

Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político¹

Face and scene of dissensus: ethical, aesthetic and communicational aspects of the political subject's constitution

Frederico da Cruz Vieira de Souza
frederico.vieira.souza@gmail.com

Doutorando em Comunicação Social pela UFMG.

Ângela Cristina Salgueiro Marques
angelasalgueiro@gmail.com

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG.

Resumo

Neste artigo, pretendemos refletir acerca da constituição do sujeito político a partir de dois conceitos específicos, rosto (Lévinas, Butler, Deleuze e Guattari) e cena de dissenso (Rancière, Habermas), de modo a evidenciar como, ao “aparecerem”, os indivíduos produzem uma cena polêmica de dissenso, desencadeando um processo de subjetivação e de criação de formas dissensuais de expressão e comunicação que inventam modos de ser, ver e dizer, configurando novas formas de enunciação coletiva. Isso remete à invenção de novas visualidades e interlocuções nas quais se inscreve o rosto, definido aqui como o vestígio de um lugar do outro que se transforma na promessa do meu próprio lugar, assumindo caráter político e comunicacional, num processo incessante de subjetivação política em que ética e estética se tangenciam.

Palavras-chave: rosto, cena de dissenso, sujeito político, comunicação.

Abstract

The aim of this article is to reflect on the constitution of the political subject from two specific concepts, face (Lévinas, Butler, Deleuze and Guattari) and scene of dissensus (Rancière, Habermas), in order to show how the “appearance” of individuals produces a controversial scene of dissensus, triggering a process of subjectivation and creation of dissensual forms of expression and communication that invent new ways of being, seeing and saying, configuring new forms of collective enunciation. This is related to the invention of new visualities and interlocutions in which the face is inscribed. Face is defined here as the vestige of a place of the other that is transformed into the promise of my own place, assuming a political and communicational character, in an incessant process of political subjectivation where ethics and aesthetics are related.

Keywords: face, scene of dissensus, political subject, communication.

Introdução

Refletir acerca da constituição do sujeito político hoje requer, a nosso ver, a consideração de duas dimensões fundamentais: a primeira pode ser associada à formação da subjetividade em suas relações com a alteridade. Dizer que o sujeito político possui um rosto pode significar

várias coisas, mas nesse artigo consideramos as seguintes abordagens: o rosto como relação, o rosto como a construção do comum (estar-juntos) e o rosto como produção homogeneizada de indivíduos assujeitados.

A segunda dimensão se refere aos contextos ou cenas comunicativas de construção do sujeito político, ou seja, cenas nas quais ele aparece, se expressa, cria, argumenta, performa e se emancipa.

¹ Este trabalho contou com apoio do CNPq e da FAPEMIG.

Ao associarmos a noção de rosto aos processos comunicativos, estamos nos referindo a essas três abordagens principais: a primeira revela o rosto como potência de contato com a alteridade, em uma dimensão ética que requer o acolhimento do outro. Esta proposta está presente nas reflexões de Lévinas (1980, 2007), para quem o rosto marca uma relação de abertura para o outro, uma forma de diálogo em que um não possui o outro e tampouco se reconhece nele. O rosto expressa o fato de que o outro não é uma variação do eu e não pode ser capturado ou assimilado por conceitos. Ele pode nos colocar diante de um outro que nos interpela, que sofre, que deseja e que nos convida a nos afastarmos de nós mesmos.

Uma segunda abordagem da noção de rosto se encontra nas reflexões de Agamben, para quem o rosto é “o único lugar da comunidade, a única cidade possível. [...] O rosto não é *simulacro*, no sentido de qualquer coisa que dissimula ou encobre a verdade: ele é a *simultas*, o estar-junto dos múltiplos semblantes que o constituem, sem que algum desses seja mais verdadeiro que os outros” (2000, p. 99).

Por sua vez, a terceira possibilidade de compreensão do rosto no âmbito do contato comunicacional com o outro é trazida por Deleuze e Guattari (2004), que compreendem o rosto como a superfície lisa e moldável por agenciamentos que fazem parte de uma “máquina abstrata” social que rejeita tanto os rostos não conformes quanto aqueles que tenham ares suspeitos (p. 44). Segundo eles, o rosto, ou melhor, a “rostificação”, resultaria de agenciamentos maquínicos que visam tanto submeter os corpos à violência de um “governo de si” marcado pela opressão quanto nos colocar diante de um outro que nos interpela, que sofre, que deseja e que nos convida a nos afastarmos de nós mesmos.

Ao lado do rosto, a segunda dimensão de configuração do sujeito político pode ser abordada através da noção de cena de dissenso, tal como discutida por Rancière (1995). Segundo ele, o indivíduo constitui-se como sujeito político na medida em que alcança o status de interlocutor moralmente válido ao criar e integrar uma cena polêmica enunciativa na qual o que está em jogo não é unicamente a reivindicação de identidades, mas a identificação de posições de sujeito pelas quais o indivíduo transita, encontrando a si mesmo nos hiatos entre nomes, visibilidades, ditos e não ditos. Ao falar (expressar-se e ter seu ponto de vista ouvido e considerado), indivíduos tornam concretas potências criativas e se tornam sujeitos perpassados por linhas de força que, ao se entrecruzarem, colocam em contato dinâmicas de assujeitamento e de emancipação.

Neste artigo, pretendemos refletir acerca dessas duas dimensões, o rosto e a cena de dissenso, de modo a evidenciar suas contribuições para a constituição do sujeito político autônomo, digno de reconhecimento e que se autorreconhece situacionalmente como par, como parceiro,

como interlocutor que se configura em uma cena polêmica ao mesmo tempo em que a cria e renova.

Rosto e alteridade

Nas reflexões feitas por Lévinas (1980, 2007), o rosto é o que nos afasta de nós mesmos ao conduzir-nos pelo labirinto da alteridade. Não é propriamente a face humana, mas um vestígio da presença de um Outro que, por mais que esteja próximo, mantém-se à distância. Por isso, o rosto não é visto, nem representável. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (Lévinas, 2007, p. 70). O rosto não é uma simples oferta de dados: é o que ele comunica sem se deixar apreender como representação.

A manifestação do rosto é uma experiência reveladora do absoluto, é revelação. Assim, a epifania do rosto do outro (Lévinas, 1980, 1999) seria a coincidência entre o que é expresso e aquele que exprime: manifestação de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. O rosto é presença viva, é expressão: ele fala sem mediações, pois sua manifestação já é discurso. Por isso, o rosto falante é descrito por Lévinas como o evento da alteridade. A palavra é, para ele, escuta e resposta, uma vez que é recebida e ofertada. A alteridade se comunica através do rosto: é o clamor do outro que me convoca e instaura uma relação irreversível. Nessa convocação do rosto como voz residiria, para Lévinas (2005, 2011), o evento originário da palavra, da linguagem, da comunicação. Voltaremos a falar dessa relação entre rosto e voz.

