

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS
MESTRADO EM POLÍTICA SOCIAL

RENAN COSTA VALLE SCARANO

**UM DIÁLOGO ENTRE MICHEL FOUCAULT E A ECONOMIA SOLIDÁRIA:
RELAÇÕES ENTRE AS PRÁTICAS DE LIBERDADE E AUTOGESTÃO: UM ESTUDO
DE CASO DA COOPERATIVA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA TEIA ECOLÓGICA**

Pelotas

2015

RENAN COSTA VALLE SCARANO

**UM DIÁLOGO ENTRE MICHEL FOUCAULT E A ECONOMIA SOLIDÁRIA:
RELAÇÕES ENTRE AS PRÁTICAS DE LIBERDADE E AUTOGESTÃO: UM ESTUDO
DE CASO DA COOPERATIVA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA TEIA ECOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Política Social da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Política Social

Orientadora: Prof. Dra. Cristine Jacques Ribeiro

Linha de pesquisa: Estado, direitos sociais e política social

Pelotas

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S285d Scarano, Renan Costa Valle

Um diálogo entre Michael Foucault e a economia solidária: relações entre as práticas de liberdade e autogestão: um estudo de caso da cooperativa de economia solidária Teia Ecológica . / Renan Costa Valle Scarano. – Pelotas: UCPEL, 2015.

161f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Política Social, Pelotas, BR-RS, 2015. Orientadora: Cristine Jacques Ribeiro.

1.autogestão. 2.práticas de liberdade. 3. trabalho. 4. poder. 5. economia solidária. I. Ribeiro, Cristine Jacques, or. II. Título.

CDD 361

RENAN COSTA VALLE SCARANO

**UM DIÁLOGO ENTRE MICHEL FOUCAULT E A ECONOMIA SOLIDÁRIA:
RELAÇÕES ENTRE AS PRÁTICAS DE LIBERDADE E AUTOGESTÃO: UM ESTUDO
DE CASO DA COOPERATIVA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA TEIA ECOLÓGICA**

Dissertação submetida à avaliação pela banca examinadora no Programa de Pós-Graduação em Política Social, Centro de Ciências Jurídicas, Econômicas e Sociais da Universidade Católica de Pelotas como requisito para obtenção do Título de Mestre em Política Social

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a. Dra. Cristine Jacques Ribeiro – UCPel

Prof. Dr. Marcelo Oliveira de Moura – UCPel

Prof.^a. Paula Corrêa Henning - FURG

Pelotas

2015

AGRADECIMENTO

Sem a curiosidade, o interesse, a observação, a leitura e participação em alguns encontros e reuniões, este trabalho não seria realizado. Este trabalho foi fruto de debates, conversas, aulas e discussões que fizeram com que, as ideias levantadas, pudessem ser investigadas.

Gostaria de agradecer às pessoas que de alguma forma, ou outra, contribuíram para que esse trabalho se concretizasse.

Em primeiro lugar, agradeço aos professores e colegas do curso de mestrado em Política Social da Universidade Católica de Pelotas que me acolheram, apoiaram e contribuíram com este trabalho. Em especial, à minha orientadora, Cristine Jacques Ribeiro pela sua disposição e dedicação.

A meus pais, Marilda Costa Valle e Oscar Diego Scarano (*in memoriam*), a meu irmão, Oscar Costa Valle Scarano e minha namorada, Alice Leoti Silva, que sempre me apoiaram e contribuíram para meus estudos.

Agradeço ao professor Osmar Miguel Schaefer, por me incentivar aos estudos foucaultianos, desde minha graduação em filosofia.

Gostaria de agradecer à cooperativa Teia Ecológica, pela sua atenção e disponibilidade.

Aos grupos de estudo que participei, “Grupo de Estudos com ênfase na pós-modernidade”, sob a coordenação da prof.^a Cristine Jacques Ribeiro; “Grupo de estudos de Michel Foucault”, da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), sob a coordenação da prof.^a Paula Corrêa Henning e ao “Grupo de Estudos Foucault”, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), sob a coordenação da Prof.^a KelinValeirão.

RESUMO

O presente trabalho visa estabelecer a relação entre as práticas de liberdade, apontadas por Michel Foucault e a autogestão, princípio propagado nas cooperativas de Economia Solidária, visa, também, realizar um estudo de caso da Cooperativa Teia Ecológica da cidade de Pelotas. A metodologia utilizada foi a pesquisa qualitativa. Como forma de coleta de dados, utilizou-se a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo. Na pesquisa de campo, foram realizadas entrevistas com seis cooperados. A proposta de estudo buscou analisar as formas de rompimento das relações de dominação, exploração e assujeitamento, presentes nas relações humanas. Com esse intuito, analisou-se as práticas de liberdade mencionadas por Michel Foucault, como uma forma de resistência diante dos mecanismos de assujeitamento. Para isso, se fez necessário abordar o percurso realizado pelo pensamento foucaultiano até chegar as práticas de liberdade que estão em relação às análises sobre o poder. Apresentou-se as análises de Foucault sobre o poder, nesse viés, salientou-se a abordagem produtiva do poder, desenvolvida na modernidade a partir de dois movimentos caracterizados como Bio-poder: a disciplina e a biopolítica. Por outro lado, investigou-se a autogestão como resistência e, uma forma de gestão caracterizada no movimento operário por visar o controle direto do trabalhador sobre seu trabalho. Com este propósito, resgatou-se algumas lutas operárias em que a autogestão se manifestou. Nesse percurso, também se apresentou os antecedentes históricos da Economia Solidária. Com essa perspectiva, a análise acerca do princípio da autogestão na Economia Solidária, se deu como forma de estabelecer um contraponto em relação às empresas convencionais, em que prevalece o modo de produção capitalista. Nesse sentido, a autogestão, é uma forma de resistência e, um meio de criar novos espaços e condições para que a liberdade e a autonomia dos cooperados possa aparecer no cotidiano de trabalho. O estudo evidenciou que sob a perspectiva da resistência é possível relacionar as práticas de liberdade e a autogestão, pois ambas, visam recusar uma condição de assujeitamento e dominação e, a partir de brechas encontradas, criar uma nova possibilidade de formas de vida.

Palavras chave: Autogestão. Práticas de liberdade. Trabalho. Poder. Economia Solidária.

ABSTRACT

The present work aims to establish the relation between the practices of freedom, which were showed by Michel Foucault and the self-management, a propagated principle in cooperatives of Solidarity Economy; it also aims to accomplish a study of Ecological Web Cooperative of Pelotas. The methodology used was the qualitative field search. As a form of data collect the bibliographic and field searches were used. In the field search interviews with six people from cooperatives were accomplished. The study proposal has searched to analyze the forms of disruption of the relation of domination, exploration and subjection present in humans' relationships. With this aim the practices of freedom mentioned by Michel Foucault have been analyzed as a form of resistance on the mechanisms of subjection. To get this it was necessary to approach the way done from the Foucault's thoughts to the practices of freedom which are in relation to the analysis of power. Foucault's analysis about power have been showed so the productive approach of power has been highlighted, it was developed in the modernity from two actions featured as Biopower: discipline and biopolitics. Furthermore, the self-management as resistance has been investigated and a form of management featured in the worker action for aiming the direct control on the worker on his own work. With this proposal some worker struggles whose the self-management had been evidenced, were rescued. It was also possible to identify the early historical of Solidarity Economy. With this perspective, the analysis involving the principle of self-management in the Solidarity Economy has been happened to established a counterpoint in relation to conventional companies were capitalist production prevails. Thus the self-management is a way of resistance and a way to create new spaces and conditions to the worker's freedom and autonomy appear in their daily work. The study has highlighted that with the perspective of resistance is possible to relation the practices of freedom and self-management, because both aim to refuse a condition of subjection and domination and from some gaps to create a new possibility of lifestyle.

Keywords: Self-management. Practices of freedom. Work. Power. Solidarity Economy.

SUMÁRIO

Introdução.....	07
1 Problematizando o presente com Michel Foucault.....	11
1.1 Aproximações kantianas.....	14
1.2 O embrião das análises sobre o poder.....	22
1.2.1 O Poder soberano.....	32
1.2.2 O poder como mecanismo de normalização.....	39
1.2.3 O poder disciplinar.....	42
1.2.4 A Biopolítica.....	56
1.3 Práticas de liberdade.....	69
2 Economia Solidária como campo de resistência.....	93
2.1 Antecedentes históricos da Economia Solidária.....	98
2.2 Possíveis significados para a Economia Solidária.....	105
2.3 Autogestão e Economia Solidária.....	113
2.4 A autogestão e as lutas operárias.....	119
3 Autogestão: uma experiência do cotidiano.....	128
3.1 Sobre a metodologia.....	128
3.2 Teia Ecológica: um estudo de caso.....	131
3.3 É possível existir relação entre práticas de liberdade e autogestão?.....	142
Considerações finais.....	149
REFERÊNCIAS.....	151
APÊNDICES.....	158
APÊNDICE A –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	159
APÊNDICE B - Roteiro da Entrevista com os trabalhadores da Cooperativa Teia Ecológica.....	160

Introdução

A Economia Solidária, enquanto movimento social, político e econômico, reúne uma série de cooperativas e empreendimentos que fazem um contraponto em relação ao modo dominante capitalista, pois, colocam seu foco, sob a ótica do trabalhador. Nessa perspectiva, a autogestão é um princípio fundamental, propagado nas cooperativas. Ela visa estabelecer condições onde os trabalhadores exerçam o controle sobre suas atividades, tal controle reflete a liberdade como condição política de organização dos cooperados.

Por outro lado, o pensador francês, Michel Foucault (1926-1984), em seus estudos, analisou a questão liberdade e sua relação com as análises sobre o poder. Foucault, mencionou algumas lutas de resistência que, através da insurreição, buscaram criar novas formas de relações humanas baseadas na liberdade.

Uma das ideias deste trabalho é fazer com que o pensamento foucaultiano dialogue com a experiência contemporânea das cooperativas de Economia Solidária. As práticas de liberdade não são um conceito criado pelo pensador francês, mas uma maneira de mencionar as lutas políticas que escapam aos moldes tradicionais.

Este trabalho, surgiu com o intuito de pesquisar as possibilidades de rompimento dos mecanismos de poder, de assujeitamento e dominação, ainda presentes na atualidade, mais precisamente, nas relações de trabalho. Chegou-se até a Economia Solidária, mediante a realização de uma especialização em “Direitos Humanos e Cidadania” na Universidade Federal do Pampa, em 2013. Naquele momento, iniciava-se a analisar uma cooperativa de economia solidária da cidade de Jaguarão, a COOADESPS. Discutia-se sobre tal empreendimento e o significado da economia solidária para o âmbito do trabalho naquela realidade. No entanto, a leitura que se fazia, era marxista, analisava-se a condição do trabalhador na ótica da exploração e da alienação. Essa forma de análise, foi deixada de lado para a realização dessa dissertação. O propósito dessa mudança, era ter um outro olhar sobre àquela realidade, levando em conta outros elementos e deixando de lado outros, dessa forma chegou-se ao pensamento foucaultiano para compreender, a partir de uma outra ótica as relações de poder que permeiam também, as relações de trabalho.

As práticas de liberdade, estão relacionadas às análises sobre o poder que Michel Foucault realizou em suas obras. Porém, isso não significa dizer que ele visou uma emancipação social através de tais práticas, nem como uma forma de solução para o problema político que suas análises levantaram. No entanto, Foucault, mencionou alguns caminhos que as lutas políticas podem tomar quando se ocupam de criar novas formas de vida.

Esses caminhos criados, são rupturas diante do poder normalizador que, desde a modernidade moldam a vida social, seja pelo viés da disciplina ou da biopolítica. A partir de brechas encontradas, as lutas e as resistências começam a percorrer outros caminhos. Em suma, diante dos mecanismos de assujeitamento, acredita-se que há as possibilidades de resistência compreendida na forma de práticas de liberdade.

Acredita-se, também, que a autogestão é uma possibilidade de criar novas formas de relação no âmbito do trabalho, firmando-se como resistência e, uma forma de luta diante da organização do trabalho no modo de produção capitalista. Nesse sistema, o operário é alguém que está assujeitado a outrem, seja pelo poder disciplina, pelo controle do corpo e do tempo de vida do trabalhador, que é transformado em tempo e força de trabalho, fazendo do operário um ser útil e dócil. Há, portanto, um processo de assujeitamento do indivíduo que faz com que ele obedeça a ordens e realize uma determinada atividade.

