

# Prefácio ao *Le Philosophe et ses pauvres*

JACQUES RANCIÈRE

TRADUÇÃO E NOTAS DE PAULO HENRIQUE FERNANDES SILVEIRA.

Esse livro apareceu pela primeira vez em 1983. Os anos transcorridos não tornam suas proposições nem mais nem menos válidas, e não quero usar da distância para justificá-las ou corrigi-las. Quero apenas reinscrever o gesto teórico próprio a esse texto no desenvolvimento de um trabalho pessoal e na confrontação com os desafios teóricos e políticos de um tempo do qual o nosso é ainda dependente.<sup>1</sup>

Eu havia publicado em 1981 *A Noite dos proletários*, produto de longos anos de imersão nos arquivos da emancipação operária. Essa viagem me distanciara, igualmente, das duas terras firmes onde se definem os modos usuais de compreender o pensamento operário. Ela rompera com a tradição marxista para a qual a consciência operária somente poderia desenvolver-se com a ajuda de uma ciência vinda de fora. Mas ela também precisara repudiar o contradiscurso, então florescente, que via essa consciência nascer das tradições do trabalho ou das formas da cultura e da sociabilidade populares. Nos rigores da ciência marxista e nas cores da cultura popular, eu havia aprendido a ver a clausura de um mesmo círculo, a complementariedade de um impossível e de um interdito que poderia se resumir

---

<sup>1</sup>RANCIÈRE, Jacques. "Préface". In: *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris: GF-Flammarion, 2007 (1ª ed., 1983), p. III-XIV. Esse texto passou a fazer parte do livro nas edições posteriores a 2006. (N.T.)

assim: primeiro, os “dominados” não *podem* sair por eles mesmos do modo de ser e de pensar que o sistema de dominação lhes confere; segundo, não *devem* perder sua identidade e sua cultura procurando apropriar-se da cultura e do pensamento dos outros. A desvalorização de uma experiência necessariamente mistificada ou a exaltação da autenticidade popular obrigavam igualmente os operários a ter apenas um tipo de pensamento, aquele que seu modo de vida impunha. Nas promessas da ciência libertadora ou nas exaltações das culturas do povo, podia-se reconhecer uma injunção bem mais antiga, aquela mesma que a *República* de Platão tinha fixado a fórmula: que cada um exerça sua própria função e desenvolva a virtude própria à sua condição. *Impossível*, com efeito, não reconhecer a evidência que o operário não tem tempo para estar em outro lugar que não no seu serviço, pois o trabalho não pode esperar. *Interdito* de romper a ordem simbólica de uma cidade que a divindade ordenou, segundo a justiça, inserindo ferro na alma dos trabalhadores que suprem as necessidades da comunidade e ouro na dos guardiões que a dirigem para seus fins.

Essa história de ouro e de ferro, concede Platão, é uma fábula. Mas basta que se creia numa fábula para ela ser eficaz. E para acreditar nela, basta estar na posição que ela legitima: a posição daquele que não tem tempo e tampouco outra opção a não ser acreditar na fábula da sua inferioridade.

É suficiente acreditar na sua inferioridade, não se tem o tempo de não acreditar nela, não se tem o tempo de estar em outro lugar que não aquele onde se é forçado a acreditar nela. Essa é a demonstração direta da tese. Mas, como se ela sentisse a fragilidade dessa delicada película de “tempo” que deve separar o ferro do trabalho do ouro do pensamento, a tese tem sempre se reiterado com uma demonstração indireta: aqueles que têm o tempo sem ter o metal que garante seu bom emprego estão condenados a empregá-lo mal. Podem apenas imitar com artifícios de artesãos o ouro do pensamento: a isso se resume para Platão a ciência dos sofistas. Podem apenas mergulhar nos seus sonhos inconsequentes as realidades sólidas do mundo do trabalho, da dominação e da luta: nisso consiste para Marx o trabalho dos ideólogos pequeno-burgueses. Assim se completa a tese que os modernos pensamentos da revolução tomam emprestado dos antigos pensamentos da ordem: não somente os despossuídos não podem sair por eles mesmos do desapossamento, mas aqueles que saem serão apenas uma classe de

seres anfíbios, incapazes de produzir outra coisa que não a falsa moeda, no país do pensamento, e as seduções enganosas, no país do trabalho.