Nesse sentido, o rosto é diálogo e significação: “é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura” (Melo, 2003, p. 89). Tal concepção, derivada do pensamento de Lévinas, deve ser aqui brevemente precisada antes de seguirmos adiante. Um primeiro apontamento a ser feito é o de que o rosto, para Lévinas, não é a face que aparece na superfície de um retrato ou imagem artística. E tampouco se reduz ao rosto humano. Para ele, a relação com o rosto não é de conhecimento de um objeto, pois o rosto não se oferece a nós por meio da descrição. O rosto é por si mesmo e não necessita de um sistema referencial nem de conceitos.

Daniel Bougnoux salienta esse caráter que o rosto possui de abertura à alteridade, ou de passagem e encontro entre o eu e o outro. Para ele, o rosto, entendido como objeto e sujeito do olhar, tece uma intriga relacional (capaz até de ser observada em paisagens e objetos).²

2 “Objeto e sujeito do olhar, o rosto tece uma intriga relacional. É justamente por privilegiar o relacional que a noção de rosto é transferível e passa do sujeito humano a certas paisagens ou à face dos animais. O rosto aparece onde quer que imaginemos que possa despertar uma reciprocidade pragmática entre sujeitos, ou cada vez que essa porção

O rosto que dá acesso ao mundo do outro não é passível de ser escrutinado e resiste infinitamente a nossos esforços de aproximação e apropriação. Diante do rosto, só podemos responder e entrar na intriga, sem um programa traçado anteriormente nem uma transparência anterior. O rosto nos remete à relação, e a copilotagem incerta de tal relação lembra a cada um a incompletude constitutiva de seu saber e de seu desejo. A atração inspirada por um rosto é impossível de ser circunscrita e satisfeita. Matéria relacional, o rosto se abre e se embeleza quando é animado pelo olhar do outro, ou no calor de uma conversação. O rosto não se contenta em ser visto, ele se ilumina e às vezes se transfigura na intensidade de certas trocas (Bougnoux, 2002, p. 11).

O rosto é intraduzível e não pode ser apropriado, compreendido, classificado. Ele não remete a um tema específico, mas nos incomoda, pois “põe o sujeito rumo ao inatingível sem poder retornar tranquilamente a si mesmo” (Melo, 2003, p. 89). Essa perturbação causada pelo rosto expressa uma recusa de fusão com o outro: o rosto não representa o outro, mas é uma invocação ao olhar que não demanda interpretação ou compreensão. O rosto “não se situa na ordem da manifestação, pois não é um fenômeno e nem uma substância” (Carrara, 2010, p. 53). O rosto do outro é rastro, traço que revela o ente humano em um tipo de nudez e vulnerabilidade. Tal nudez expressaria a ausência de todo “revestimento” cultural e social, uma vez que o rosto se faz visível apenas através de um processo de desfazer-se (Agamben, 2000).

[...] dentre todas as partes do corpo, o rosto é o mais exposto, tanto ao perigo quanto à carícia; nu e transparente, o rosto é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura. O rosto fala por si e é, para o outro, única identidade re-conhecida pelo outro como realidade que se revela sem ser dominado. O rosto é mais que uma centelha do Infinito, é o Infinito nele mesmo (Melo, 2003, p. 89).

Lévinas (1999) situa o rosto fora do campo de visão, elevando a estética não reduzida à forma, mas ampliada pelo verbo.

Ao atribuir voz ao rosto, Lévinas localiza o *aquém* da imagem; “antes de ser imagem plástica e percepção sensível, de uma maneira mais essencial, o rosto é significação, fala; é por isso que a escuta do rosto prima sobre sua visão” (Poirié, 2007, p. 27). Esse apontamento evidencia os mecanismos de interlocução e, portanto, discursivos que perpassam a subjetivação do que se constitui como rosto.

viva do mundo que contemplo parece compreender e desejar a minha” (Bougnoux, 2002, p. 10).

Assim, na abordagem de Lévinas, o rosto instala a inquietude na tranquilidade do Mesmo que vive seguro de sua própria liberdade, isto é, “se revela como um comando ético, questionando todo o esforço do ser de perseverar em seu ser ou desinstalando o Mesmo de seu reino fechado” (Carrara, 2010, p. 53). A ética ligada ao rosto deriva do fato de ele convocar e inquietar quem o olha, criando um vínculo de responsabilidade.

Lévinas (2011) propõe que o Rosto se manifesta no face a face entre os homens e no gesto de acolhimento daquele que me antecede, do *absolutamente outro* e sobre quem também tenho responsabilidade. Os rastros que configuram o rosto envolvem, portanto, uma alteridade que nos remete à responsabilidade ética que se eleva contra as anulações individuais decorrentes das homogeneizações, das maquinações e das máquinas. Esse rosto, irredutível a uma composição biológica e fenotípica, defende-se das empresas, das técnicas e das instituições. A movimentação filosófica levinasiana libera da mesmidade a alteridade concretizada no rosto revelado pela *imagem* e, por consequência, amplia o entendimento do Outro que me antecede e que também está no para-além dos limites impostos pela imagem, pela reprodutibilidade técnica que a faz proliferar e por sua contínua acessibilidade fomentada pelos sujeitos e instituições.

Em diálogo com Lévinas, Judith Butler (2011) afirma que o rosto nos implica em uma demanda ética que nos chega de modo inesperado e faz com que uma autoridade moral pese sobre nós. Assim, ela reflete sobre o rosto entendido como voz, como vocalização do sofrimento, de um lamento e de uma demanda. Nesse sentido, para que o rosto (semblante, face), os lugares, paisagens, corpos e relatos operem como rosto (demanda ética), precisamos estar sempre à sua escuta, em ressonância com eles e sendo superfície na qual ressoem.

Seria preciso escutar o rosto à medida que ele fala em uma outra forma que a linguagem para entender a precariedade da vida que está em jogo. [...] Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir (Butler, 2011, p. 32).