O presente trabalho tem por objetivo fazer uma relação entre as práticas de liberdade, mencionadas por Michel Foucault e a autogestão, princípio propagado pela Economia Solidária. Uma das hipóteses que perseguiram tal objetivo foi a ideia de que, a autogestão e as práticas de liberdade, respondiam aos problemas do trabalho explorado, ou seja, a maneira como o trabalho era realizado no modo de produção capitalista e, dos mecanismos de assujeitamento apontados por Foucault. Dessa forma a relação pretendida poderia ser feita através dessas duas perspectivas.

No entanto, optou-se por buscar uma relação a partir do aspecto da luta e da resistência. Isso significa, partir não de um conceito marxista, como é o trabalho explorado, e sim da própria autogestão. Acredita-se que, a autogestão, é uma forma de organizar e de se conduzir, que, cria espaços para que a liberdade seja experienciada. Nessa perspectiva é que se pretende fazer a relação entre as práticas de liberdade e a autogestão.

No primeiro capítulo aborda-se o pensamento de Michel Foucault e suas práticas de liberdade. Para isso, é traçado o percurso que tal pensador percorreu até propor as práticas de liberdade. São abordadas também, a metodologia empregada por Foucault em suas pesquisas e a maneira como ele realiza sua análise sobre o poder. Salienta-se sua crítica às teorias que propõem uma percepção soberana do poder e em contrapartida, Foucault propõem uma abordagem positiva do poder, isto é, sua capacidade de produção em vez da repressão. Nesse sentido, discorre-se sobre o poder disciplinar e a biopolítica como tecnologias de poder que desde a modernidade se desenvolvem no ocidente como formas de assujeitamento. Diante desse percurso, nota-se, uma ruptura no pensamento foucaultiano, de onde o pensador francês passa a compreender as relações de poder como relações de governo, isto é, como condução

de condutas. Nesse viés é que são abordadas as práticas de liberdade como, formas de ruptura e resistência produzidas pela insurreição das pessoas que visam criar formas de vida em que a liberdade, enquanto prática seja visada.

No segundo capítulo, é abordada a relação entre autogestão e economia solidária. Para isso, se fez necessário buscar os antecedentes históricos das lutas operárias e a resistência que estas realizaram frente ao modo de produção capitalista. Nesse sentido, aborda-se as experiências de autogestão manifestadas nessas lutas. Também são apresentadas as diferentes noções produzidas por algumas correntes que analisam a economia solidária, nota-se que a mesma não possui um único significado. Nessa perspectiva, entre as diferentes linhas de pensamento, há alguns pontos de divergências sobre o significado de tal movimento e, que resposta esperar das cooperativas de Economia Solidária no cenário capitalista que se apresenta. Que papel cabe à Economia Solidária desempenhar diante do cenário? Um meio de transformação e superação do sistema capitalista? Uma reforma nesse modo de produção? Uma adaptação dos excluídos ao mercado? Um meio de frear a população desempregada e pobre diante das desigualdades e pobreza produzidas pelo capitalismo? Uma forma de democratizar e socializar a produção popular?

Essas questões, fazem parte do debate que envolve os teóricos da Economia Solidária, e que, também está presente na discussão da Economia Solidária como política social. Mas, neste trabalho, não serão abordadas, pois, o enfoque aqui é dado sobre a autogestão enquanto princípio de resistência e fator que propicia a criação de espaços de liberdades no ambiente de trabalho.

No presente estudo, realizou-se uma pesquisa exploratória com o objetivo de analisar se existe relação entre a autogestão, princípio propagado nas cooperativas de Economia Solidária e as práticas de liberdade, sugeridas por Michel Foucault.

Além disso, o objetivo do trabalho foi o de aplicar um estudo de caso na cooperativa Teia Ecológica da cidade de Pelotas, RS, para buscar uma aproximação entre o pesquisador, o objeto de estudo e o cotidiano de trabalho. Para isso, realizaram-se entrevistas com alguns cooperados, que a mesma cooperativa escolheu.

A metodologia empregada foi bibliográfica e pesquisa de campo de caráter exploratório. Na pesquisa bibliográfica o foco foi analisar as obras de Michel Foucault, bem como, suas entrevistas, palestras e cursos; também se investigou alguns de seus comentadores como Edgardo Castro, Michel Senellart, Roberto Machado, Frederic Gros, Alfredo Veiga-Neto, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Guilherme Castelo Branco, André Duarte entre outros. Na pesquisa sobre autogestão e suas bases históricas e teóricas, este estudo baseou-se em obras

de Cláudio Nascimento, Yvon Bourdet e Alain Guillerm. Sobre Economia Solidária, analisou-se algumas obras de Paul Singer, a tese de doutoramento de Antônio Cruz, artigos de Henrique Novaes, Luiz Razeto, André Ricardo de Souza, José Luis Coraggio, alguns documentos oficiais como a V Plenária Nacional de Economia Solidária, o *site* da Economia Solidária no Ministério do Governo, do SENAES. Nesse sentido, espera-se construir uma abordagem qualitativa sobre os temas.

1 Problematizando o presente com Michel Foucault

O pensamento de Michel Foucault (1926-1984), representa um esforço por diagnosticar as forças que constituem e que movimentam a atualidade. É visando uma análise da constituição do presente e, de tentar compreender os processos pelos quais as pessoas e as sociedades se tornam e, também, na tentativa de recusar essa “formação” numa forma de ruptura e resistência que este estudo está focado na perspectiva foucaultiana.

Uma das particularidades da originalidade e do vigor das obras de Michel Foucault é que suas investigações perpassam por diversas áreas do conhecimento. Veiga-Neto (2007), enfatiza que, nas tentativas de sistematização ou periodização das obras de Foucault, a maioria dos autores, costumam classificá-la em três fases: arqueologia, genealogia e ética. Esse método de classificação é utilizado devido aos critérios metodológico e cronológico das obras foucaultianas.

A primeira fase –arqueológica-, correspondem as obras que vão de História da loucura (1961) até A arqueologia do saber (1969), passando por O nascimento da clínica e As palavras e as coisas. A segunda fase –genealógica- começa com A ordem do discurso (1971) e vai até o primeiro volume de História da Sexualidade- a vontade de saber (1976), passando por Vigiar e punir. À terceira fase – ética-, pertencem os volumes 2 e 3 da História da sexualidade- o uso dos prazeres e O cuidado de si – publicado pouco mais de um mês antes da morte de Foucault em 1984 (VEIGA-NETO, 2007, p.35-36).

Os estudos foucaultianos estendem-se sobre o campo das áreas jurídicas, sociológicas, áreas da psicologia, da filosofia, das ciências humanas. No núcleo central de suas pesquisas encontra-se a questão do sujeito e do poder. Porém, não um sujeito universal, *a priori*, como foi sustentado pela filosofia moderna, mas um sujeito que é construído a partir de práticas históricas.

O impacto crítico da filosofia de Foucault não se baseia nos julgamentos explícitos que ele faz, mas na abordagem que adotou para analisar nossa cultura. Enquanto a ciência e grande parte da filosofia pretendem decifrar, em meio à confusão de eventos e experiências, aquilo que é necessário e pode ser anunciado como lei universal, o pensamento de Foucault move-se exatamente na direção oposta. Ele tentou encontrar, entre o que era considerado da ordem da necessidade, aquilo que, um exame filosófico mais detalhado, se revelava contingente, fugaz e arbitrário. Para Foucault, o objetivo da filosofia é questionar os modos como pensamos, vivemos e nos relacionamos com outras pessoas e com nós mesmos no intuito de mostrar que aquilo-que-é poderia ser diferente (OKSALA, 2011, p.16).

Para realizar seus estudos, Foucault, utilizou-se do método genealógico, iniciado com

Friedrich Nietzsche (1844-1900). Trata-se de um método que faz surgir a história dos sistemas de saber, poder e subjetividade, produzidos no Ocidente. No entanto, não uma história que busca uma verdade escondida, ou uma originalidade, mas:

Uma história que se volta aos acidentes, aos percalços, aos desvios, às recorrências e às dispersões. Uma história que não tem a pretensão de buscar uma origem fundadora, nem mesmo desvendar a verdade que repousa em sua essência original. Uma história que não se pretende totalizante. Uma história de peças, de recortes, de fragmentos. Uma história não das grandes revoluções ou fatos consagrados, mas uma história que podemos chamar de genealógica (HENNING; LOCKMANN, 2010, p.114).

Portanto, a história é imprescindível para as investigações foucaultianas, pois é a partir do método genealógico, que podem ser encontrados os passos realizados pelos mecanismos de assujeitamento.

Ora se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 1979, p.18).

Através da genealogia, objetiva-se mostrar que nada é absoluto, nada é definitivo. Isso pode ser percebido desde a obra “Genealogia da Moral” (1887), na qual Nietzsche levanta uma crítica sobre a forma como se construíram os valores de bem e de mau na sociedade ocidental. Da mesma forma, o filósofo levanta a suspeita sobre a o poder da verdade: porque temos que acreditar ou obedecer a verdade?

Todas essas questões também despertaram em Foucault a hipótese de que, se a genealogia for levada a fundo, pode-se chegar a verificar a forma como os seres humanos se tornam aquilo que são hoje. É nesse sentido que Foucault se interessa pela emergência dos acontecimentos.

Uma história da emergência, por outro lado, pressupõe a relação de um conjunto de forças que está em conflito, de uma série de práticas, de um conjunto de discursos, os quais, se conectando, possibilitam a emergência de algo, em um determinado tempo e espaço (HENNING; LOCKMAN, 2010, p.115).

O sujeito, portanto, surge nos acontecimentos, o sujeito é uma produção histórico-política, não é um dado *a priori*, um ser natural. Dessa forma, pode-se dizer que, conhecendo como que, através da história, os seres humanos tornam-se sujeitos, é possível também renegar as formas de assujeitamento. Trabalhar a partir do método genealógico significa

desnaturalizar o sujeito, “desesencializar para poder mostrar que as coisas, os acontecimentos e os objetos são produtos da história” (Ibidem).

A partir de então, é possível construir e estabelecer novas formas de subjetividade, novos saberes, novas formas de relações consigo e com os outros. A experiência histórica da constituição do sujeito, em suas diversas formas de subjetivação e objetivação, resultou, para alguns especialistas, como Muchail (2004, p.98), o objetivo geral das pesquisas de Foucault. Nessas investigações, as abordagens genealógicas e arqueológicas são realizadas com o objetivo de repensar a questão do sujeito na sociedade ocidental, conforme a citação.

As arqueologias e genealogias de Foucault são, portanto, esforços explícitos para repensar o sujeito. O sujeito não é uma fonte autônoma e transparente de saber – é construído em redes de práticas sociais que sempre incorporam relações de poder e exclusões. Foucault caracterizou seu trabalho como uma genealogia do sujeito moderno (...) (OKSALA, 2011, p. 23).

Portanto, a genealogia, é introduzida como método para compreender as práticas sociais em seu interior. Para o genealogista, “não existem essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidades metafísicas”, sua busca visa a superfície dos acontecimentos, como sustenta Dreyfus e Rabinow (2010, p.142). Nessa perspectiva, Foucault (1979, p.18) defende que o começo histórico não traz uma identidade preservada da origem, mas “a discórdia entre as coisas, é o disparate”. Essa perspectiva, demonstra que a história é

seletiva e classificatória, já que a rota traçada por ela, os fatos contados ou não são produzidos por quem narra essa história. O caminho seguido não é a verdade, mas a produção de um discurso que classifica, seleciona e normaliza a história, dando voz a alguns fatos e silenciando outros (HENNING; LOCKMAN, 2010, p.115).

Nesse viés, o genealogista encontra em toda parte na história o poder, a luta, a dominação, a sujeição. Para Foucault, o que está em jogo nessas investigações é a questão do poder. Não se trata de verificar uma essência ou uma teoria do poder, mas de determinar os mecanismos, os efeitos, as relações, os diferentes dispositivos pelos quais se exerce o poder, em diferentes sociedades e em campos variados. De acordo com isso, Machado (1979, p. X), expõem que, as análises foucaultianas não buscam considerar o poder como “uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais”. O poder não é um objeto natural, uma coisa, mas, uma prática social e, como tal, constituída historicamente. Através da genealogia, Foucault (2014b, p.20), pensa que é possível dar conta da “constituição do sujeito na trama histórica”. Para isso, suas análises decorrerão sobre uma analítica do poder, sobre o modo como o sujeito e o presente estão

constituídos.

Além de abordar a genealogia nietzschiana, que o acompanha durante toda sua trajetória intelectual, também se serve de um outro filósofo alemão, Immanuel Kant, a partir de onde fará a abordagem problematizadora sobre o presente, sobre o momento atual que se vive. Kant¹ ressurgiu, no último Foucault, como uma intervenção, sobretudo, de crítica sobre a modernidade. A partir de Kant, Foucault vê um projeto filosófico maior para seus estudos, até então. Retomar Kant, significa reaver a crítica sobre a constituição histórica do presente: como se constituiu o presente? Que elementos foram levados em conta? Que outros foram deixados de lado?