A isto se resumem as razões da ciência que nos descreve os despossuídos como incapazes de reconhecer seu desapossamento. A coisa é simples de enunciar. Mas para ter acesso a essa simplicidade, fora-me necessário seguir os caminhos tortuosos da emancipação. Caminhos tortuosos em comparação aos que prescrevia o círculo do impossível e do interdito. Nas brochuras e nos jornais dos operários, nos poemas e nas cartas que alguns tinham deixado, nos relatórios dos apóstolos sansimonianos ou da direção da colônia icariana, parecia que não se tratava nem de adquirir um saber faltante nem de afirmar a voz própria ao corpo operário. Tratava-se muito mais de despojar-se de certo saber e de certa voz. A possibilidade de uma palavra própria à comunidade operária passava pela desidentificação de um corpo, de uma cultura e de uma identidade operárias dadas: pessoas que estavam adaptadas ao círculo normal do tempo e da crença, à partilha (*partage*)<sup>2</sup> que reserva para uns as tarefas do pensamento e para outros o trabalho da produção. A emancipação, aquela que, antes de tudo, consistia em capturar, no lugar onde se trabalha para outrem, o tempo de um olhar para si mesmo que se desvia da direção imposta aos braços e se apodera do espaço de trabalho “despossuído” para conquistar, na noite destinada a reproduzir a força de trabalho, o tempo de ler, de escrever ou de falar: de escrever ou de falar não exatamente como operário, mas como qualquer outro. Esses operários que, nos anos de 1830, criavam jornais ou associações, escreviam poemas ou reuniam os grupos utópicos que reivindicavam a qualidade de seres falantes e pensantes. Em primeiro lugar, eles queriam se apropriar da língua e da cultura do outro, a “noite” dos poetas e dos pensadores. Eles mesmos eram essa população de seres anfíbios denunciada por Platão ou por Marx: uma população de viajantes entre os mundos e as culturas, embaralhando a partilha das identidades, as fronteiras das classes e dos saberes. E é por isto que eles puderam dar nascimento à força coletiva chamada de movimento operário: a força dos operários saídos do círculo do trabalho que não espera e do espaço ao qual não se tem o tempo de ir. A emancipação operária era, primeiramente, uma

---

<sup>2</sup>A palavra francesa *partage* nos remete, segundo Rancière, a dois significados: “a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões” (*Políticas da escrita*. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 7). (N.T.)

revolução estética: o desvio em relação ao universo sensível “imposto” por uma condição. Ela não era a aquisição de uma ciência das razões da dominação. Ela se assemelhava bem mais à suspensão dessas razões que Kant tinha descrito como própria ao juízo estético “desinteressado” e com a qual Schiller tinha sonhado uma “educação estética”, mais própria que a revolução violenta do Estado para formar um povo igual e livre.

Estava mais ou menos nesse ponto da minha viagem e das minhas reflexões quando caiu em minhas mãos um livro, publicado já há algum tempo, *A Distinção*, de Pierre Bourdieu, com o subtítulo *Crítica social do julgamento*. O “desinteresse” do juízo estético kantiano, tal é, ensinava o livro, a quintessência da ilusão filosófica que recobre a brutal realidade da diferença que opõe dois tipos de gosto: o gosto da necessidade, aquele das pessoas do povo que muito naturalmente preferem as comidas que “colam ao corpo”,<sup>3</sup> tiram fotografias para o álbum de família e ignoram a “grande música”; e o gosto refinado (*distingué*), aquele das pessoas que possuem os meios para converter seu capital financeiro em capital cultural e de levar sobre as obras de arte um olhar estético que assegura, antes de tudo, sua diferença. As classes sociais têm os gostos que correspondem às suas maneiras de ser. E as miragens da liberdade estética pertencem à violência simbólica que coloca os dominados no seu lugar: elas pertencem a esses jogos culturais que, como os rituais da escola, excluem os dominados propondo-lhes um *ethos* ao qual eles não conseguem se adaptar e culpabilizando a incapacidade pessoal por essa inadaptação estrutural.