O que é moralmente vinculante, para ela, não é definido pelos indivíduos, mas se apresenta a eles sem que lhes seja dada uma chance de negar uma resposta. Nesse sentido, ela aciona a noção de rosto de Lévinas, para explicar “a maneira pela qual outros fazem reivindicações morais sobre nós, direcionam demandas morais a nós, as quais não pedimos, mas que não somos livres para recusar” (2011, p. 16). Butler recupera a reflexão que Lévinas faz acerca da responsabilidade, ressaltando que a interpelação moral

do rosto não acontece porque o rosto está diante de nós, mas porque paira acima de nós: “É o outro diante da morte, olhando através dela e a expondo. O rosto é o outro que me pede para que não o deixe morrer só, como se o deixar seria se tornar cúmplice de sua morte. Portanto, o rosto diz a mim: não matarás” (2011, p. 16). Se o desejo de matar se realiza, o outro escapa de nós, seu rosto desaparece. A presença do rosto se torna mais palpável, por assim dizer, quando somos tentados a anulá-lo e não conseguimos. Nas palavras de Lévinas:

[...] aquele rosto olhando em direção a mim, em sua expressão – em sua mortalidade – convoca-me, demanda-me, ordena-me: como se a morte invisível enfrentada pelo rosto do outro [...] fosse um ‘problema meu’. Como se, desconhecido pelo outro que já, na nudez de seu rosto, ele afeta, ele ‘me reportasse’ antes mesmo de confrontar-se comigo, antes de se tornar a morte que me encara, a mim mesmo, face a face. A morte do outro homem coloca-me sob pressão, chama-me à responsabilidade, como se eu, pela minha possível indiferença, tornasse-me cúmplice daquela morte, invisível ao outro que é exposto a ela; como se mesmo antes de ser condenado, tivesse que responder pela morte do outro, e não deixá-lo só em sua solidão mórbida (Lévinas, 1999, p. 24-25).

Por isso, quando nos expomos à vulnerabilidade do rosto, desafiamos nosso próprio direito de existir, e também o gesto de existir longe do outro. Ficamos cientes da precariedade do outro:

Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. É isto que faz com que a noção de rosto pertença à esfera da ética (Butler, 2011, p. 19).

O rosto, segundo Butler, enuncia várias coisas de modo simultâneo: uma demanda ética feita pelo Outro, a expressão de uma agonia e de uma insegurança por meio das quais atentamos para a precariedade da vida do Outro e para a interdição de matá-lo.

Rosto, vida precária e assujeitamento

Butler (2011) afirma que todos nós somos sujeitos precários, uma vez que dependemos de outros anônimos para sermos apreendidos, considerados e reconhecidos.

Nessa dependência estaria nossa condição de precariedade e vulnerabilidade. Ela desenvolve o argumento de que a precariedade da vida pode se manifestar sobretudo no modo como espaços de aparência (frequentemente marcados pelas imagens e enquadramentos midiáticos) produzem formas diferentes de distribuir a vulnerabilidade fazendo com que algumas populações e grupos estejam mais sujeitos à violência que outros. Nesses espaços de aparência³, aqueles que permanecem sem face, ou cujas faces são apresentadas como símbolos de inferioridade, geralmente não são dignos de reconhecimento.

Lévinas e Butler apostam no rosto como expressão da vulnerabilidade do existente, descrevendo sua manifestação (aparição) como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. A figura do rosto é acionada por Butler de modo a questionar essa distribuição de modos de visibilidade: para ela, formas dominantes de representação devem ser perturbadas por algo que revele a precariedade da vida a ser apreendida. Ela deseja buscar no rosto elementos capazes de apontar para um tipo de resistência a formas de vida prontas, ao apagamento e desaparecimento dos sujeitos em narrativas que apenas “encaixam” os indivíduos em molduras discursivas previamente arquitetadas, capturando seus gestos, rotinas e corpos em operações consensuais, constrangimentos e submissões de toda ordem. Nesse sentido, a exposição e o aparecer do corpo e do rosto são capazes de tensionar enunciados e modos/cenas de enunciação, revelando-nos uma potencialidade política de desidentificação e ruptura.

Sob esse aspecto, a argumentação de Butler e de Lévinas se distingue radicalmente daquela desenvolvida por Deleuze e Guattari (2004), para quem um rosto só se produz quando a cabeça se separa do corpo e esse pode se revelar como colônia da *rostidade* que descodifica, *encapsulando-o* como paisagem, por meio do processo de produção social do rosto. Sob essa perspectiva, o que hoje se vê circular nos discursos é uma hegemônica *rostificação* que escapa do binômio Ser-Aparecer. Nesse contexto, os “inadequados” passam pelo fio da re-orientação ou da eliminação sistemática.

De acordo com Deleuze e Guattari, o processo de rostificação expressa a fraqueza dos indivíduos diante dos totalitarismos autossuficientes, para os quais só existe um caminho: a identificação e adequação ao sistema vigente.

O rosto é, ele mesmo, redundância. E faz ele mesmo redundância com as redundâncias de significância ou frequência, e também com as de ressonância ou de subjetividade [...]. Os rostos concretos nascem de uma

3 O espaço de aparência em Butler é artificial, criado pelo homem e ganha corpo sempre que há sujeitos reunidos na ação, construindo discursos e criando possibilidades de emissão de juízos.

máquina abstrata de rostidade, que irá produzi-los ao mesmo tempo que der ao significante seu muro branco, à subjetividade seu buraco negro (2004, p. 32-33, grifo nosso).

Diante de uma articulação do poder, ninguém permanece sem rosto, mesmo o desvio precisa ser *rostificado* para, dessa maneira, ser devidamente tratado – capturado através da inclusão daquilo que se exclui (Drevet, 2002). Ao rostificar os corpos em uma atividade de abstração e sobre-codificação, uma esfera de poder também opera sobre o *ser-na-linguagem* ao nomear os indivíduos e transformá-los em “lugar de operações capaz de ser constantemente rearticulado e dividido” (Cervelin, 2009, p. 111).

Essa máquina é denominada máquina de rostidade porque é produção social de rosto, porque opera uma rostificação de todo o corpo, de suas imediações e de seus objetos, uma paisagificação de todos os mundos e meios. A desterritorialização do corpo implica uma reterritorialização no rosto; a descodificação do corpo implica uma sobre-codificação pelo rosto; o desmoronamento das coordenadas corporais ou dos meios implica uma constituição de paisagem (Deleuze e Guattari, 2004, p. 49, grifo nosso).

Lévinas aposta no rosto como expressão da vulnerabilidade do existente, descrevendo sua manifestação (aparição) como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. De modo completamente diferente, a proposição de Deleuze e Guattari é a de que o rosto é um dispositivo de assujeitamento e dominação.

O rosto e a face humana

Para além da perspectiva maquínica apresentada por Deleuze e Guattari, autores como Lévinas e Butler trazem importantes contribuições para uma mudança paradigmática da compreensão estética do rosto. Para além da forma, passa-se ao reconhecimento do que está além da imagem, a voz de um enigma e, aquém da representação, o Outro que o antecede no fenômeno do face a face. A singularidade do sujeito lança o observador ao enigma da interlocução, o que desconstrói nossos modelos automatizados de percepção.