1.1 Aproximações kantianas

Em seus últimos escritos, Michel Foucault, tornou explícita a influência do filósofo iluminista alemão, do século XVIII, Immanuel Kant (1724-1804). Em seu penúltimo curso no *Collège de France* intitulado “O governo de si e dos outros” (1982-1983), Foucault, faz uma reflexão a respeito de um texto escrito em 1784 pelo filósofo alemão Immanuel Kant e, publicado na revista *Berlinsche Monatschrift* no mesmo ano. Trata-se do texto “*Was ist Aufklärung?*” (O que é o esclarecimento?).

Foucault destaca que, esse texto, possui algo, de certa forma, inédito na filosofia. Trata-se da preocupação pelo tempo presente por parte de Kant. O que mais tarde, servirá de influência para o próprio Foucault repensar seu projeto teórico-filosófico em fazer uma ontologia do presente, isto é, problematizar a questão do que somos, ou como nos tornamos o que somos?

Na resposta à pergunta “O que é o esclarecimento?” Há um diagnóstico sobre o presente, uma preocupação com o tempo atual em que se vive.

De fato, a questão que, parece-me, surge pela primeira vez nos textos de Kant – não digo a única vez, encontraremos outro exemplo um pouco depois – é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse ‘agora’ dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo? (FOUCAULT, 2010b, p.12, grifo do autor).

¹A relação de Foucault com Kant é ao mesmo tempo, como diz Castro (2009, p.237), “de ruptura e continuidade”. A tese de doutorado de Foucault foi: “Loucura e desrazão: história da loucura na idade clássica”, que de acordo com Castro (2009b) estava concluída no final de 1958. Depois disso, Foucault preparou a tese complementar que tinha por título: “Gênese e estrutura da Antropologia de Kant”. Essa tese complementar, trata da tradução para o francês da obra kantiana. Constata-se que a filosofia de Kant está presente na vida acadêmica de Foucault desde seus primeiros passos.

Essa inquietação sobre o que se passa no presente, sobre o entendimento do contemporâneo, é um dos motivos pelo qual, Kant, problematiza seu tempo. Mais tarde, Foucault, inspirado em Kant, problematizará seu presente, desenvolvendo sua linha de análise filosófica.

Pois bem, se quisermos considerar a filosofia uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, com esse jogo entre a questão ‘O que é *Aufklärung?*’ e a resposta que Kant vai lhe dar, parece-me que vemos a filosofia (...) se tornar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser o fundamento do que ela diz (FOUCAULT, 2010b, p.13-14, grifo do autor).

Segundo Gros (2007, p. 127), para Foucault, fazer a pergunta da Ilustração equivale a dizer: “quem somos nós?” Esse questionamento acerca do: “quem somos nós?” Não é o mesmo da questão: “o que é o homem?”, ressalta Gros (Ibidem). Em uma entrevista intitulada “O sujeito e o poder”, realizada por Dreyfus e Rabinow (2010), Foucault defende que Kant, na resposta sobre o esclarecimento (*Was ist Aufklärung?*), vai mais além do que René Descartes (1596-1650) quando este, em busca da verdade metafísica faz a pergunta: quem sou eu?

De acordo com a resposta cartesiana, na obra “Discurso do Método” (1637), o, *cogito, ergo sum!* (Penso, logo existo!), caracteriza o sujeito como uma verdade existencial, *a priori*, pela sua capacidade de raciocínio. Na perspectiva cartesiana, o sujeito é resultado de uma combinação de uma substância mental que pensa (*res cogitans*) e uma substância física que age (*res extensa*).

Kant, porém, na questão sobre o esclarecimento (*Was ist Aufklärung?*), pergunta algo mais: o que somos nós? em um momento muito preciso da história. Esse momento, que se fala é a Modernidade.

A interrogação filosófica inaugurada por Kant problematiza a relação entre a historicidade do sujeito, o presente em que vive, e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, como sujeito de seu próprio esclarecimento (VALEIRÃO, 2010, p.4).

A questão de Kant, portanto, aparece vinculada a uma análise sobre a constituição dos sujeitos “(quem somos nós?); e, sobre o momento atual (nosso presente)” (FOUCAULT, Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 282). Para Foucault, trata-se de uma pergunta crítica, que não busca respostas em uma natureza humana *trans*histórica, mas que remete ao

passado, a uma série de investigações históricas orientadas pela genealogia das identidades humanas e que podem ser repensadas, visando uma síntese histórica de como se constituem e, como podem ser diferentes. Além disso, é também um convite ao ser humano para dirigir-se a um futuro e fazer uma transformação ética, uma invenção política de novas subjetividades. “Foucault coloca-se como herdeiro desta modernidade e, portanto, do projeto do esclarecimento” (VALEIRÃO, 2010, p.5).

O tema do sujeito possui um lugar fundamental na obra de Foucault. Mas esta questão, não é abordada de maneira *a priori*, como se estivesse falando de um sujeito universal ou ideal, mas, um sujeito construído, produzido e normalizado através de práticas e técnicas que historicamente foram desenvolvidas pela sociedade ocidental. Ao comentar o curso “O Governo de si e dos outros” (1983), Frédéric Gros (2010), aborda o pensamento de Foucault sobre a questão do Iluminismo nas seguintes palavras:

Pôr a questão do Iluminismo era reencontrar a questão: como não ser tão governado? O problema posto era o de uma ‘dessujeição’ nos marcos de uma ‘política da verdade’. A modernidade era então determinada como um período histórico privilegiado para estudar dispositivos de poder-saber sujeitadores. (GROS apud FOUCAULT, 2010b, p.345, grifo do autor).

Para Foucault (2010b, p.14), uma das questões centrais colocadas pela modernidade concernia ao problema da autoridade. Essa questão era colocada como uma polaridade entre a antiguidade e a modernidade, pois em vários textos aparece o problema: “qual autoridade aceitar? Ou a quem obedecer?” A uma verdade metafísica (Deus) e a Igreja como a portadora das palavras divinas, ou a razão humana, legitimada e sustentada pela ciência moderna?

Kant define a *Aufklärung* (esclarecimento) como uma *Ausgang*, uma “saída”, uma “solução”. Essa saída, que caracteriza o esclarecimento, se dá porque o homem se encontra em estado de menoridade. Nesse estado, o homem é incapaz de se servir do seu entendimento sem a direção de outrem. Ele é responsável porque, há nele, uma falta de decisão e de coragem para se servir do entendimento sem a direção de outro. A saída é o que caracteriza a *Aufklärung* (esclarecimento) como um processo que liberta o sujeito de seu estado de menoridade. Essa saída será operada pelo homem sobre si mesmo e sobre seu espaço social. É preciso conceber, diz Foucault (2008a, p.338) que a *Aufklärung* é uma mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra.

Kant define duas condições essenciais para que um homem saia de sua menoridade. E essas duas condições são simultaneamente espirituais e institucionais, éticas e políticas (FOUCAULT, 2008a, p.338).

De acordo com o entendimento de Foucault (2008a), *Aufklärung* significa, portanto, a era da crítica, entendida como uma postura ética. A modernidade é vista dessa forma, não tanto como um momento histórico, mas sobretudo como uma atitude,

uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (FOUCAULT, 2008a, p.342, grifo do autor).

Essa crítica acerca da atualidade, que Foucault procura abordar, é uma crítica prática, portanto, diferente de Kant que busca um sujeito racional, *a priori* e universal. Foucault lembra que essa crítica

vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos (FOUCAULT, 2008a, p.347).

Trata-se para o filósofo francês de mostrar como, que, através de práticas históricas e políticas os sujeitos são constituídos.

Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica (...) no sentido de que ela não procurará deprender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos” (FOUCAULT, 2008a, p.347-348).

De forma geral, o texto de Kant, possui uma singularidade que é a preocupação pelo momento presente. Nesse aspecto, tal texto, influencia Foucault quando este, se preocupa em realizar uma ontologia histórica do sujeito.

A reflexão sobre ‘a atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto (FOUCAULT, 2008a, p.341).

Além da aula do dia 5 de janeiro de 1983, no curso do *Collège de France*, “O governo de si e dos outros” (2010b), a questão kantiana da *Aufklärung* (*Wasist Aufklärung?*), é

abordada numa palestra editada em 1984 e intitulada “O que são as luzes?”². Com isso, entende-se que, tanto na aula do dia 5 de janeiro de 1983, quanto na palestra sobre as Luzes, o próprio Michel Foucault, se deparava com novos paradigmas em seus estudos. A partir desses caminhos, suas pesquisas propunham novas abordagens, não apenas sobre o entendimento daquilo que se passa com o sujeito, ou com as sociedades, ou com o poder. Mas, sobretudo, sobre a possibilidade de recusar essa constituição histórica pela qual os sujeitos são constituídos.

O interesse da definição kantiana do Iluminismo consiste, segundo Foucault, no fato de que ela se situa no entroncamento entre a reflexão crítica sobre o uso da razão e a reflexão histórica sobre a finalidade interior o tempo (ADORNO, 2004, p.51).

O interessante para Foucault nessa abordagem da *Aufklärung* é a relação entre história, atualidade e crítica, essa atitude da modernidade, ele retoma para fazer sua ontologia histórica do presente. A partir desse novo olhar, tendo o sujeito como ponto central das pesquisas, e a questão da *Aufklärung*, Foucault demonstra que é possível realizar, num projeto maior, uma ontologia histórica do presente e descobrir as formas de constituição pela qual o sujeito passou no Ocidente.

Meu objetivo (...) foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos (FOUCAULT, Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.273).

Ao explicitar seu projeto filosófico em uma entrevista para Dreyfus e Rabinow (2010), Foucault, descreve seus estudos sob três domínios da genealogia.

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber, segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (FOUCAULT, Apud DREYFUS, RABINOW, 2010, p.307).

Em uma entrevista realizada em 7 de maio de 1981, na Bélgica, por André Berten³,

²O que são as luzes? Disponível em: Michel Foucault: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Coleção Ditos e escritos II. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (p.335-352).

³Entrevista de Michel Foucault con André Berten. In: **Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia**: Curso de Lovaina, 1981. Buenos Aires: Veintiuno, 2014c. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/243471297/FOUCAULT-Obrar-Mal-Decir-la-Verdad-pdf#scribd>. Acesso dia 3 de

por ocasião de um curso proferido na Universidade de Louvain, Foucault, foi questionado sobre o itinerário que suas pesquisas seguiam, sobre o fio condutor. No momento, Foucault respondeu que era a preocupação com o tempo presente: “ ‘que es nuestra actualidad? ’, ‘que es lo que pasa al nuestro alrededor? ’, ‘que es nuestro presente? ’” (FOUCAULT, 2014c, p.251, grifo do autor). Nesse sentido, as investigações foucaultianas que visam interrogar a atualidade e sua constituição, partem de um método investigativo histórico.

A questão da loucura, da prisão, da sexualidade, a medicina, a psiquiatria, os mecanismos de encerramento, de vigilância, de controle individual, de exclusão foram abordados por Foucault em várias de suas obras. Num primeiro momento, parece que tais estudos estão fragmentados e que não possuem conexão. Porém, o ponto em comum desses estudos, ou seja, sua conexão se dá em relação ao um projeto maior que é a ontologia histórica do presente. É nessa perspectiva que, a questão do poder e a questão do sujeito percorrem toda a obra foucaultiana.

Porém, a questão do poder, não é analisada na óptica da superestrutura, pois, essa abordagem não é suficiente, além disso, “el poder no funciona a partir de su fundamento” (FOUCAULT, 2014c, p.255). Para o pensador, essas análises não dão conta do poder, de seu funcionamento, pois, o poder funciona no âmbito das relações humanas. Traçar as relações de poder, através da genealogia, é perceber que tais relações não funcionam a partir de um fundamento.

El poder son relaciones. El poder no es una cosa. Es una relación entre dos individuos, y una relación tal que uno puede dirigir o determinar la conducta del otro (...). (Ibidem).

Isso significa que o poder pode ser percebido como um exercício, que o poder pode ser chamado de governo em sentido mais amplo, que o poder não é uma coisa, mas uma relação entre indivíduos.

En otras palabras, cuando se observa lo que es el poder se ve que es el ejercicio de algo que, en sentido muy lato, podemos llamar ‘gobierno’. Se puede gobernar una sociedad, un grupo, una comunidad, una familia, a alguien. Y cuando digo ‘gobernar a alguien’, lo digo simplemente en el sentido de que, con la utilización de una serie de tácticas, se puede determinar su conducta en función de estrategias (FOUCAULT, 2014c, p.255, grifo do autor).