Essa crítica “social” da ilusão estética me pareceu inscrever-se na exata oposição à experiência “estética” pela qual os operários emancipados tinham se apoderado de um olhar, de uma linguagem e dos gostos que não eram “os seus”, na exata continuidade, em contrapartida, da grande preocupação das elites: preservar os homens do povo dessa atração pela linguagem e pela cultura dos outros que os conduzia aos impasses da “mudança de classe (*déclassement*)”. Pretendendo

---

<sup>3</sup>Para Bourdieu, o gosto em matéria alimentar depende da ideia que as pessoas de diferentes classes sociais fazem dos efeitos de cada alimento no corpo; os profissionais liberais costumam preferir alimentos saborosos, saudáveis, leves e que não engordam, já as pessoas das classes populares preferem, normalmente, alimentos gordurosos e pesados que fornecem energia e alteram as características visíveis dos corpos (*A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007, p. 179). (N.T.)

denunciar as ingenuidades filosóficas do livre juízo estético e da livre escolha dos destinos, a sociologia naturalizava, transformava em necessidade do corpo social aquilo que o filósofo Platão tinha apresentado como a “mentira” necessária para fundar uma inferioridade de direito, cuja realidade empírica, além disso, assegurava a reprodução. A sociologia que se propunha desmistificar as astúcias da dominação completava assim o círculo do interdito e do impossível. Emprestava a carne da experiência real ao gesto arbitrário pelo qual a filosofia outrora tinha decidido quem podia ou não podia pensar. Fazia dessa partilha a verdade última do discurso que dizia conduzir da crítica das ilusões dos dominados à inversão da dominação.

*O Filósofo e seus pobres* se propôs, portanto, mostrar como as formas da ciência social que pretende desmascarar a dominação consagram o mais velho axioma, aquele que ordena aos dominados permanecer no seu lugar, pois é o único que convém à sua maneira de ser, e manterem-se fiéis à sua maneira de ser, pois é a única apropriada ao lugar que ocupam. Para isso, era preciso mostrar como mesmo a inversão marxista do céu platônico das ideias tinha confirmado a lógica mais profunda, inscrevendo a verdade sobre o próprio corpo dos proletários para melhor reservar aos sábios o privilégio de nele decifrar. Esse projeto definiu o propósito e o estilo do livro. Primeiramente, eu quis seguir as metamorfoses do gesto filosófico que separa aqueles que estão prometidos ao trabalho daqueles que estão destinados ao pensamento. É por isso que o livro está menos interessado na análise marxista do processo de trabalho do que na postura mesmo do sábio Marx, na maneira pela qual o jogo do saber e da verdade redistribui, para ele, as relações entre as figuras do trabalhador, do proletário e do comunista. Esse propósito também ofereceu à escritura sua direção. O fraseado do *A Noite dos proletários* tinha desmesuradamente se alongado e carregado de incisos para dar conta da complexidade que habitava a percepção e o discurso dos que são supostamente simples. *O Filósofo e seus pobres*, ao contrário, conforma-se naturalmente à frase curta, à parataxe e à fórmula lapidar para marcar a brutalidade das partilhas colocadas em obra na sofisticação das análises sábias.

Sem dúvida, eu não escreveria mais assim. Mas o problema que hoje esse livro pode me colocar vem menos do seu estilo do que da sua relação com o clima da época. Minha polêmica encontrava-se, então, numa querela mais ampla que