Assim, é muito importante salientar que Lévinas (2011) não percebe o rosto como imagem representativa do sujeito, pelo contrário. “O rosto é a aparência concreta e indescritível e, como tal, o rosto não é canal de relações, é pura relação” (Melo, 2003, p. 91). Ainda que Lévinas não deseje fazer uma representação do que é o rosto, mas

mostrar sua “aparição”, ele afirma que o rosto possui uma visibilidade que só é apreendida pelo olhar, na qual o outro que me olha é aquele que me revela. O olhar é parte integrante da manifestação e aparição de outrem. Pelo olhar do outro, “o Mesmo é interpelado a abandonar o lugar de quem tudo contempla e sabe. O olhar é desconfortável, põe o Mesmo em situação de êxodo” (Melo, 2003, p. 95).

Sob esse aspecto, a emergência do rosto como imagem fixa nas fotografias e autorretratos, por exemplo, convida-nos a perscrutar, a olhar o rosto e o corpo do outro, revelando a imagem como importante suporte de acesso ao outro e à sua aparência. E também, é claro, a imagem pode capturar apenas de relance nossa visão, reduzindo o outro a um nome, uma forma, um objeto, o que aciona a máquina de rostificação.

Uma imagem da face humana pode trazer à tona o rosto? Ainda que Lévinas argumente a favor de um rosto que não pode ser contido na face humana – uma vez que o rosto é a presentificação da precariedade da vida, do sofrimento que não se deixa representar – ele menciona que algumas expressões humanas podem ser significadas (substituídas por signos) a partir do rosto humano: figura que representa a dor, um clamor, uma demanda, uma finitude. Mas, ainda assim, a representação da face não dá conta de expressar o humano. O que há de irrepresentável no rosto não pode ser capturado por um dispositivo de visibilidade que tente apagar sua falha em representar a alteridade. Assim, uma representação bem-sucedida do rosto deveria falhar em capturar o referente e evidenciar essa falha. “O humano é aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é apagado nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade” (Butler, 2011, p. 27). Para Lévinas (1999), não há como uma representação imagética traduzir o “humano”, pois a representação reduz os traços complexos do referente capturado, impedindo-nos de “escutar” o rosto (sofrimento vocalizado, por exemplo) através da imagem e afastando-nos da precariedade do Outro.

Assim, estaria a imagem destinada a rostificar os sujeitos, invisibilizando o rosto, ou seja, silenciando seu clamor e apagando sua unicidade em uma generalidade? Respostas a essas perguntas poderiam ser buscadas ao nos indagarmos acerca dos dispositivos que definem qual “espécie de ser humano a imagem nos mostra e a que espécie de ser humano ela é destinada, que espécie de olhar e de consideração é criada por esta operação” (Rancière, 2010c, p. 100). Como destaca Butler,

esquemas normativos e midiáticos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável, o que será uma morte passível de ser lamentada. Esses esquemas normativos operam não apenas produzindo ideais do humano que fazem diferença

entre aqueles que são mais e os que são menos humanos. Às vezes eles produzem imagens do menos que humano, à guisa do humano, a fim de mostrar como o menos humano se disfarça e nos ameaça (2011, p. 28).

A rostificação nos revela que há violência na moldura do que é mostrado. Esta violência encaixa perfeitamente os rostos na moldura daquilo que pode ser dito e daquilo que pode ser mostrado, sem hiatos, sem faltas ou sobras. Ela é o mecanismo ou dispositivo por meio do qual certas vidas e certas mortes permanecem não representadas ou são representadas de maneiras que efetivam sua captura (mais uma vez) pelo maquínico.

Há aqui dois movimentos implicados: olhar para os modos de “aparência” performática dos sujeitos na imagem e identificar que tipo de olhar e de implicações esse “aparecer” suscita junto àqueles que observam a imagem. E, nessas duas operações, é a “aparência” que está em jogo.

No movimento e gesto políticos de exposição ligados ao “aparecer”, os indivíduos se transformam em sujeitos dotados de rosto, capazes de desenvolver capacidades enunciativas e demonstrativas de reconfigurar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos. A imagem convida à aproximação ao outro, ao mesmo tempo em que assegura uma separação: se ela “produz uma ligação entre sujeitos separados, entre sujeitos da desligação, ela assegura a distância que os separa, preservando-os de qualquer fusão identificadora ou massificante” (Mondzain, 2011, p. 124).

Como forma de exemplificar essa discussão, trazemos aqui a abordagem que Didi-Huberman (2012) faz da série fotográfica *Faces* (1985-86), de Philippe Bazin. Durante sua residência para o curso de Medicina em um hospital na França, Bazin passa a cuidar de pacientes idosos. Essa experiência o impulsiona a escrever uma tese de doutorado acerca dos “Aspectos humanos e psicossociais da vida em um centro de longa estadia”, destacando seu trabalho no setor de geriatria e trazendo descrições detalhadas da rotina, das coisas, dos corpos, dos gestos e sensações diante das quais o observador não sai ileso. O texto tematiza a negação da humanidade, a humilhação e a violência dirigida aos idosos. Para o registro dos dados da tese, ao longo de nove meses de sua residência, ele passava nos quartos pela manhã e medicava os idosos. Na parte da tarde, voltava aos quartos para fotografá-los, conversar com eles e observar tudo o que se passava. De acordo com Didi-Huberman, sua tese se torna um verdadeiro ensaio fotográfico no qual se misturam rostos fotografados de perto, situações de reportagem, de documentário social, de realismo poético.

O intuito de Bazin era encontrar parcelas de humanidade no gesto da escuta, do exercício de olhar para (e não através dos) os idosos, no esforço de dirigir-se ao outro, de

interpelá-lo e ser por ele interpelado. A vida residual dos idosos, atada à empresa de sua gestão e proteção, expunha sua condição de vulnerabilidade e de precariedade através de mecanismos de controle e subexposição, conduzindo à desaparecimento social, à impessoalidade e à desumanização. A perda do rosto de que nos fala Butler se configurava pelo processo de enquadramento institucional que dificulta a escuta do clamor do outro e, assim, a produção da responsabilidade ética sobre esse outro enfermo, fragilizado e solitário. Por meio das fotografias das faces dos idosos, Bazin busca conferir-lhes um rosto: a dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto.

Bazin devolve-lhes o rosto utilizando o aparato fotográfico do olhar, concebido para transformar o olho clínico e sua gestão técnica necessária em “olho à escuta”. Ele descreve essa prática, em que falar e olhar se conjugam na mesma temporalidade, como uma iniciação, uma viagem iniciática ao reconhecimento dos outros, partindo de si mesmo (Didi-Huberman, 2012, p. 38).

As imagens de Bazin nos apresentam uma exposição dos sem nome, dos anônimos, acolhendo o outro e os sons de seu sofrimento via escuta e captura da face. É claro que uma fotografia não devolve a palavra ao sujeito fotografado. Como ressalta Didi-Huberman (2012, p. 43), as imagens de Bazin não restituem o nome próprio às pessoas cujos rostos estão expostos. Seu intuito é o de erguer os rostos, sustentá-los, dar-lhes o poder de “*faire face*” (enfrentar). E isso já não seria expô-los na dimensão de uma possibilidade de palavra?