Foucault, concedeu aulas no *Collège de France* de 1971 à 1984, a disciplina ministrada pelo professor Foucault tinha por título: “História dos sistemas de pensamento”. Nas aulas, o professor não tratava de verificar uma história das ideias, mas de compreender uma análise do que se poderia chamar de focos de experiência:

Primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis (FOUCAULT, 2010b, p.4).

Portanto, os focos de experiência compreendidos por Foucault, formam-se a partir da articulação das formas de saber possível, das matrizes normativas de comportamento e dos modos de existência virtual para sujeitos possíveis. Nessa perspectiva, Foucault (2010b, p.5) aponta que, em seus estudos sobre a formação dos saberes, não buscou analisar o desenvolvimento ou progresso dos conhecimentos,

mas sim, identificar quais eram as práticas discursivas que podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis, estudar nessas práticas discursivas as regras, o jogo do verdadeiro e do falso e, grosso modo, se vocês preferirem, as formas de veridicção (FOUCAULT, 2010b, p.6).

Nessa ótica, a análise dos saberes, em especial o das ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII (história natural, economia, gramática) são encontradas na obra “As palavras e as coisas” (1966). Por conseguinte, Foucault (2010b, p.6), desloca o eixo de investigação, da história do conhecimento para uma análise dos saberes. “Do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção...”.

Em segundo lugar, argumenta Foucault, tratava-se de analisar as matrizes normativas de comportamento. Para isso foi preciso não analisar o poder enquanto essência, ou, aquilo que é,

não em analisar o Poder com “P” maiúsculo, nem tampouco as instituições de poder ou as formas gerais ou institucionais de dominação, mas em estudar as técnicas e procedimentos pelos quais se empreende conduzir a conduta dos outros (FOUCAULT, 2010b, p.6).

Nessa visão, a questão da norma de comportamento foi colocada em termos de poder, de um poder que é exercício, que é condução de condutas,

analisar esse poder que se exerce como um campo de procedimentos de governo. Ai

também, o deslocamento consistiu no seguinte: passar da análise da norma à [análise] dos exercícios do poder; e passar da análise do exercício do poder aos procedimentos, digamos, de governamentalidade. Enfim, aí tomei o exemplo da criminalidade e das disciplinas (FOUCAULT, 2010b, p.6).

A análise do poder foi realizada através da investigação sobre os exercícios do poder, os procedimentos de governo, o que Foucault chamou de governamentalidade. Com isso não se trata de interrogar sobre a origem do poder, seus princípios ou limites legítimos, mas,

de estudar os procedimentos e as técnicas utilizados nos diferentes contextos institucionais, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de conjunto, conseqüentemente múltiplas em sua forma e em seu local de atuação (...) [com isso objetiva-se dizer que] as formas diversas e particulares de “governo” dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito (FOUCAULT, 2004, p.238-239, grifo do autor).

Num terceiro eixo de suas análises, Foucault constou, a partir dos estudos sobre a sexualidade, a analisar a constituição dos sujeitos em relação a eles mesmos. Na “História da Sexualidade” (1984) o objetivo é ver “...através de que formas concretas de relação consigo o indivíduo havia sido chamado a se constituir como sujeito moral da conduta sexual” (FOUCAULT, 2010b, p.6). São as chamadas técnicas de si, ou seja, as formas de subjetivação através de técnicas de relação consigo. Nesse aspecto, Foucault não almejou uma investigação sobre uma teoria do ser do sujeito, mas de analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito. Enfim:

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação, substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias de acesso pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de ‘experiências’. Experiência da loucura, experiência da doença, experiência da criminalidade e experiência da sexualidade, focos de experiências que são, creio eu, importantes na nossa cultura (FOUCAULT, 2010b, p.6-7).

Portanto, para problematizar a constituição do presente, e a questão histórica-ontológica da formação do sujeito, os estudos de Michel Foucault versam sobre a análise do poder.

1.2 O embrião das análises sobre o poder

Para se compreender o contexto onde surge e, se constrói o núcleo das pesquisas de Foucault, é preciso ir até meados dos anos 60, quando é publicado “História da loucura” (1961). Em uma entrevista concedida à Roger Pol-Droit (1975), Foucault, analisava sua experiência nos anos 50, quando realizava estudos sobre psicologia, doença mental e, também, sobre os estágios realizados em alguns hospitais franceses como o Saint-Anne. O filósofo francês, declarava que surgiam questões em sua mente, ao realizar contato direto com os médicos e com os “loucos” internados. Questões como “O que é ser louco? Quem o decide? A partir de quando? Em nome de quê? (...). Como tão pouco saber pode gerar tanto poder?” (FOUCAULT, Apud, DROIT, 2006, p.70). Essas questões geraram uma inquietação no pensador, diante disso, Foucault almejou traçar a constituição histórica e, fazer a relação entre o louco e o poder que era exercido sobre ele. Além do mais, tal experiência não foi a única que, fez Foucault perceber uma realidade de exclusão que o circundava.

Na minha vida pessoal, eu me senti, desde o despertar da minha sexualidade, excluído, não verdadeiramente rejeitado, mas pertencendo à parte sombria da sociedade (FOUCAULT, Apud DROIT, 2006, p.71).

Diante dessas realidades, Foucault, percebia que, embora fossem diferentes, alguns saberes faziam com houvesse uma similaridade entre o “não ser como todo mundo, não ser normal e ser doente” (Ibidem). Logo, Foucault, encontrava-se diante da máxima construída pela sociedade ocidental, através de saberes e práticas de poder que ditava: “se você não é como todo mundo, é porque é anormal, se você é anormal, é porque é doente” (Ibidem). Nesses primeiros anos de pesquisas realizadas pelo pensador, nota-se que, o problema de sua investigação, abarcava o funcionamento histórico, dentro da sociedade, de conhecimentos como, a psiquiatria e a medicina que possuíam *status* de verdade e que, praticavam uma exclusão e uma normalização social.

Foucault, em seus estudos, faz a história das problematizações, isto é, busca localizar e analisar na história, as coisas que passam a ser problemas num determinado tempo, e como elas se tornam problemas. Por exemplo, como, por que, e, de que forma, a loucura se converteu em um problema importante para o mundo moderno? Nesse viés, a genealogia foi a forma encontrada por Michel Foucault para realizar seus estudos, que não buscavam uma história das ideologias, nem das teorias, mas uma história das problematizações.

Sobre suas influencias acadêmicas, Foucault comentava à Berten que haviam sido

quatro as correntes de pensamento que marcaram sua trajetória intelectual. Após a segunda guerra mundial, na Europa ocidental dos anos 50, havia uma perspectiva analítica, inspirada pela fenomenologia; esse estilo exercia uma grande influência na França.

Era un estilo de análisis que reivindicaba como una de sus tareas fundamentales el análisis de lo concreto. Y no cabe duda de que, desde ese punto de vista, uno podía quedar algo insatisfecho, ya que lo concreto a lo cual se refería la fenomenología era (...) un tanto académico y universitario. Había objetos privilegiados de la descripción fenomenológica que eran la experiencia vivida, o la percepción de un árbol a través de la ventana de mi oficina... (FOUCAULT, 2014c, p.252).

Outra linha de pensamento que influenciou muito essa época, era o marxismo, diz Foucault (Ibidem). Nesse caso, as análises históricas dirigiam-se para determinados terrenos e espaços, mas, a história do concreto, da análise marxista, “não estava bem trabalhada em nosso meio”, argumentava Foucault (Ibidem). Havia uma terceira corrente de pensamento, muito desenvolvida na França, que, na verdade, era uma história das ciências, a de Bachelard, Canguillhem ou Cavaillès, que questionava sobre a possibilidade de historicizar a razão. “El problema era saber [si] hay una historicidad de la razón y [si] se puede hacer la historia de la verdad” (FOUCAULT, 2014c, p.253, grifo do autor). Nesse sentido, as análises de Foucault, situam-se entre o cruzamento das referidas correntes.

Sobre a fenomenologia, dizia ele,

en vez de hacer la descripción un tanto interiorizada de la experiencia vivida, no había que hacer, no se podía hacer el análisis de una serie de experiencias colectivas y sociales (Ibídem).

Uma quarta corrente de pensamento que influenciou Foucault, foi a que a de escritores como, Maurice Blanchot, Antonin Artaud e Georges Bataille, que, inspiraram a literatura, a filosofia e as artes na França contemporânea. O importante da literatura moderna para Foucault, é que, de acordo com Gros (2007, p.49), ela não se abastece na palavra divina ou em uma tradição de escritos anteriores, mas que ela provém do nada, o nada a procede e a sustenta. Na literatura moderna, o autor escreve desde uma ausência, ausência esta, que é percebida em Blanchot, Pierre Klossowski ou Bataille. A importância desses pensadores se dá, também, para Foucault (2014c), por abordar a questão das experiências limites.

Esas formas de experiencia que, en lugar de considerarse centrales y valorarse positivamente en una sociedad, se consideran experiencias límite, experiencias fronterizas a partir de las cuales se ponen en entredicho las cosas mismas que usualmente se juzgan aceptables (FOUCAULT, 2014c, p.253-254).

Nesse sentido, Blanchot, Raymond Roussel ou Artaud, representam para Foucault, aquilo que pode ser dito com sentido ou sem ele, com coerência ou sem. Para Castro (2014, p.46), Foucault vê um retorno da experiência da loucura, após o “silêncio clássico e da colonização de sua palavra por parte do saber médico”. Nesses autores, encontra-se a possibilidade de construir heterotopias, espaços diferentes, contra-espaços, trata-se de pensamentos fundamentais para o filósofo francês. Outro aspecto que vale salientar é que, o horizonte nietzschiano começa a aparecer no pensamento de Foucault, também, através da literatura.

A relevância de Nietzsche, para o pensamento de Foucault é de suma importância. A crítica à razão ocidental, fundada sobre um otimismo acerca do sujeito, visto como o ator principal do conhecimento científico, pelos pensadores modernos, é realizado pelo filósofo alemão; também a crítica da ciência, que é também uma crítica da verdade, do poder da verdade no Ocidente, sobre o sentido da verdade vista como valor superior, é de suma importância para o pensamento foucaultiano. Essa suspeita sobre a razão do sujeito moderno, é percebida nas análises sobre a loucura e a forma como a verdade sobre a loucura é produzida. Verdade que classifica a loucura como doença. Nesse aspecto,

a razão, ao invés de descobrir, encobriu, ocultou, mascarou, dominou, embora não a tenha destruído totalmente, por ela ter-se mostrado ameaçadora, perigosa (MACHADO, 2000, p.26).

Parafrazeando Foucault, Machado (2000, p.15), argumenta que a existência da loucura, está ligada a um sistema de operações médicas que relaciona loucura como um conjunto de sintomas e causas, por um lado, e de outro, ela é ligada às concepções política, jurídicas e econômicas. Desse modo, a loucura é apreendida pela verdade tanto a partir de teorias como, a partir de práticas.

Ora, do mesmo modo que, para Nietzsche, a história do mundo ocidental é a recusa ou o esquecimento da tragédia, a história da loucura, tal como interpretada por Foucault, é a história do vínculo entre a racionalidade moderna, tal como aparece nas ciências do homem, e um longo processo de dominação que, ao tornar a loucura objeto de ciência, a destituiu de seus antigos poderes (MACHADO, 2000, p.25).

A partir dessas influências, Foucault, se propôs a analisar a loucura desde um viés histórico, pois não havia uma análise de estruturação cultural, nem social sobre a experiência da loucura.

Eso me llevaba a coincidir con un problema histórico que era saber si se puede... Si se quiere describir la articulación social y colectiva de una experiencia como la de la locura, cuál es el campo social, cual es el conjunto de instituciones y prácticas que analizar [?] (...) (FOUCAULT, 2014c, p. 253, grifo do autor).

O questionamento proposto por Foucault, realizou-se sobre a forma como emergiu ou, como se constituiu a loucura. E, também, como ela passou a ser objeto de saber de uma medicina que na época se apresentava como experimental? Assim sendo, o ponto de partida das pesquisas foucaultianas, são, as análises dos problemas histórico-sociais, em torno da loucura, suas transformações históricas e transformações institucionais na qual se constituía a experiência da loucura no Ocidente. Portanto, uma investigação que levava em conta a constituição dos discursos. Ou seja, como se constituíam os discursos acerca da loucura? Que saberes são deixados de lado? Que saberes falam a verdade sobre o tema? Essas investigações eram realizadas através do método arqueológico.