ocupava a boca da cena pública. *O Filósofo e seus pobres* foi escrito no momento da breve euforia que se deu na França com a chegada dos socialistas ao poder. Era a época dos grandes projetos que procuravam no acervo das ciências os meios para uma transformação igualitária da sociedade francesa. A reforma escolar e a redução das desigualdades pela escola estavam à frente nesses canteiros de obras, e as teses de Bourdieu a respeito da “reprodução” estavam no coração do debate sobre essa reforma. Os reformadores tinham deduzido uma ideia que o mestre guardou-se bem de afiançar, mas que, mesmo assim, pareceu ser a exata aplicação da crítica sociológica à reforma política: para conter essa “violência simbólica” que inferiorizava as crianças dos pobres, era necessário reduzir na escola a parte da grande cultura legítima, deixar o conteúdo menos sábio e as formas mais conviviais, mais adaptadas às sociabilidades das crianças das classes pobres – que nesse tempo se tornavam, cada vez mais, aquelas crianças oriundas da imigração. Assim formulada, assim colocada em prática na reforma dos colégios, a tese “sociológica” logo se viu acusada de afiançar a desigualdade que ela pretendia reduzir. Adaptar a escola aos mais desfavorecidos não era declarar de fato sua inferioridade intelectual? Não era reforçar a partilha que reserva aos eleitos as alturas do pensamento e os refinamentos da linguagem e atribuir aos dominados os valores desvalorizados de uma cultura “autóctone”? Ao reformismo socialista e aos seus fundamentos sociológicos se opunha o pensamento “republicano”, proclamando o universalismo cidadão e a promoção das crianças do povo pela ciência e pela instrução, distribuídas igualmente a todos. Essa tensão entre essas duas igualdades se estendiam de bom grado num conflito entre duas disciplinas: ao domínio teórico e político das ciências sociais, que era a versão “rosa” do pensamento marxista de ontem e do fervor apaziguado de sessenta e oito, opunha-se a ideia de um retorno aos conceitos da filosofia política que definem as condições do “viver junto” e do bem comum. Às promessas da ciência social se opunham as promessas filosóficas da república cidadã.

Essa querela na praça pública oferecia uma atualidade à minha polêmica. Mas ela também a submetia ao seu constrangimento. Tinha me parecido essencial denunciar a cumplicidade entre as desmistificações sociológicas da “distinção” estética com a velha filosofia do “cada um no seu lugar”. Mas a própria denúncia da “sociocracia” implicava uma relação de proximidade equívoca com o contra-

movimento ideológico que lhe opunha as virtudes reencontradas do elitismo republicano e da filosofia política. O capítulo consagrado a Bourdieu e a conclusão do livro testemunham minha dificuldade em me situar nesse contexto no qual as razões da emancipação reencontravam as da restauração republicana. O tempo, é verdade, não demoraria a dissipar a confusão. Logo, a crítica das ciências sociais, a reabilitação da filosofia política e o hino à escola republicana iam se perdendo na grande corrente reativa que denunciava o “pensamento 68”. O retorno à política se confessaria como uma simples obediência à ordem estatal existente, a denúncia do social e a exaltação do bem comum político forneceria seu ponto de honra ao trabalho estatal de desmantelamento das conquistas das lutas sociais e do alinhamento com a suposta necessidade econômica mundial. E a bela ideologia republicana se transformaria, ao longo dos anos, na versão intelectual de esquerda da defesa do Ocidente contra os selvagens islâmicos.

Teria sido necessário, naquele momento, ser bastante perspicaz para compreender a formidável corrente de restauração intelectual à qual a novidade socialista, ironicamente, pavimentava a estrada. Pelo menos, a oportunidade de me colocar igualmente distante dos “sociólogos” e dos “republicanos” foi-me oferecida por um novo retorno ao passado. Minhas investigações levaram-me ao encontro da figura singular de Joseph Jacotot que, nos anos de 1830, tinha levantado a bandeira da emancipação intelectual e proclamado, contra os acadêmicos e os educadores progressistas, que cada um podia aprender sozinho e sem mestre e, inclusive, ensinar a outro o que ele mesmo ignorava. Algum tempo de imersão nos seus escritos me permitiu esclarecer o que as duas partes do conflito tinham em comum.<sup>4</sup> Sociólogos e republicanos disputavam para saber quais eram os melhores meios para a escola tornar iguais aqueles que a ordem social tinha feito desiguais. Isso era, ensinava Jacotot, tomar as coisas pelo avesso. A igualdade não é uma meta que os governos e as sociedades deveriam alcançar. Estabelecer a igualdade como uma meta a alcançar a partir da desigualdade é instituir uma distância que a operação mesma da sua “redução” reproduz indefinidamente.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Cf. RANCIÈRE, J. *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard, 1987, réédition 10/18, 2004. [N.T. *O Mestre ignorante – Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução: Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002].