A pesquisa realizada por Bazin nos mostra que a imagem pode conferir rosto a um indivíduo, tornando-o sujeito a nossos olhos (a humanização depende da visibilidade do rosto humano), e, por isso, por permitir sua aparência, faz emergir o lugar da comunicação, da reciprocidade. Mas ela também produz a (in)comunicabilidade: um rosto que se nos apresenta via imagem pode, ao mesmo tempo, revelar um “em comum”, um incomum e uma parte de outrem que não se deixa apreender, que não consegue traduzir-se em comunicação. Lévinas menciona tanto representações “plásticas” da face humana que obliteram o rosto quanto a possibilidade de o rosto operar e ser representado enquanto face, a partir do momento em que tal representação possa vocalizar ou ser entendida como resultado de uma voz que expressa um lamento, uma agonia, um sinal da precariedade da vida. Segundo o diagnóstico de Butler:

Não é possível, nas condições contemporâneas de representação, escutar o clamor agonizante ou ser compelido ou chamado à responsabilidade pelo rosto. Fomos deslocados do rosto, algumas vezes através da própria imagem

do rosto, este que é feito para expressar o inumano, o que já está morto, aquele que não é precariedade e, portanto, não pode ser morto (2011, p. 32).

Além disso, os dispositivos a partir dos quais as imagens são produzidas nos revelam que, ao mesmo tempo, o rosto pode atuar como pura apresentação e relação comunicacional entre o eu e o outro, e como instrumento maquínico de nomeação e dominação. O rosto pode surgir como vestígio de uma presença incapturável e como adequação consensual do eu a um projeto de subjetividade (geralmente de sujeição).

O interessante a destacar aqui é que, ao “aparecerem”, os indivíduos produzem uma cena polêmica de dissenso, desencadeiam um processo de subjetivação e de criação de formas dissensuais de expressão e comunicação que, segundo Rancière, inventam modos de ser, ver e dizer, configurando novos sujeitos e novas formas de enunciação coletiva. Isso remete à invenção de novas visualidades e interlocuções nas quais se inscrevem o rosto e a palavra e nas quais os próprios sujeitos políticos se constituem de maneira performática.

Cena de dissenso e emergência do sujeito político

A noção de sujeito político pode ser abordada a partir de diferentes enfoques, em diferentes campos do saber, mas todos eles associam a constituição do sujeito à linguagem, à performance, ao discurso, à lei (normas) e à ética. De modo geral, a abordagem que Michel Foucault (1995, 2009) confere à constituição do sujeito tem se configurado como base para grande parte das pesquisas em Comunicação. Interessa a ele investigar como processos de relações de poder incidem sobre os indivíduos em dois movimentos imbricados: a objetivação (produção de corpos dóceis e facilmente localizáveis em registros discursivos, temporais e espaciais e predefinidos) e a subjetivação, que produz sujeitos a partir de relações de força que engendram tanto a sujeição quanto a resistência. Ao afirmar que o poder existe em feixes de relações de força, ele destaca menos sua função proibitiva e inibidora e mais seu papel de incitar, incentivar, fazer falar (Fonseca, 2003). Tais relações produzem discursos que ora contribuem para a ação criativa e autônoma dos sujeitos, ora os subjugam de maneira disciplinar e coercitiva. Assim, o interesse de Foucault seria pelas possibilidades de invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro, capazes de escapar às tecnologias do dispositivo biopolítico de controle individual e coletivo.

É importante lembrar que o sujeito político foucaultiano não se constitui fora da ordem do discurso, que estabelece uma divisão entre aqueles que podem falar e aqueles

que não podem, aqueles que podem “aparecer” no espaço público e aqueles que nele não conseguem se constituir como interlocutores visíveis e valorizáveis.

O sujeito político, para Foucault (2009), não está nunca simplesmente dado. Em vez disso, o próprio sujeito precisa ser sempre pensado como produto de discursos da filosofia e das ciências humanas, uma posição de sujeito produzida por relações de poder. Segundo ele, tornar-se sujeito significa ocupar um lugar (ou vários lugares) a partir do qual se pode exercer vontade e intenção. Tornar-se sujeito implica capacidade de agir diante de constrangimentos de poder que fluem através de posições de sujeito. Implica também, ao mesmo tempo, que o poder tem como condição de possibilidade a liberdade e emancipação dos indivíduos: a condição para que o poder funcione é atrelar os modos que o governo tem de estruturar as ações dos indivíduos a modos de relação que esses indivíduos estabelecem consigo mesmos: se os indivíduos se autoflagelam, mortificam-se em exercícios de humildade, desapego e aniquilação da forma do “si”, fica mais fácil disseminar a obediência. A forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos, para Foucault (1995), é aquela que favorece uma ligação destrutiva a si mesmo, garantindo a submissão aos outros. O sujeito político, enredado em relações discursivas de poder, constitui-se por meio delas e se submete a elas, numa constante tensão entre operações conectadas e indissociáveis: assujeitamento e emancipação; dominação e passividade; subjugação e autonomia; ação e resistência. Ele aparece na confluência entre o ato de narrar-se, as práticas de interlocução e suas condições e discursos, que tecem linhas de força e lugares de sujeito que a eles impõem nome, pertencimento e ocupação.

É essa dimensão dupla da constituição do sujeito político que Foucault apresenta para enfatizar a capacidade que os indivíduos possuem de “efetuarem, por si mesmos, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas de modo a produzir neles uma transformação” (1984, p. 785). O poder produz sujeitos a partir do momento em que conhece a fundo as técnicas de si e, ao mesmo tempo, constrange sua utilização. Ainda assim, o sujeito político foucaultiano é aquele que possui uma vida capaz de condutas, de ações e de utilizações criativas e subversivas/insubmissas das técnicas de si.

Junto com Foucault, a questão da constituição do sujeito político para Jacques Rancière não está na concepção da prática linguística, do domínio e do uso da linguagem para a produção de acordos e consensos, mas na concepção do ato de interlocução e de suas condições. De modo geral, pode-se afirmar que o sujeito político em Rancière não se confunde com um “grupo de interesses ou ideias”, mas surge como o operador de um “dispositivo particular de subjetivação e de litígio por meio do qual a política

passa a existir” (2010a, p. 39). O sem-parte⁴ é a metáfora para um sujeito político cujos poder e agência “não podem ser equiparados ao poder de um grupo particular ou instituição e existem somente como forma de disjunção” (Rancière, 2010a, p. 43). A disjunção e a ruptura são promovidas pelo sujeito político no plano da experiência sensível, sendo que, para Rancière (1995), o sensível se refere a lugares e modos de performance e de exposição, formas de circulação e de reprodução dos enunciados, mas também aos modos de percepção e aos regimes de emoção, às categorias que os identificam, esquemas de pensamento que os classificam e os interpretam.