Foucault buscava, através da arqueologia, centrar seus estudos sobre a instância de limitação dos discursos, mas, a partir de: “A vontade de saber” (seu primeiro curso no *Collège de France*), o pensador, parte para o método genealógico. De acordo com Defert (2014, p.241), esse método busca a “formação efetiva” dos discursos, suas condições de emergência e de sua transgressão. Na aula inaugural no *Collège de France*, “A ordem do discurso”, 1970, Foucault, apontava que o discurso é um instrumento por meio da qual as relações sociais são construídas. Dizia ele que,

(...) em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2010d, p.8-9).

Nesse sentido, pode ser ressaltado que há oposição entre razão e loucura, entre o discurso que pode circular, e àquele que não pode circular na sociedade, pois é carecido de verdade. Contudo, há na sociedade, uma vontade de verdade, há uma luta pelo discurso, por poder dizer a verdade sobre algo.

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje (FOUCAULT, 2010d, p.17).

Em 1973, numa palestra no Québec, Foucault (2014a), apontava sobre a forma como as sociedades ocidentais produziram a verdade, seja acerca da loucura ou sobre o crime. Se olharmos para a trama, diz Foucault (2014a, p.65), de nossa civilização, de nossas instituições, perceberemos que no fundo,

temos sempre, mesmo idosos, técnicas, rituais, instituições que têm por função determinar, isolar momentos específicos ou lugares diferenciados, momentos e lugares a partir dos quais a verdade poderia, enfim, eclodir; como se, finalmente, a verdade não estivesse em toda parte, nem o tempo todo, mas como se devesse haver lugares em que a verdade explode e aparece, momentos em que a verdade pode ser apreendida, momentos em que ela vem à tona.

A verdade sobre a loucura, a verdade sobre a doença, a verdade sobre o criminoso, a verdade do trabalhador, a verdade sobre o sexo, são produzidas por instituições, por saberes, por práticas, enfim, por relações de poder.

A verdade tem poder. Ela possui efeitos práticos, efeitos políticos. A exclusão do louco, por exemplo, é um dos inumeráveis efeitos de poder do discurso racional (DROIT, 2006, p.95).

A constituição do sujeito, sua produção se dá na forma como os efeitos de poder operam, mas também, argumenta Foucault, “como os jogos de verdade podem se situar e estar ligados a relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p.281). Dessa forma, concluiu, Foucault (2004, p.275):

Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou são, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc.

Por “jogos de verdade”, Foucault (2004, p.282) entende, um conjunto de regras de produção da verdade, um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função de seus princípios e das suas regras de procedimentos, válidos ou não, ganho ou perda.

Em suma, se nos anos 60, o filósofo se debruçou, através da arqueologia na investigação sobre a construção dos discursos e nestes, seu poder de verdade, sobre as formas como se construíam os discursos, suas condições e contextos; nos anos 70, suas pesquisas começam por abordar as instituições em que funcionam esses discursos, de modo que, o poder passe a ser mais explícito nos estudos foucaultianos. Nesse viés, entre discursos e práticas, emerge o sujeito moderno.

A civilização ocidental produz, em seu interior, discursos e práticas, que conduzem e governam a vida das pessoas. Quando Foucault analisa as relações de poder, afirma que, nas relações humanas existe um conjunto de relações de poder, seja na família, em uma relação pedagógica ou no corpo político, relações que constituem um campo complexo, relações que definem desde a forma como o sujeito vai relacionar-se consigo, como vai cuidar de seu corpo, como vai fazer sexo, como ele vai se mover na sociedade a partir de um padrão de normalidade estabelecido e não natural.

As relações, estratégias e tecnologias de poder que constituem e atravessam a vida das pessoas, são acompanhadas, segundo Ewald (2000, p.11), e, produzem formações de saber e de verdade que lhes são necessárias para se consolidarem, como evidentes e naturais. Foucault ensina, argumenta Ewald (2000, p.21), que a não se deve separar a verdade dos processos de sua produção.

Que não há portanto verdade (s) independente (s) das relações de poder que a (s) sustentam e que ao mesmo tempo ela (s) reconduz (em) e reforça (m), que não há verdade sem política da verdade, que toda afirmação de verdade é indissolúvelmente peça, arma ou instrumento no interior das relações de poder (EWALD, 2000, p.21).

Diferentemente da tradição filosófica que busca a origem do poder, as causas do poder, reduzindo a uma substância, ou a um estado que se conquista, Foucault não busca explicar o que é o poder, mas em descrevê-lo, afirma Ewald (2000, p.30).

A anatomia política faz aparecer o poder como produtor; obriga a conceber as relações de poder não como relações de repressão, de interdição ou de proibição, mas, muito mais profundamente, como relações de produção (EWALD, 2000, p.30).

Ao tratar sobre a pergunta: o que são as relações de poder? Foucault, numa entrevista de 1984 intitulada “Os intelectuais e os Poderes” (2010c), aborda as relações humanas essencialmente enquanto relações de poder.

O poder são, essencialmente, relações, quer dizer, o que faz com que os indivíduos, os seres humanos estejam em relação uns com os outros, não simplesmente sob a forma da comunicação de um sentido, não sob a forma do desejo, mas igualmente sob uma certa forma que lhes permite agir uns sobre os outros (...), ‘governar’ uns aos outros (FOUCAULT, 2010c, p.375, grifo do autor).

Para falar sobre o poder, a partir do pensamento de Foucault, é preciso, em primeiro lugar, dizer que ele não define o poder. Em segundo lugar, tal pensador, também não buscou elaborar uma teoria sobre o poder, mas de fazer uma análise. Portanto, o objetivo de Foucault

não foi o de realizar uma descrição paradigmática do poder, mas de

observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós. Gostaria de saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas do dia-a-dia, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles próprios, ligados entre si (FOUCAULT, 2010a, p.258-259).

A afirmação de Foucault (Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.291) de que: “não há sociedades sem relações de poder”, de imediato remete para um questionamento das afirmações que buscam uma superação de tais relações, ou que visam práticas de transgressão ou de conquista do poder. Essas formas de abordar o poder, sugerem uma resposta para a questão do poder. Nessa perspectiva, afirma-se que o poder existe. É algo que pode ser visado, é uma posição em que se encontram aqueles que ditam leis ou ordens enquanto os demais obedecem. Portanto, o poder é visto pela tradição como algo repressivo que se dá numa relação vertical entre diferentes.

Conforme pode ser percebido em sua explicitação, tanto na obra “História da Sexualidade I” (1988, p.104) como em sua primeira aula do curso “Em Defesa da sociedade” (1976), Foucault argumenta que o poder, não é algo que se adquire, além do mais, as relações de poder não estão em posição de superestrutura ou que funcionem simplesmente com um papel de proibição ou de recondução. Para Foucault (1999, p.21), o poder só existe em ato, o poder não se dá, nem se troca, é uma relação de força e que, portanto, o poder não trata apenas das manutenções e reconduções das relações econômicas. Assim, a questão do poder não deve ser analisada a partir da economia, assim como, não pode ser entendido apenas pelo viés liberal ou da teoria jurídica,

no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual do poder se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (...) que seria da ordem da cessão ou do contrato (FOUCAULT, 1999, p. 19-20).

Foucault formulou cinco proposições, na “História da Sexualidade I” (1988, p.104-105), em que aborda sua compreensão sobre o poder. Em tais proposições é esclarecido também por onde as análises sobre o poder tomam rumo na obra do filósofo francês. Na primeira proposição, Foucault (1988, p. 104) diz que o “poder não é algo que se adquira”, mas algo que se exercita, que se expande a inúmeros pontos e em meio a relações desiguais;

as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas lhe são imanentes; (...) (Ibidem).

Em terceiro lugar, não há uma matriz central ou binária e global onde existam, apenas, os dominados e os dominadores, pois, o poder vem de baixo. As múltiplas correlações de força que se formam e atuam no aparelho de produção, “nas famílias, nos grupos restritos e instituições servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social” (FOUCAULT, 1988, p.104).

Na quarta formulação, defende-se que as relações de poder não são subjetivas, mas intencionais. Não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Nessa perspectiva a racionalidade do poder é uma das táticas bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem, encadeiam-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto; por fim, onde há poder, há resistência⁴.

Na perspectiva foucaultiana, o poder é compreendido como um exercício que se dá nas relações humanas.

Essa forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõem-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (...) sujeito ao outro através do controle e da dependência, e ligado à sua própria identidade através de uma consciência ou do autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 278).

O poder não se dá apenas no uso da violência, ele utiliza-se muito da ordem do consentimento e do convencimento, pois uma das potencialidades do poder é exatamente a de produzir. O poder é uma força produtora, é caracterizado como

um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidade em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir (DREYFUS; RABINOW, 2010, p.288).

Portanto, muito além de reprimir, o poder produz, esse é um ponto fundamental nas análises foucaultianas. O poder funciona como uma rede produtiva, através de práticas e

⁴ O tema da resistência será abordado no capítulo “Práticas de Liberdade”.

técnicas que alcançam o cotidiano da vida social.

O que faz com que o poder se sustente, que o aceitemos, é tão simplesmente que ele não pesa somente como um poder que diz não, mas que, de fato, ele atravessa, ele produz as coisas, ele induz ao prazer, ele forma o saber, ele produz o discurso... (FOUCAULT, 2014b, p.22).

Assim sendo, afirma-se que tal pensador não visou em sua análise buscar a origem do poder, nem seus princípios ou, seus limites legítimos, mas, analisar o “como” das relações de poder. Conforme pode ser visto, Foucault (2004) buscou

estudar os procedimentos e as técnicas utilizadas nos diferentes contextos institucionais, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de conjunto, conseqüentemente múltiplas em sua forma e em seu local de atuação; diversas da mesma forma nos procedimentos e técnicas que elas fazem funcionar: essas relações de poder caracterizam a maneira como os homens são ‘governados’ uns pelos outros; e sua análise mostra de que modo, através de certas formas de ‘governo’, dos loucos, dos doentes, dos criminosos etc., foi objetivado o sujeito louco, doente, delinquente. Tal análise não significa dizer que o abuso de tal ou tal poder produziu loucos, doentes ou criminosos ali onde nada havia, mas que as formas diversas e particulares de ‘governo’ dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito (FOUCAULT, 2004, p.238-239).

Para realizar tal analítica, diz Foucault (1988, p.92), é necessário libertar-se de uma certa representação do poder, denominada de soberania. A pesquisa sobre o poder, não deve ser guiada pelo “âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham” (FOUCAULT, 1999, p.40). É preciso estudar o poder fora desses modelos que tendem a centralizar o poder, fora do campo delimitado da soberania jurídica e pela instituição do Estado. As análises sobre o poder, segundo Foucault (Ibidem), devem ser orientadas para

o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição (...).

Lagasnerie (2013), defende a ideia de que, Foucault, ataca as teorias que tendem a forjar uma imagem demasiado unificante, demasiado centralizadora do poder,

as que falam do ‘Poder’ como ‘conjunto de instituições e aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos em um dado Estado’ (são as teorias do contrato social) ou as que assim designam um ‘sistema geral de dominação exercida por um elemento ou um grupo sobre outro, e cujos efeitos, por sucessivas derivações, atravessariam o

corpo social por inteiro (...) (LAGASNERIE, 2013, p.100-101).

Abordar o poder na óptica da soberania não é suficiente, pois analisar o Estado como ponto de partida é ignorar que, o cotidiano das relações humanas também funciona as relações de poder.

Nessa perspectiva, a análise que Marx faz, sobre o sistema de classes na sociedade capitalista, como, forma de compreensão do poder, de conceber a sociedade como uma pirâmide, estruturada a partir do Estado burguês, dos proprietários e da classe trabalhadora, não é suficiente, no entender de Foucault para dar conta do poder. Na concepção de Lagasnerie (2013), Foucault, aborda a questão do poder porque almeja encontrar uma forma de desestabilizá-lo. Essa desestabilização Foucault não encontra no marxismo, por exemplo.

A intuição fundamental de Foucault é que o marxismo é uma doutrina insuficiente, porque insuficientemente crítica. À primeira vista, decerto, ela se apresenta como uma teoria que põe em xeque os fundamentos da ordem econômica e social e fornece instrumentos para superá-las. Mas o problema essencial do marxismo é não ter interrogado a forma de totalização: ele assumiu igualmente a ambição de construir uma visão unificadora da realidade – isto é, de reduzir o que se passa na sociedade a certo número de princípios elementares e predeterminados. Ao fazê-lo, justamente no momento em que essa doutrina pretende fornecer armas contra a dominação, ela exerce por sua vez efeitos de poder, autoridade e censura (LAGASNERIE, 2013, p.96).

Abordar o poder numa perspectiva repressiva, apenas, também não dá conta do alcance que as relações e poder exercem sobre a sociedade.

Quando se definem os efeitos de poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder com uma lei que diz não; ele teria principalmente o poder de interdito (FOUCAULT, 2014b, p.22).