<sup>5</sup>Numa leitura cuidadosa desse texto, Géraldine Brausch afirma que uma educação eman-

Quem parte da desigualdade está certo de reencontrá-la na chegada. É preciso partir da igualdade, partir desse mínimo de igualdade sem a qual nenhum saber se transmite, nenhum comando se executa, e trabalhar para ampliá-la indefinidamente. O conhecimento das razões da dominação não tem o poder de subverter a dominação; é sempre preciso já ter começado a subvertê-la; é preciso ter começado pela decisão de ignorá-la, de não lhe fazer justiça. A igualdade é uma pressuposição, um axioma de partida, ou não é nada. Disso, o pessimismo de Jacotot tirava a ideia de que não importa qual homem podia emancipar não importa qual dos seus semelhantes, mas que a sociedade só obedeceria à lógica da desigualdade. Eu tentei, por minha parte, pensar o poder político dessa pressuposição da capacidade de não importa quem, de encontrar nela o sentido de uma democracia que não se identifica simplesmente com as formas de governo e os modos de vida dos países ricos.

Nesse caminho, eu tinha que me deparar com uma surpresa. Por ocasião das greves de 1995, enquanto os apóstolos do bem comum e da república pura e dura faziam coro com o governo Juppé para denunciar a ação dos “privilegiados” incapazes de pensar no futuro e no interesse geral, Pierre Bourdieu tomava espetacularmente o partido desses grevistas que pensavam justamente ter sua palavra para dizer sobre os interesses da comunidade e sobre seu futuro. O sociólogo que tinha brutalmente descrito o círculo da violência simbólica completando a obra da dominação econômica e social, assumia a liderança da resistência à “necessidade” econômica mundial e recorria à formação, junto aos representantes dos trabalhadores em luta, de um novo “intelectual coletivo”.<sup>6</sup> Muitos me perguntaram

---

cipadora, tal como defendem Jacotot e Rancière, deve inventar estratégias que façam frutificar indefinidamente as riquezas de uns, de outros e, principalmente, dos coletivos (“Sur les chemins de l’émancipation. Le pari de l’égalité”. In: MARTIN, C. (coord.). *Aux livres, citoyens! Les partenariats en questions*. Cuesmes: Éditions Du Cerisier, 2010, p. 153-173). [N.T.]

<sup>6</sup>Para Charlotte Nordmann, nessa polêmica com Bourdieu, Rancière retoma algumas ideias do diálogo entre Foucault e Deleuze sobre os intelectuais e o poder, publicado em 1972, no nº 49 da Revue L’Arc (Bourdieu/Rancière. *La Politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam, 2006, p. 135). Nesse diálogo, Foucault sustenta que as massas não precisam dos intelectuais para adquirir consciência ou eloquência (*Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 70). Alguns anos após a publicação desse diálogo, Rancière escreve: “os trabalhadores não precisam da nossa ciência, mas da nossa revolta” (*La*



se a ação do último Bourdieu não me obrigava a revisar meu julgamento. Mas *O Filósofo e seus pobres* não trazia o julgamento sobre uma pessoa ou sobre seus engajamentos. Ele analisava a lógica de um discurso. A atitude do orador popular (*tribun*) de 1995, seguramente, permitia julgar de outra maneira as motivações que apoiavam as análises do *A Reprodução* e do *A Distinção*. Não mudava as próprias análises. Não mudava o modelo cientificista que interpreta a desigualdade como sofrimento e o sofrimento como ignorância das suas próprias causas. Mas ela esclarecia a tensão secreta que habita esse modelo tão bem azeitado. *A Miséria do mundo* oferece o melhor testemunho disso. A obra se conclui com um *post-scriptum* que reafirma a função medicinal da ciência que desvela “a origem social, coletivamente ocultada, da infelicidade sob todas as suas formas”.<sup>7</sup> Mas as novecentas páginas de entrevistas que precedem permitem ao leitor tirar uma lição totalmente diferente: o primeiro sofrimento é justamente o de ser tratado como sofredor. E se o sociólogo pode promover algum bem àquele que está sentado na sua frente, não é esclarecendo-lhe sobre as causas do seu sofrimento, mas escutando suas razões e dando-as a ler como razões e não como a expressão de uma infelicidade. O primeiro remédio à “miséria do mundo” é trazer à luz a riqueza que ela carrega consigo. Pois o primeiro mal intelectual não é a ignorância, mas o desprezo. E o desprezo não se cura com nenhuma ciência, mas apenas pelo partido do seu oposto, a consideração.