Ao sujeito é dado um nome definido pela partilha (pelo tomar parte) de tempos e espaços, tanto na sua forma de ação quanto na passibilidade correspondente a essa ação. Com isso, Rancière quer dizer que, quando um sujeito corresponde a apenas um nome, ele se dilui sob o controle de uma ordem consensual. Mas quando um sujeito se percebe entre vários nomes, atravessado por um excesso de palavras, fica mais difícil controlá-lo, classificá-lo, atribuir-lhe apenas um lugar, uma visibilidade e um rosto.

O consenso, em contraponto, estabeleceria um enquadramento conceitual e imagético para qualquer interação e discussão, cujas contradições passam despercebidas por coincidirem com interesses hegemônicos ou por refletirem situações existentes e vistas como inalteráveis. Por isso, ele reduz os sujeitos a parceiros de interlocução com interesses a serem defendidos e transforma o processo político em jogo de especialistas (Rancière, 2004).

O sujeito político age, então, para retirar os corpos de seus lugares assinalados, libertando-os de qualquer redução à sua funcionalidade. Ele busca configurar e (re)criar uma cena polêmica sensível na qual se inventam modos de ser, ver e dizer, promovendo novas subjetividades e novas formas de enunciação coletiva. Essa cena possibilita a emergência de sujeitos de enunciação, a elaboração e manejo dos enunciados, a instauração de performances e embates aí travados, colocando em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes (Marques e Lelo, 2014; Marques, 2014).

É na “cena dissensual” que os atores criam atos enunciativos por meio dos quais inauguram um tempo e um espaço capazes de permitir novos recortes e territorializações do espaço material, legal e simbólico, além de “construir espaços e relações a fim de reconfigurar material e

simbolicamente o território do comum” (Rancière, 2010c, p. 19). Nas cenas polêmicas de dissenso são promovidas oportunidades de criação de situações adequadas para modificar nossos olhares e nossas atitudes em relação a esse ambiente coletivo. Tais cenas são criadas para tratar um dano⁵ associado ao não cumprimento de um pressuposto de igualdade (essa é a conexão com a questão da justiça, além do propósito de emancipação presente na noção de literaridade) que pretensamente deveria fazer com que todos os indivíduos fossem capazes de articular temporalidades e enunciados para participar de ações e atividades políticas. No processo de subjetivação política, o indivíduo se faz sujeito emancipado através do trabalho que realiza sobre sua própria linguagem e seus modos de expressão e “aparição”/apresentação diante do outro.

Tomar a palavra ou tomar posse dos recursos necessários à expressão de si é importante nesse processo, pois a centralidade da subjetivação⁶ está justamente no que Rancière chama de “literaridade” (*literarity*), ou seja, “as formas novas de circulação das palavras, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas” (Rancière, 2012, p. 65), as quais alimentam práticas de emancipação. Criatividade, linguagem e materialidade da expressão (linguagem, *poiesis*, produção) compõem a tríade central à emancipação – cada um tem que descobrir por si mesmo, em sua própria linguagem, a relação com um objeto. Sob esse aspecto, a literaridade pode ser definida como um modo de circulação da palavra escrita que pertence à partilha democrática do sensível. A emancipação está ligada ao acesso e à construção de um mundo comum através do trabalho com a linguagem (assim como a literatura). Segundo Rancière, todos devem trabalhar para emancipar a si mesmos trabalhando sua própria linguagem. Toda forma de linguagem deve estar

5 É importante destacar que o dano não pode ser confundido com uma injúria cometida contra um sujeito específico, ou seja, algo que pode ser reparado ou “consertado” pela aplicação de uma lei ou sanção. Não se repara o dano, no sentido de fazer com que ele desapareça, mas se pode tratá-lo a partir do momento em que se instaura o dissenso entre uma ordem policial (de saturação da equivalência entre corpos e ocupações) e a irrupção da política. Interessa a Rancière, portanto, uma “cena na qual se colocam em jogo a igualdade ou a desigualdade dos parceiros de conflito enquanto seres falantes” (1995, p. 81), uma cena de demonstração para o tratamento do dano.

6 A subjetivação em Rancière nomeia tanto o processo de se tornar sujeito quanto o processo político de nomear constrangimentos de poder e injustiças: ela torna visível o hiato entre a identidade de alguém dentro da ordem consensual dada (na distribuição de papéis, lugares e status) e uma certa demanda de subjetividade por meio da ação da política. Sob esse aspecto, Rancière ressalta que por subjetivação entende-se “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis em um campo de experiência dado, cuja identificação está ligada à reconfiguração do campo da experiência” (1995, p. 59). A subjetivação política não é o “reconhecimento de” ou o gesto de “assumir uma identidade”, mas o desligamento dessa identidade, a produção de um hiato entre a identidade da ordem vigente e uma nova subjetividade política.

4 Um sem-parte não é um pobre ou um trabalhador propriamente dito, mas a forma como esse pobre e esse trabalhador conseguem, por meio de uma operação enunciativa (argumentativa e performática), marcar, traçar, fazer aparecer como problema um hiato, uma ruptura na qual a ordem consensual insiste em operar e manter a inclusão de todos e a adequação de cada um a um lugar e a uma ocupação. Dito de outro modo, essas operações enunciativas que constituem a agência do sujeito político dão a ver um suplemento onde parecia haver uma correspondência exata entre corpos e lugares sociais.

aberta a todos e qualquer um pode tomar parte no processo poético de construção do mundo comum via tradução/ contra-tradução em relação a qualquer tópico. Isso seria a democracia, ou seja, o desenraizamento das palavras de uma plataforma que separa aqueles que podem e aqueles que não podem ter acesso aos sentidos, promovendo uma abertura de acesso a todos.

Esse excesso de palavras, ao qual chamo de literaridade, interrompe a relação entre uma ordem do discurso e sua função social. Ou seja, a literalidade refere-se, ao mesmo tempo, a um excesso de palavras disponíveis em relação à coisa nomeada; ao excesso relacionado aos requerimentos para a produção da vida; e, finalmente, ao excesso de palavras diante dos modos de comunicação que funcionam para legitimar a própria ordem adequada (Rancière in Panagia, 2000, p. 115).

Nesse sentido, Rancière define três facetas importantes do processo de construção do sujeito político: a) a demonstração argumentativa do dano (não atendimento ao pressuposto da igualdade); b) a dramatização performática da condição do indivíduo; e c) a desidentificação com uma identidade atribuída pela ordem policial.