Foucault enfatiza que as análises sobre o poder precisam realizar-se num campo novo de interpretação. Nessa perspectiva Machado (1979) comenta que:

O interessante da análise é justamente que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. Daí a importante e polêmica ideia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existe de um lado os que têm o poder e de outro, aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona (MACHADO, 1979, p. XIV).

A concepção de poder que é aceito e descrito na sociedade, define-o apenas como um

puro limite traçado a liberdade. Quiçá uma razão para essa forma de aceitabilidade do poder, nessa perspectiva, seja a de que, as instituições de poder se desenvolveram na Idade Média, como a monarquia e os aparelhos de Estado. As monarquias ocidentais, “se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram seus mecanismos de poder na forma do direito” (Foucault, 1988, p.98). Para Foucault, a representação do poder permaneceu marcada pela monarquia, isso significa que o poder é visto como tendo um ponto central na lei. É nesse sentido que, as análises sobre o poder, ficam presas numa imagem do poder-soberania.

1.2.1 O Poder soberano

Em qualquer sociedade existem inúmeras relações de poder. Porém, tais relações não são imutáveis, da mesma forma, as estruturas sociais mudam e as relações entre as pessoas também. Cabe salientar que, Foucault, não almejou desenvolver uma análise que dê conta do poder em todas suas condições. Suas análises levaram em conta as mudanças históricas, os dispositivos que reúnem os aspectos discursivos, também buscou relacionar a formação de saberes e os aspectos que determinam a conduta das pessoas através de práticas de poder. Mas, para chegar a uma análise sobre o poder, é necessário mostrar como que ele foi percebido na sociedade e como a tradição organizou seu pensamento acerca do poder.

O poder no Ocidente foi analisado a partir da ótica da dominação e da soberania. O esquema jurídico e o poder soberano, na forma de contrato/opressão apresenta-se como aquele que prevaleceu. Na “História da Sexualidade I: a vontade de saber”, Foucault (1988, p.92), descreve esse modelo de análise do poder representando-o na forma jurídico-discursivo. Tal concepção, “comanda tanto a temática da repressão quanto da teoria da lei”.

O modelo da soberania, como meio de analisar o poder, é um paradigma que data da Idade Média, data da reativação do direito romano e constitui-se em torno do problema da monarquia e do monarca. “Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito” (1988, p.98). Contudo, diz Foucault (1999, p.31), o papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média tem sido o de fixar a legitimidade do poder. É em torno do poder régio, para servir de instrumento para o rei e, para justificar seu poder, que o aparelho jurídico foi instalado. Isso leva Foucault (1999, p.30) a concluir que o direito no Ocidente é um direito de encomenda régia.

Historicamente, diz Foucault (1999, p.41), a teoria da soberania desempenhou quatro papéis: Primeiramente, “ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da

monarquia feudal”; em segundo lugar, ela, “serviu de instrumento, e também de justificação para a constituição das grandes monarquias administrativas”; Em terceiro lugar, a partir do século XVI e XVII,

já no momento das guerras de religião, a teoria da soberania foi a arma que circulou num campo e no outro (...), seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio (FOUCAULT, 1999, p.41).

Por fim, o quarto papel da teoria do poder soberania, é percebido, sobretudo, no século XVIII, “trata-se naquele momento de construir, contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, um modelo alternativo, o das democracias parlamentares” (FOUCAULT, 1999, p.42). Nessa perspectiva, a burguesia teve um papel importante. Segundo Foucault (2012, p.171), a burguesia teve um interesse em desenvolver o sistema de direito que lhe permitiu dar forma as trocas econômicas que garantiram seu desenvolvimento social. Quando a burguesia se desembaraçou do poder monárquico, ela o fez utilizando-se do discurso jurídico, que outrora foi utilizado pela monarquia.

Entende-se que, a análise do poder, através da teoria é para Foucault (1999, p.41), “um grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII”. Contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, previa-se um modelo alternativo que é o das democracias parlamentares. Dessa maneira, numa perspectiva político filosófica, tem-se, de um lado, Jean- Jacques Rousseau defendendo o corpo social como soberano, e de outro Thomas Hobbes defendendo o rei absoluto, o Leviatã com o soberano de um território.

Nessa ótica, a soberania política é constituída por um poder concreto, sob o qual todo indivíduo detém e que necessita ceder total ou parcialmente. Logo, a constituição do poder político é feita no conjunto teórico com base no modelo de uma operação jurídica que é da ordem da troca contratual. O que leva Foucault (2012, p.172), a concluir que, no Ocidente, nunca houve outro sistema de representação, de formulação e de análise do poder, “senão o do direito: o sistema da lei”.

Na perspectiva em que o poder é representado pela lei, o sujeito é constituído como sujeito-assujeitado, isto é, aquele que obedece, que afirma um pacto social. É ao redor da obediência que os modos de dominação são realizados. Na análise teórico-jurídica clássica do poder,

o poder é considerado um direito do qual se seria um possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou

parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito (FOUCAULT, 1999, p.20).

Em suma, a relação da soberania cobria a totalidade do corpo social. Na sociedade em que o tipo de poder era o soberano, as características apresentadas por esse poder eram o direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e da vida. O exercício do poder soberano se resumia a suprimir a vida e, o modo como o poder se exercia na perspectiva da soberania era através da relação soberano-súdito. Tais sistemas estabelecidos desde a Idade Média, desenvolveram-se por intermédio do poder monárquico à custa dos poderes feudais. Em suma, conclui Foucault (2012, p.171):

De um lado no Ocidente, o poder monárquico se desenvolveu apoiando-se em grande parte nas instituições judiciais e ao desenvolver essas instituições. Mediante a guerra civil, ele conseguiu substituir a velha solução dos litígios privados por um sistema de tribunais, com leis, que, de fato, davam ao poder monárquico a possibilidade de ele próprio resolver as disputas entre os indivíduos. Do mesmo modo, o direito romano, que apareceu no Ocidente nos séculos XIII e XIV, foi um instrumento formidável nas mãos da monarquia para chegar a definir as normas e os mecanismos de seu próprio poder, à custa dos poderes feudais. Em outros termos, o crescimento do Estado na Europa foi parcialmente garantido ou, pelo menos, utilizou como instrumento o desenvolvimento de um pensamento jurídico. O poder monárquico, o poder do Estado são essencialmente representados no direito.

Tanto a filosofia política moderna como, a filosofia do direito, insistem na crença do Estado. Ao questionar a forma de análise do poder, a partir da soberania e da forma jurídica, Foucault, busca colocar em xeque a possibilidade de emancipação social e de liberdade entendidas pela concepção jurídica. Na visão de Lagasnerie (2013, p.120), Foucault segue um outro viés para analisar o poder, ele questiona a forma de análise do poder soberano, que joga com os conceitos de Lei, Vontade Geral, Contrato, mistifica e constrói um conjunto de mitos que fazem com que a observação da realidade seja modelada. Nesse viés, o Estado é apresentado como um espaço de liberdade e a política, a esfera na qual os homens,

libertando-se da influência da paixão e do jogo dos interesses particulares, construiriam pela Razão e pela discussão não violenta uma ordem legítima, uma Vontade Geral, cuja lei seria a expressão e a encarnação (a noção de 'democracia deliberativa' constitui a reativação mais recente desse tema) (...) (LAGASNERIE, 2013, p.120, grifo do autor).

Em suma diz Lagasnerie (2013, p.120), esse sistema determina a existência de uma relação entre a política, ou o direito, ou direito e a emancipação, a figura do cidadão, a aspiração ao universal e a imagem do homem livre. Foucault, pretende transformar a

percepção sobre a filosofia do direito e da teoria política. Trata-se de trazer à tona que, a teoria jurídico-política, não atua no sentido da liberdade ou da emancipação.

Na realidade, ela tem como propriedade fundamental agir no sentido de uma legitimação do Estado e da dominação política; ela fabrica uma imagem do ‘sujeito de direito’ como sujeito ‘desde-sempre-já’ obediente, ‘desde-sempre-já’ submetido a um soberano cuja superioridade e transcendência ele deveria admitir (LAGASNERIE, 2013, p.122) (grifo do autor).

Foucault também suspeita das perspectivas teóricas que fazem da ordem social um problema, dos pensamentos que visam totalizar a esfera social. Ele tirou de foco abordar o poder a partir da perspectiva do Estado, da soberania política e do viés do direito, visto que, tais análises, se concentram em dizer que o poder e suas instâncias se movem entre a repressão/opressão ou entre a regularidade da ordem social. Nisso consiste o problema político moderno: “Como instituir alguma coisa que seria a ‘sociedade’ e que seria dotada de certa coerência?” (LAGASNERIE, 2013, p.66, grifo do autor). Prossegue Lagasnerie, dizendo que

“Contrato social” é o nome atribuído a essa instituição encarregada de unificar a sociedade, de fazer emergir do ‘geral’ uma esfera reconhecida por todos e irreduzível aos interesses “particulares” (Idem, p.67) (grifo do autor).

Nessa concepção, o Estado é visto como a esfera da liberdade e ordenadora da esfera social. Nesse sentido, as lutas que buscam a emancipação, visam a conquista do Estado. Pois ele é visto como o espaço da liberdade. Já para Foucault, essa liberdade constituída pelos mecanismos jurídicos é também uma forma de regulação da esfera social.

A mesma liberdade que, concedida através do aparato jurídico-político do poder, é por ele usurpada e serve para legitimá-lo nas suas próprias concessões (SOUSA FILHO, 2008, p.15).

Esse tipo de liberdade, que pode vir de um processo de liberação, mas que se transforma em lei, deve ser visto com desconfiança, pois a partir daí, criam-se novas formas de sujeições. Ou para dizer, no viés de Tadeu da Silva (1999, p.8), “mais cidadania significa também mais regulação”. Vale ressaltar a análise que Lagasnerie (2013, p.87) difere sobre Michel Foucault, argumentando que, nesse sentido, o pensamento foucaultiano rejeita tanto o pensamento liberal quanto o marxista, justamente, por que ambos “compartilham fundamentalmente” de pulsões de ordem, ambos visam exercer um controle de governo sobre as pessoas, ambos investem no poder de conduzir as condutas. Em contraposição a isso, a

ideia que Foucault tem sobre a liberdade, ou seja, as práticas de liberdade, visam uma destruição das visões totalizantes de mundo.

Romper com o poder não significa a conquista do Estado, ou a superação das relações de poder. O poder não está concentrado nas mãos do Estado, em seus aparelhos e instituições, pois esta, seria uma análise “terminal” do poder, ao contrário disso, é preciso ressaltar que o poder opera em lugares múltiplos:

a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres... todas essas relações são relações políticas (FOUCAULT, 2010a, p.262).

Os sistemas jurídicos permitiram, segundo Foucault (1999, p.44), uma democratização da soberania, através da implantação de um direito público articulado a partir da soberania coletiva, no momento em que, essa democratização da soberania se encontrava lastrada em profundidade pelos mecanismos de coerção disciplinar. Esse novo elemento, que é um elemento ativo no campo social, permitirá a Foucault fazer uma nova abordagem do poder.

Embora Foucault (1999, p.45), defenda que, a partir da modernidade, o exercício do poder se dá no limite entre a soberania e a mecânica da disciplina, ele salienta que, a disciplina, possui um discurso próprio, pois ela é a criadora de aparelhos de saber e de campos múltiplos de conhecimento.

O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas (FOUCAULT, 1999, p.45).

A sociedade disciplinar, ao contrário da sociedade soberana, não será caracterizada pela exclusão e pela morte, mas, será a sociedade caracterizada pela normalização. Nesta sociedade, há dois tipos de discursos heterogêneos: “de um lado a organização do direito em torno da soberania, do outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas” (FOUCAULT, 1999, p.46). É, portanto, uma sociedade em que os discursos nascidos das disciplinas invadem o direito e, onde os procedimentos da normalização, colonizam os procedimentos da lei.

Portanto, na visão de Foucault (1999, p.51), as análises sobre o poder devem visar os operadores de dominação e as relações, e, não, ressaltar a soberania como elemento fundamental. O movimento que Foucault espera operar em suas análises é o de extrair

historicamente e empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação, e não buscar fazer com que, os poderes, derivem da soberania. O objetivo geral das análises sobre o poder é mostrar como funcionam as relações de sujeição que fabricam sujeitos. Não se trata de buscar uma espécie de soberania como a fonte dos poderes, mas

mostrar como os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos negam ou tendem a anular-se (FOUCAULT, 1999, p.51).

