCIÈRE, Jacques. *¿De qué se trata la emancipación intelectual?* In: *Lectura Mundi*, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4Y_KwkAnjac&t=459s. Acesso em: 31 ago. 2024.

RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KYM, 2014a.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora UNESP, 2014b.

RANCIÈRE, Jacques. Entrevista. In: AUGUSTO, Daniel. 'Não há mais acordo entre arte e espectadores', afirma Jacques Rancière. Estado de S.P., São Paulo, 11 de março de 2017. Disponível em:<https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,nao-ha-mais-acordo-entre-arte-e-espectadores-affirma-jacques-ranciere,70001693710>. Acesso em: 31 ago. 2024.

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

SALOMON, Marlon. "Isso não é um livro de história": Michel Foucault e a publicação de documentos em arquivos. *Topoi* (Rio J.). Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 229-252, jan./abr. 2019.

SUTER, Mischa. A Thorn in the Side of Social History: Jacques Rancière and Les Révoltes logiques. *IRSH*, 57, 2012, p. 61–85.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa*. v. 1: A árvore da liberdade. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.