Isso, de certo modo, o próprio Bourdieu nunca deixou de afirmar. Em 1985, ele comentava um relatório solicitado aos professores do Collège de France sobre os meios de reformar o ensino. Pois bem, seus comentários conduziam as diversas proposições detalhadas pelo relatório a dois pontos essenciais. Aquilo que era preciso combater, o que ele chamou de “o efeito de veredito” e “o efeito de hierarquização”. A “pedagogia racional” fundada sobre a ciência da reprodução basicamente se resumia a dois princípios: jamais afirmar a incapacidade do aluno e multiplicar as “formas de excelência cultural” para dar à maioria a oportunidade

---

*Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974, p. 35). [N.T.]

<sup>7</sup>Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1993, p. 944. [N.T. A Miséria do mundo (sob direção de Pierre Bourdieu). Vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 735].

de ser excelente em alguma área.<sup>8</sup> É difícil estar mais próximo das fórmulas da emancipação intelectual jacotista. Mas, sem dúvida, teria sido penoso a Bourdieu admitir esse parentesco, como testemunha nosso único encontro. O acaso o levou uma vez a falar depois de mim num colóquio na Sorbonne dedicado à publicação do *História das mulheres*.<sup>9</sup> Ele achou necessário, então, alertar o auditório sobre uma possível confusão. Eu não gostaria, disse ele em essência, que vocês se equivocassem sobre o que vou dizer. Vocês poderiam pensar que é a mesma coisa que disse o senhor Rancière. Mas não é a mesma coisa. É mesmo exatamente o contrário!

Como o muito semelhante podia ser absolutamente contrário, o orador não o explicitou nem nesse dia nem em nenhum outro. Mas é provável que a tensão entre o muito próximo e o muito contrário era interna ao seu próprio pensamento e determinava o duplo estilo da sua militância: por um lado, a posição do sábio, aplicado na denúncia infundável dos falsos sábios, semi-sábios ou outros intermediários maléficis que impedem a ciência de curar a ignorância; por outro lado, a atitude do homem simplesmente intolerante ao desprezo que fabrica os ignorantes e que tem confiança no intelectual coletivo que recusa as hierarquias da ciência e das demonstrações da necessidade. O prefácio escrito para a primeira edição desse livro já tentava dizer isso: um pensamento é forte pelo que o divide, forte também pelo que lhe resiste. Esse mesmo prefácio terminava com a afirmação da regra de conduta à qual meu livro quisera obedecer: “não tomar aqueles com os quais eu falava por imbecis, fossem eles taqueiros<sup>10</sup> ou professores da universidade”. Não vejo hoje nada a lhe acrescentar.

<sup>8</sup>Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2002. Science sociale et action politique. Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo*. Marseille: Éditions Agone, 2002, p. 199-210.

<sup>9</sup>Esse colóquio, promovido pelos organizadores do livro *História das mulheres* no ocidente, ocorreu em novembro de 1992. Ele contou com as leituras críticas de Claude Mossé, Giana Pomata, Roger Chartier e Jacques Rancière, e os comentários de Pierre Bourdieu. Essas leituras foram publicadas em 1993, no nº 4 da *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. [N.T.]

<sup>10</sup>Um dos proletários que Rancière estudou foi o taqueiro (*poser de parquet*) Louis Gabriel Gauny. Diferente dos diaristas, afirma Gauny, o taqueiro é um carpinteiro autônomo que tem alguma liberdade para estabelecer seu turno de trabalho: “Muitos operários, querendo se libertar, experimentam essa especialidade da marcenaria e lhe fazem concorrência. Tal profissão cobre esse homem de fadigas enormes, que só se pode compreender experimentando-as, pois é arrastando-se de joelhos que ele coloca esse assoalho, cujo trabalho o esgota, cuja liberdade o encanta!” (“Le

---

travail à la tâche”, citado por Rancière no *A Noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. Tradução de Marilda Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 86). Esse texto de Gauny faz parte da coletânea organizada pelo próprio Rancière: *Louis Gabriel Gauny. Le Philosophe plébéien*. Textes rassemblés et présentés par Jacques Rancière. Paris: La Fabrique Éditions, 2017 (1ª ed., 1983). [N.T.]