É necessário que as análises sobre o poder tomem como ponto de partida não mais a soberania e a lei como o centro. Com isso, ao dizer, poder, Foucault (1988, p.102), não se refere ao conjunto de aparelhos e instituições garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Pois, colocar o problema do poder em termos de Estado, é ainda colocá-lo em termos de soberania. Com isso, afirma-se, a partir de Foucault (2014b, p.24), que, a análise sobre as relações de poder, devem ir além do Estado, pois ele, está longe de recobrir todo o campo das relações de poder.

A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo o esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p.102-103).

O poder se mantém na sociedade não pela sua capacidade de limitar o ser humano, nem por sua inclinação estritamente repressora, mas porque ele produz.

Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controla-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política (MACHADO, 1979, p. XVI).

É preciso desvencilhar-se desse tipo de análise sobre o poder. É preciso parar de descrever os efeitos do poder em termos negativos, ou seja, o poder exclui, reprime, censura, abstrai, mascara, esconde. É preciso também, investigar o poder não mais a partir de cima, ou seja, a partir de um soberano, de um rei ou do Estado. Pois, aquilo que Foucault mostra em seus estudos é exatamente o contrário, para ele, o poder produz, acima de tudo.

De fato, o poder produz, ele produz real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade (MACHADO, 1979, p. XVI).

Foucault não se propôs elaborar uma teoria acerca do poder. Não analisou o poder enquanto teoria ou substancia, mas investigou as práticas, os discursos, as técnicas pelas quais o poder funciona. Destarte, compreender o poder somente em suas formas terminais não é o suficiente para operar no campo das relações de poder a partir de estratégias de resistência. Compreender o poder, a partir de Foucault (1988, p.107), é, entendê-lo como uma rede de relações que acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles.

Talvez não baste dizer que, por trás dos governos, por trás do aparelho de Estado, há a classe dominante; é preciso situar o ponto de atividade, os lugares e as formas sob as quais se exerce a dominação. E porque essa dominação não é simplesmente a expressão em termos políticos, da exploração econômica, ela é seu instrumento, e em ampla medida a condição que a torna possível (...) (FOUCAULT, 2010a, p.115).

Entender o poder apenas na perspectiva de soberania e da dominação, é ignorar os aspectos produtivos do poder, isto é, a produção de comportamentos, a produção de seres humanos enquanto consumidores, a produção de modos de vida.

Penso que é dessa concepção jurídica do poder, dessa concepção do poder a partir da lei e do soberano, a partir da regra e da proibição, que é preciso agora se desembaraçar, se quisermos proceder a uma análise não mais da representação do poder, mas do funcionamento real do poder (FOUCAULT, 2012, p.172).

No Ocidente, na época clássica, isto é, nos séculos XVII e XVIII, Foucault (1988, p.184), constata algumas transformações ocorridas nos mecanismos de poder. O poder passou a produzir forças, fazê-las crescer, ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Essas transformações demonstram que, o capitalismo, não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseado na repressão, pois, ele serviu-se dessas transformações.

Essa nova mecânica de poder surgida, nos séculos XVII e XVIII, incide sobre os

corpos e sobre o que as pessoas fazem sobre a terra e seu produto. Com isso, é trazido um novo elemento para o debate acerca do poder, pois ele é visto também pela sua capacidade de produzir, de criar. Trata-se de um mecanismo que visa

extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT, 1999, p.42).

Ao contrário da teoria da soberania que é vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos e sobre o que eles fazem. A mecânica disciplinar funciona no corpo dos indivíduos, no trabalho realizados por eles, tal mecanismo controla o tempo e o espaço onde os indivíduos estão. Ele toma a vida humana como objeto de poder, seu exercício se dá na fabricação do sujeito moderno.

1.2.2 O poder como mecanismo de normalização

Foucault defende que, nos séculos XVII e XVIII, lidou-se com um poder que começou a se exercer através da produção e da prestação. “Tratou-se de obter dos indivíduos, em sua vida concreta, prestações produtivas” (FOUCAULT, 2014b, p.27). Para isso, foi necessário que o poder chegasse até o corpo dos indivíduos, que capturasse seus gestos, atitudes e comportamentos para que fosse possível produzir o ser humano buscado para um determinado fim.

Foucault mostra deste modo como a concepção jurídica do poder (poder-lei, poder-repressão, poder-interdito) esconde o seu funcionamento produtivo e eficaz, os seus avanços e as suas cristalizações (EWALD, 2000, p.12).

Na “História da Sexualidade I”, no capítulo intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, aborda-se a mudança ocorrida entre o poder soberano e o Biopoder. Agir positivamente sobre a vida, empreender sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, controlar e regular seus mecanismos, passaram a ser as novas características do poder que age positivamente sobre a vida. Isso significou no Ocidente a abertura para uma nova perspectiva de análise sobre o poder, denominada de Bio-poder.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1988, p.152, grifo do autor).

A vida humana passa a ser objeto de investimento do poder, isso significa, que o soberano passa agir tomando a vida humana como uma força a ser regulada e objetivada para determinados fins. No dizer de Butler (2008, p.98), o poder age como

procurador da vida, por assim dizer, assumindo sua função, reproduzindo-se sempre em excesso de qualquer necessidade, luxuriando-se numa espécie de auto-elaboração que não é mais tolhida pela ameaça imanente da morte.

Ou seja, o poder que se preocupava em combater a morte, combater as pestes, epidemias e fome, passa a se preocupar em, como produzir a vida, como exercer uma regulação e uma manutenção sobre ela. Nessa ótica, diz Foucault (1988, p.150), tal mudança implicou um direcionamento definitivo para entender as relações de poder. O poder soberano que funcionava no direito de causar a morte e deixar viver, foi substituído por um poder cujo exercício será o de causar a vida, fazer viver e deixar morrer.

A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas, e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se assim a era de um “bio-poder” (FOUCAULT, 1988, p. 152, grifo do autor).

É mister salientar que essa função do poder, não foi definida no plano teórico ou filosófico, pois, o contexto histórico capitalista foi determinante para esse novo funcionamento do poder. Sem menor dúvida, o bio-poder, foi um elemento indispensável para

o funcionamento do capitalismo e que, ao garantir o controle dos corpos no aparelho de produção e, pelo ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos, permitiu o sucesso desses novos mecanismos de poder.

Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu esforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como técnicos de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, torados possíveis elo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo-vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (FOUCAULT, 1988, p.154).

A partir de sua análise sobre o poder, Foucault quer mostrar que as relações humanas são relações de poder, são relações políticas. Porém, enfatiza Ewald (2000, p.12), não no sentido de que os problemas sociais encontrariam a sua verdade numa política de aparelhos, mas que, a análise do poder, deve permitir reencontrar o chão das políticas. Esse chão é formado mais pela ordem da produção do que pela repressão.

Portanto, o biopoder significou a submissão da vida ao poder ou melhor dizendo, a captura da vida. Submissão que foi necessária, visto que o poder soberano, não dava conta da sociedade emergente que era a capitalista-industrial. Nesse viés, ressalta Lazzarato (2008, p.47), Foucault, abordou duas técnicas que produzem dois tipos de normalização social. “A disciplina reparte os elementos a partir de um código, de um modelo, de uma norma que determina o permitido e o proibido, o normal e o anormal”, e o dispositivo de segurança, que, de acordo com Lazzarato, age de forma diferente sobre as normalidades e os riscos, que não são considerados nem como bons nem como maus, mas como um fenômeno natural, espontâneo.

Com isso, a análise acerca do poder defronta-se com dois aspectos, o poder disciplinar e a biopolítica. Na disciplina, o controle se exerce pelo olhar, pela vigilância, pelos esquadrinhamentos, pelo aprisionamento, pela fixação de limites e de fronteiras; e na biopolítica, o controle se exerce pela prevenção: como prevenir? Como gerir? Como administrar uma população? Como, através do dispositivo de segurança é possível garantir e

assegurar, que as coisas e as pessoas possam circular livremente sobre um determinado território. Como favorecer para que a sociedade do trabalho, possa ser naturalizada através do *homo economicus*? É nessa perspectiva que a vida humana é capturada pelo poder, e passa a ser produzida por mecanismos, dispositivos e tecnologias de poder. É sobre essas questões que as análises sobre o biopoder irá se debruçar.

1.2.3 O poder disciplinar

O corpo humano foi descoberto na Idade Clássica, como “objeto e alvo do poder”. Essa sentença foi pronunciada por Foucault (2009, p. 132), em “Vigiar e Punir”, obra de 1975, onde o autor desenvolve sua análise sobre o poder disciplinar.

Diferentemente do poder soberania, que age sobre a terra e sobre os produtos da terra, o poder disciplinar, age sobre o corpo das pessoas. Essa nova tecnologia de poder, de acordo com Foucault (1999, p.43), é uma das “grandes invenções da sociedade burguesa”, um dos principais instrumentos de implantação do capitalismo industrial. Para Castro (2009, p.110), isso se deu a partir do momento em que o exercício monárquico do poder tornou-se “demasiado custoso e pouco eficaz”, a partir de então, a disciplina como técnica política passou a ser elaborada e distribuída no tecido social.

Tendo em vista a inclusão e uma normalização da sociedade, o poder disciplinar age no corpo do indivíduo através de dois aspectos. Essas duas funções de controle da disciplina, acontecem mediante técnicas de controle do tempo e do espaço do indivíduo que se encontrava nas instituições modernas.

Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT, 1999, p.42).

A disciplina trabalha detalhadamente sobre o corpo, docilizando-o. O objetivo dessa técnica de poder é produzir um sujeito, e para isso, é necessária uma ação coercitiva sobre o corpo, é preciso dobrá-lo, mantê-lo sob o controle através de movimentos, gestos, atitudes. Para isso os exercícios são imprescindíveis, pois, através deles é possível dominar um corpo. Muito além da linguagem simbólica, ou do fator consciência, o que determinou a formação do

sujeito moderno foram as práticas, os exercícios repetidos, para fazer do corpo, uma máquina que opera tal como se deseja. Pois o poder disciplinar é uma força que produz sujeitos.

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 2009, p.133).

Através da disciplina foi possível fazer da pessoa humana um ser submisso, cujas forças são controladas, e os movimentos tornados hábeis, direcionados para um determinado objetivo.

As disciplinas possuem objetivos econômicos e políticos, portanto: aumentar a produtividade do trabalhador, aumentar a eficácia da ação do soldado, aumentar a eficácia dos sistemas educacionais, mas também reduzir o potencial de revolta e neutralizar os efeitos de contrapoder (DUARTE, 2010, p.219).

Foucault, demonstra com isso que, o poder não é apenas repressor, nem opressor, mas produtor. Se o poder soberano agia determinadamente para punir os sujeitos, o poder disciplinar, agirá para corrigir seu comportamento. Foucault não se interessa em explicar o poder, buscando uma origem ou suas causas, mas descreve o funcionamento do poder.

A anatomia política faz aparecer o poder como produtor; obriga a conceber as relações de poder não como relações de repressão, de interdição ou de proibição, mas, muito mais profundamente, como relações de produção (EWALD, 2000, p.30).

Através das análises sobre os mecanismos disciplinares, Foucault defende a ideia de que o poder não é apenas repressivo, mas é um fator que nas sociedades se vale de mecanismos e técnicas para a produção de sujeitos. O poder disciplinar implicou novas técnicas de controle dos corpos. Isso se deu mediante a organização do espaço, do controle do tempo, da vigilância e da produção de saber, através desses quatro elementos que a disciplina atua sobre o corpo do indivíduo.

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as 'disciplinas' (FOUCAULT, 2009, p. 133).

Embora tal técnica de poder tivesse sido utilizada de forma generalizada na sociedade moderna, em instituições como, a escola, o hospital, o manicômio, as prisões e as fábricas, Foucault assinala que, a disciplina já existia enquanto técnica de poder, pois, nos conventos da

Idade Média, nas oficinas e nos exércitos, já existiam processos disciplinares. Mas o que é ressaltado, é que, no século XVII e XVIII, a disciplina tornou-se técnica geral de dominação.

Atuando sobre uma massa confusa, desordenada e desordeira, o esquadrinhamento disciplinar faz nascer uma multiplicidade ordenada no seio da qual o indivíduo emerge como alvo do poder. O nascimento da prisão, por exemplo, em fins do século XVIII, não representou uma massificação com relação ao modo como anteriormente se era encarcerado. O isolamento celular – total ou parcial – é que foi, ao contrário, a grande inovação dos projetos e realizações de sistemas penitenciários (MACHADO, 1979, p. XIX).

Cabe notar também que a disciplina não é a única técnica que modela o corpo humano às funções determinadas. Ela se difere de algumas técnicas que historicamente foram utilizadas como mecanismos de poder sobre o corpo, argumenta Foucault (2009, p.133). A disciplina é diferente da escravidão, “pois não se fundamenta uma relação de apropriação dos corpos”. O escravo era uma propriedade do seu senhor; é diferente também da domesticidade, “que é uma relação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a vontade singular do patrão”; é também diferente da vassalagem, “que é uma relação de submissão altamente codificada, mas longínqua e que se realiza menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da obediência”; e, é também diferente do ascetismo monástico, “que tem por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, se aplicam em obediência a outrem”.