É importante mencionar que o trabalho de criação de dissenso, de disjunção e ruptura constitui uma estética da política que, segundo Rancière (2010c e b), pode ser descrita, de forma breve, como atividade de reconfiguração do que é dado no sensível operada por um sujeito político dotado de capacidades enunciativas e demonstrativas para alterar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos, entre a saturação e o suplemento. Não se trata simplesmente de apontar formas ideológicas de camuflar desigualdades, mas de nomear e tornar visíveis e verificáveis as experiências singulares que tornam uma condição intolerável.

A proposta de Rancière salienta, portanto, o caráter poético de constituição das “cenas” criadas pelos sujeitos políticos quando desejam colocar à prova o estatuto igualitário que lhes é garantido pelas leis e normas (Marques, 2013a e b). A poética da política, ou a existência de uma base estética para a política, além de ser um desafio à oposição entre interlocutores legítimos e ilegítimos, remete à invenção da cena de interlocução na qual se inscreve a palavra do sujeito falante e na qual esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, poética e argumentativa. Assim, a construção de um sujeito político se produz na medida em que ele cria uma cena de dissenso, assumindo, publicamente, um lugar dramático/irônico/cômico/argumentativo junto aos seus parceiros. O sujeito político surge a partir da desidentificação com uma identidade imposta e a encenação de um dano (relativo à desigualdade entre as partes que compõem a comunidade),

que revela a tensa coexistência dos mundos do consenso e do dissenso.⁷

Apesar das perspectivas de Foucault e Rancière se aproximarem em vários pontos, é preciso lembrar aqui algumas de suas diferenças (Tassin, 2012; Lazzarato, 2014). Enquanto Rancière afirma que a ética⁸ neutraliza e atrapalha a política e a emergência do sujeito político, Foucault constrói uma abordagem ética da subjetivação, apostando em uma apropriação criativa de si, na qual os sujeitos são capazes de dirigir suas condutas e posicionamentos sociais em prol de uma relação ética consigo mesmos.

Já como contraponto a Rancière e a Foucault, o sujeito político racional em Habermas (1987, 2010), por exemplo, tem como dimensão central a ideia de que a construção concomitante da sociedade e do sujeito seria possível graças ao trabalho da linguagem, que, utilizada para o esclarecimento recíproco de pontos de vista, permite uma forma de diálogo mais elaborada (discursiva), articulada por meio da troca de argumentos que se embasam em premissas passíveis de serem compartilhadas e defendidas publicamente. E, nesse movimento reflexivo, as ligações entre contexto de interação, linguagem e indivíduos substituem o confronto direto do homem com o mundo, revelando que as respostas e argumentos subjetivos são examinados por meio da justificação pública e recíproca obtida na comunidade de comunicação. A justificação seria a ponte entre a experiência subjetiva e a transparência intersubjetiva, sobretudo quando se trata de melhor entender e/ou solucionar problemas de natureza coletiva. Para que essa conexão se estabeleça, é necessário, segundo Habermas, seguir determinados princípios normativos no decurso da interação discursiva.

Habermas (1998) afirma, portanto, que o indivíduo se constitui na ação discursiva e, nessa mesma prática, produz, molda e modifica o contexto social. A constituição do sujeito na teoria habermasiana implica que, de um lado, ele deve buscar sua emancipação e autonomia através da prática do discurso e da justificação pública e, ao fazer isso, passa a contribuir para o progresso moral coletivo. Entretanto, de outro lado, críticos de Habermas apontam que a justificação pública não nos revela o delicado

7 Rancière foi alvo de muitas críticas quando construiu uma reflexão sobre a política que privilegia a tensão entre dois mundos (ou duas formas de partilha do sensível) em vez de destacar o processo de criação de mundos possíveis a partir da fuga do mundo comum imposto pelo consenso e pelos modelos hegemônicos do poder instituído. Para os críticos (Lazzarato, 2014; Tassin, 2012), esse argumento limita a potência da perspectiva que focaliza a multiplicidade de mundos que se instituem por diferenciação, reinventando passagens entre o hegemônico e o contra-hegemônico.

8 Ao falar sobre uma guinada ética da política, Rancière (2010b) aponta a ética responsável por afastar o dissenso e estabelecer a identificação de todas as formas de discursos e de práticas sob o mesmo ponto de vista indistinto: o ponto de vista consensual. O consenso, segundo ele, não deixa que surjam intervalos entre o vivido e a norma: ele força uma coincidência entre ambos.

e demorado processo de desenvolvimento de habilidades comunicativas, expressivas e cognitivas que leva o sujeito a posicionar-se diante de outros, a elaborar e proferir argumentos com segurança e desenvoltura, a justificar e defender tais argumentos quando questionado. Além disso, as estruturas institucionais, políticas e culturais que deveriam oferecer oportunidades de desenvolvimento e aprimoramento dessas habilidades são perpassadas por assimetrias de poder e coerções pouco tematizadas por Habermas (Kohn, 2000).

A questão da formação do sujeito político em Habermas envolve, de um lado, a busca pelo autoconhecimento e pela autorrealização via constituição da identidade e autonomia política e, de outro, a tensão que se estabelece entre o desenvolvimento de capacidades comunicativas e os constrangimentos (institucionais, simbólicos, políticos, econômicos, etc.) que minam as possibilidades de transformação do sujeito em interlocutor paritário, moralmente digno de ser considerado e reconhecido como cidadão. O fato de esses constrangimentos serem capazes de impedir que as pessoas se tornem interlocutores em pé de igualdade deriva não apenas da dependência econômica e da dominação política, mas também da “internalização do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo de discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros” (Young, 2001, p. 370). Nesse sentido, o que talvez não esteja claro na abordagem habermasiana é o processo através do qual um sujeito ordinário se torna “interlocutor”, sente-se capaz de tomar a palavra e de integrar uma deliberação pública. Por isso, não podemos deixar de salientar que a conquista da autonomia política, em seu viés relacional, depende de componentes externas aos sujeitos, ou seja, de dimensões comunicativas, sociais e institucionais que, consideradas as assimetrias de poder e de discurso, permitam-lhes participar da vida pública, sendo respeitados, ouvidos e considerados.

Considerações finais

Um de nossos intuitos foi o de evidenciar que o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão, mas sobretudo o que permanece em devir no aparecer incapturável do rosto falante. Se somos interpelados pelo outro que nos fala, o rosto aciona a comunicação e permite uma prática específica de configuração de um mundo comum, um mundo polêmico, de dar forma à identidade e à alteridade. Por isso, o rosto pode ser pensado como o vestígio de um lugar do outro que se transforma na promessa do meu próprio lugar, assumindo caráter comunicacional e político, num processo incessante de subjetivação política em que ética e estética se tangenciam.

Mas que rosto é esse que nos interpela? O rosto fabricado pelos dispositivos midiáticos, retocado, recria-

do e exposto à visibilidade dos holofotes midiáticos, ou o rosto que transcende qualquer representação e busca configurar uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo, configurando a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de comunicação? Como o conceito-metáfora do Rosto pode nos ajudar a pensar os processos comunicativos que permeiam estudos ligados à subjetivação e ao encontro com outro? Foi pensando nessas questões que nos dedicamos a explorar algumas dimensões do conceito de cena de dissenso, uma vez que consideramos o lócus de emergência do rosto, entendido sob a forma de uma epifania que é originariamente linguagem e impossibilidade de uma abordagem do outro sem que seja pela palavra, em uma situação que revela assimetrias, dissensos e pluralidades entre os interlocutores.

É via criação de cenas de dissenso que o sujeito se torna “capaz de se pronunciar em primeira pessoa e de identificar sua afirmação com a reconfiguração de um universo de possibilidades” (Rancière, 2011, p. 250). Sob esse viés, a constituição do ator social como interlocutor deve considerar as seguintes dinâmicas: a) cada ator deve ver-se como sujeito de palavra e não só de voz, apto a constituir-se ao mesmo tempo em que cria e recria uma cena polêmica de expressão e argumentação; b) cada ator deve construir sua autonomia política, isto é, suas habilidades de narrar e tornar suas experiências inteligíveis através da explicitação do universo contigente no qual essas experiências fazem sentido e, com isso, despertam empatia; c) cada ator deve desidentificar-se com nomes que lhe foram atribuídos de maneira hierárquica, ou seja, deve buscar existir na conexão e desconexão de vários nomes, espaços, cenas e discursos, evidenciando uma multiplicidade de mundos possíveis.

Nesse sentido, ressaltamos a importância de privilegiarmos os sujeitos e seu “aparecer” na cena de dissenso, sua percepção como sujeitos de palavra e de discurso e o modo como inventam e criam cenas nas quais há uma interseção entre o conteúdo do testemunho proferido e a singularidade dos sujeitos e de seus contextos de vida e ação.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2000. *The Face. In: Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 91-100.
- BOUGNOUX, Daniel. 2002. *Faire visage, comme on dit faire surface. Les Cahiers de Médiologie*, “Faire Face”, 15:9-15.
- BUTLER, Judith. 2011. *Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, 1(1):13-33.
- CARRARA, Ozanan Vicente. 2010. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político, elementos para pensar a política outramente*. São Paulo, Ideias e Letras.
- CERVELIN, Diego. 2009. *Sobre um rosto – um rosto. Anuário de Literatura*, 14(1):102-114.

- DEBRAY, Régis. 1999. Les matières de l'âme: le visage entre pierre et cyber. In: *Croire, voir, faire: traverses*. Paris, Jacob (Odile), p. 225-240.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 2004. Ano Zero – Rostidade. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo, Editora 34, vol. 3, p. 31-61.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2012. *Peuples exposés, peuples figurants: L'Œil de l'Histoire, 4*. Paris, Éditions de Minuit.
- DREVET, Patrick. 2002. Le désir de visage. *Les Cahiers de Médiologie*, "Faire Face", 15:17-23.
- FONSECA, Márcio Alves da. 2003. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo, EDUC.
- FOUCAULT, Michel. 2009. *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola.
- FOUCAULT, Michel. 1995. O sujeito e o poder. In: P. RABINOW, H. DREYFUS (eds.), *M. Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 231-250.
- FOUCAULT, Michel. Les techniques de soi. In: *Dits et écrits 1954-1988*. Ed. Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, vol. II, p. 1602-1631.
- HABERMAS, Jürgen. 1998. Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: M. COOKE (ed.), *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, MIT Press, p. 215-256.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action: Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, Beacon Press.
- HABERMAS, J. 2010. Individualização pela socialização: sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: *Jürgen Habermas: obras escolhidas*. Lisboa, Edições 70, vol. 1, p. 211-261.
- KOHN, Margareth. 2000. Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy. *Constellations*, 7(3):408-429.
- LAZZARATO, Maurizio. 2014. Enunciação e política: uma leitura em paralelo da democracia: Foucault e Rancière. In: Maurizio LAZZARATO, *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo, Edições Senac; n-1 edições, p. 193-213.
- LE BRETON, David. 2010. De la défiguration à la greffe du visage. *Études*, 6(412):761-772.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*. New York, Columbia University Press.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2007. *Ética e infinito*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1980. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2005. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, Vozes.
- LEVINAS, Emmanuel. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luiz Pérez e Lavinia Leal Pereira. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- MARQUES, Angela. 2013a. Relações entre comunicação, estética e política a partir das abordagens conceituais de Habermas e Rancière. *Fronteiras* (Online), 15:150-159.
- MARQUES, Angela. 2013b. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. *Contracampo*, 26:126-145.
- MARQUES, Angela. 2014. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. *Discursos Fotográficos* (Online), 10:61-86.
- MARQUES, Angela; LELO, Thales. 2014. Aspectos poético-comunicacionais da filosofia política de Rancière a partir dos conceitos de dano, dissenso e desidentificação. *Intexto*, 31:52-67.
- MELO, Nélvio Vieira de. 2003. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- MONDZAIN, Marie-José. 2011. Nada, tudo, qualquer coisa: Ou a arte das imagens como poder de transformação. In: *A República por vir: Arte, política e pensamento para o século XXI*. Ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisboa, Fundação Calouste-Gulbenkian, p. 103-128.
- PANAGIA, Davide. 2000. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, 30(2):113-126.
- POIRIÉ, François. 2007. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. São Paulo, Perspectiva.
- RANCIÈRE, Jacques. 2004. *Aux bords du politique*. Paris, Gallimard.
- RANCIÈRE, Jacques. 1995. *La Mésentente – politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- RANCIÈRE, Jacques. 2010a. Ten Thesis on Politics. In: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Ed. e trad. Steven Corcoran. London, Continuum, p. 27-43.
- RANCIÈRE, J. 2010b. The Ethical Turn of Aesthetics and Politics. In: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Ed. e trad. Steven Corcoran. London, Continuum, p. 184-202.
- RANCIÈRE, J. 2010c. *O espectador emancipado*. São Paulo, Martins Fontes.
- RANCIÈRE, J. 2011. Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière. In: P. BOWMAN; R. STAMP, *Reading Rancière*. London, Continuum International Publishing Group, p. 238-251.
- RANCIÈRE, J. 2012. *O destino das imagens*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- TASSIN, Etienne. 2012. De la subjetivación política: Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43:36-49.
- YOUNG, Iris. 2001. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: J. SOUZA, *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Editora da UnB, p. 365-386.

Artigo submetido em 15-10-2015

Aceito em 23-05-2016