A grande importância estratégica que as relações de poder disciplinares desempenham nas sociedades modernas depois do século XIX vem justamente do fato de elas não serem negativas, mas positivas, quando tiramos desses termos qualquer juízo de valor moral ou político e pensamos unicamente na tecnologia empregada. É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia; o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber (MACHADO, 1979, p. XIX).

As técnicas disciplinares funcionam como um investimento político e detalhado do corpo, uma microfísica do poder, e que desde o século XVII ganha campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o campo social inteiro. Investe-se sobre o corpo do indivíduo para fazê-lo produzir mais, obedecer mais e, revoltar-se menos.

Trata-se, pois, de aumentar a utilidade econômica e a docilidade política por meio da racionalização do comportamento, diminuindo até um ponto ótimo as resistências políticas (DUARTE, 2010, p. 219-220).

Atuando sobre os corpos das pessoas, controlando e normalizando comportamentos, o

poder disciplinar instaurou-se em diversas instituições, como, as escolas, as fábricas, as prisões, os hospitais, hospitais psiquiátricos, produzindo sujeitos úteis e dóceis. Através dessas relações de poder, foi possível, durante os séculos XVI e XVII produzir o sujeito trabalhador, àquele que obedece ao comando do chefe, que limita seus movimentos numa determinada região do espaço da fábrica, que obedece aos horários de trabalho.

Toda relação de força implica a cada momento, uma relação de poder (que é, de algum modo seu corte instantâneo), e cada relação de poder remete como ao seu efeito, mas também como à sua condição de possibilidade, a um campo político que ela faz parte (FOUCAULT, 2014b, p.40).

Em “A verdade e as formas jurídicas” (2003), obra realizada a partir de conferências proferidas por Foucault em maio de 1973 na PUC RJ, são descritas quatro características do poder disciplinar que são exercidas pelas instituições modernas. Em primeiro lugar, diz Foucault (2003, p.118-121), ocorre a extração da totalidade do tempo; o controle dos corpos; a criação de um poder que é polimorfo, polivalente que é a recompensa e, a quarta característica, é que tal poder produz um saber sobre o sujeito.

Sobre a primeira característica, a da extração do tempo, Foucault (2003, p.118), argumenta que, no caso do trabalhador da fábrica,

o tempo do operário, não apenas o tempo do seu dia de trabalho, mas o de sua vida inteira, poderá efetivamente ser utilizado da melhor forma pelo aparelho de produção.

Dessa forma o mercado de trabalho tem para si, para seu dispor, todo o tempo da existência do trabalhador, pois a fábrica, o trabalho toma para si o tempo de vida do operário; A segunda característica, diz que, além de controlar o tempo das pessoas, as instituições controlam seus corpos. Trata-se com isso de formar o corpo do indivíduo que se encontra internado nas instituições, por determinado tempo. O corpo que era visto como um local de punição, um local onde o suplício das penas era realizado, passa a ser percebido pela disciplina como um corpo que deverá ser formado, “o corpo adquire uma significação totalmente diferente” (FOUCAULT, 2003, p.119), ele deve ser corrigido para que a força dos homens se torne força de trabalho. Nesse viés, além do tempo de vida dos homens tornar-se tempo de trabalho, o corpo dos homens torna-se força de trabalho; sobre a terceira característica, argumenta-se que, nas instituições exerce-se um tipo polimorfo de poder.

Há por um lado, em um certo número de casos, um poder econômico. No caso de

uma fábrica o poder econômico oferece um salário em troca de um tempo de trabalho em um aparelho de produção que pertence ao proprietário (FOUCAULT, 2003, p.120).

Esse poder polimorfo exerce-se através das recompensas, da exclusão de alguns indivíduos (poder político), nessas instituições existem pessoas que dão ordens sobre como se comportar, nessas instituições se pune também e, por último, se avalia e se classifica. No caso do sistema escolar, por exemplo,

é também inteiramente baseado em uma espécie de poder judiciário. A todo momento se pune e se recompensa, se avalia, se classifica, se diz quem é o melhor, quem é o pior (Ibidem);

A quarta característica do poder disciplinar trata da extração de saberes nas instituições. É uma espécie de poder epistemológico que funciona nos hospitais, nas escolas, nas prisões, nos quartéis e nas fábricas. Isso acontece, segundo Foucault, por duas maneiras:

Em uma instituição como uma fábrica, por exemplo, o trabalho operário e o saber do operário sobre seu próprio trabalho, os melhoramentos técnicos, as pequenas invenções e descobertas, as micro-adaptações que ele puder fazer no decorrer do trabalho são imediatamente anotadas e registradas, extraídas, portanto da sua prática, acumuladas pelo poder que se exerce sobre ele por intermédio da vigilância (FOUCAULT, 2003, p.121).

O outro saber que se produz, se faz através da observação sobre os indivíduos, nasce da sua classificação, registro, análise dos comportamentos.

O saber psiquiátrico se formou a partir de um campo de observação exercida prática e exclusivamente pelos médicos enquanto detinham o poder no interior de um campo institucional fechado que era o asilo, o hospital psiquiátrico (Idem, p.122).

Portanto, a produção de sujeitos, realizada pelo poder disciplinar nas instituições de sequestro, ou seja, na escola, na prisão, na fábrica, no hospital, enfim, em instituições que tiram o indivíduo de seu lugar, de seu lar, para interna-lo em locais que corrigirão o comportamento da pessoa, lugares onde é investido um poder sobre o corpo do indivíduo, produzindo mais além de um corpo, um sujeito, que obedece a ordens, que é adequado a uma normalização.

Foucault (2003, p.122), percebe que, esta forma específica de técnicas de controle sobre o corpo, estão diretamente ligadas ao modo de produção capitalista. O investimento que é feito sobre o indivíduo, faz com que ele se torne apto para ser utilizado pelo modo de

produção capitalista. O tempo de vida, passa a ser tempo de trabalho, o tempo de trabalho, torna-se força de trabalho e a força de trabalho, se torna força produtiva. “O indivíduo é uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a disciplina” (FOUCAULT, 2009, p.185). É também, uma realidade que está conectada à sociedade que estava surgindo, que era a sociedade capitalista. Tal sociedade precisava que as forças fossem direcionadas para a produção.

A riqueza dos séculos XVI e XVII era essencialmente constituída pela fortuna de terras, por espécies monetárias ou eventualmente por letras de câmbio que os indivíduos podiam trocar. No século XVIII aparece uma nova forma de riqueza que é agora investida no interior de um novo tipo de materialidade não mais monetária; que é investida em mercadorias, estoques, máquinas, oficinas, matérias-primas, mercadorias que estão para ser expedidas, etc. E o nascimento do capitalismo ou a transformação e aceleração da instalação do capitalismo vai se traduzir neste novo modo da fortuna se investir materialmente. Ora, essa fortuna constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc., está diretamente exposta à depredação. Toda essa população de gente pobre, de desempregados, de pessoas que procuram trabalho tem agora uma espécie de contato direto, físico com a fortuna, com a riqueza. (FOUCAULT, 2003, p.100).

O ordenamento das pessoas para novas ocupações, representava a mudança na forma de produção, e para isso, necessitava-se de pessoas aptas para ocuparem os lugares onde o novo modelo de produção surgia.

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida, adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura liga-las para multiplica-las e utiliza-las num todo (FOUCAULT, 2009, p.164, grifo do autor).

Com efeito, nota-se que, o sistema capitalista, penetra muito mais profundamente na existência do sujeito moderno, pois, sua existência está transpassada pela disciplina. Tal como foi instaurado no século XIX,

esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em saber-lucro (FOUCAULT, 2003, p.125).

Portanto, a fabricação do sujeito útil para o sistema capitalista é realizada nas instituições modernas, pelo poder disciplinar, por uma espécie de adestramento. Nisso resulta o assujeitamento dos indivíduos realizado pela disciplina, pela docilização do corpo e da mente da pessoa. Com isso, os indivíduos tornam-se aptos para trabalhar na fábrica e para

serem incluídos no meio social. Dessa forma, conclui-se que, as instituições não excluem os indivíduos, mas os inclui, liga-os a um aparelho de produção.

A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber (...). Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização de homens. A fábrica, a escola, a prisão ou os hospitais têm por objetivo ligar o indivíduo a um processo de produção, de formação ou de correção dos produtores. Trata-se de garantir a produção ou os produtores em função de uma determinada norma (FOUCAULT, 2003, p.114).

As instituições possuíam um papel importante na sociedade capitalista. Cada uma das instituições disciplinares de controle tem sua característica específica, “as fábricas são feitas para produzir, os hospitais, psiquiátricos ou não, para curar, as escolas para ensinar, as prisões para punir...” (FOUCAULT, 2003, p.118). A produção na fábrica, o tratamento das enfermidades nos hospitais, o ensino nas escolas, todos esses aspectos da sociedade disciplinar são utilizados para que haja um controle social, uma normalização dos comportamentos no tecido social. Essa organização social, produz o ordenamento, faz com que cada um ocupe seu lugar, seja na escola, na fábrica, no hospital ou na prisão. A utilização do espaço para o ordenamento social é imprescindível para o poder disciplinar.

Em contraponto aos que defendem que o trabalho é a essência do ser humano, Foucault, argumenta que a relação entre homem e trabalho não é natural, mas uma operação realizada pelo poder. “A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder” (FOUCAULT, 2003, p.125). Para que o ser humano fosse ligado ao poder, foi preciso que existisse um conjunto de pequenos poderes atuando no tecido social, foi preciso que pequenas instituições operassem no corpo das pessoas sujeitando os seres humanos à produção capitalista. Há todo um conjunto e um desenvolvimento de técnicas de poder e políticas, sobretudo instauradas no século XVII e XVIII, técnicas denominadas de poder disciplinar que operam no corpo das pessoas e no tempo delas para que desse modo elas possam ser assujeitadas e docilizadas, tendo em vista o trabalho nas fábricas e nas indústrias. Para que existam relações de produção, características das sociedades capitalistas, “é preciso haver, além de um certo número de determinações econômicas, estas relações de poder e estas formas de funcionamento de saber” (FOUCAULT, 2003, p.126).

Embora seja acentuada essa relação entre poder disciplinar e o modo de produção capitalista, vale salientar que o capitalismo não criou as disciplinas. A respeito disso Ewald (2000, p.33), analisa que a disciplina, encontra-se em relação a duas exigências históricas.

“Trata-se, por um lado, do grande crescimento demográfico do século XVIII... O outro aspecto da conjuntura é o crescimento do aparelho de produção...”. A disciplina responde a um problema de conjuntura que o próprio capital contribuiu para provocar, ressalta Ewald (Ibidem). Na análise de Ewald, em relação ao mecanismo disciplinar, descritos por Foucault, vale salientar que, o interessante de tal abordagem é que Foucault faz parecer o trabalho como “um instrumento de poder” (EWALD, 2000, p.37), de modo que possa se dizer que, trabalho, é uma relação entre homem e poder, mais do que homem e a natureza.

E se o poder se aproxima tanto do modo de produção capitalista, é por ser notável a sua eficácia produtiva, pois ao produzir riquezas ele produz também poder e homens dóceis (EWALD, 2000, p.37).

As relações de poder constituem o modo de produção capitalista, essa afirmação permite que Ewald (2000, p.38), afirme que, “nossa sociedade não é disciplinar porque capitalista, mas pelo facto de ser disciplinar é que o capital sabe dela tirar proveito”. Além da direção do corpo do indivíduo, que permite produzir o comportamento do sujeito, é imprescindível também que haja um controle sobre o tempo.

É preciso que o tempo dos homens seja oferecido ao aparelho de produção; que o aparelho de produção possa utilizar o tempo de vida, o tempo de existência dos homens. É para isso e desta forma que o controle se exerce. São necessárias duas coisas para que se forme a sociedade industrial. Por um lado é preciso que o tempo dos homens seja colocado no mercado, oferecido aos que querem comprar, e compra-lo em troca de um salário; e é preciso, por outro lado, que este tempo dos homens seja transformado em tempo de trabalho. É por isso que em uma série de instituições encontramos o problema das técnicas da extração máxima do tempo” (FOUCAULT, 2003, p. 116).

Além do tempo de trabalho do operário, o tempo de sua vida inteira é controlada pelo aparelho de produção. Pois há também um controle de seu tempo de descanso, de suas férias. Também o controle do salário, é indispensável para que o controle sobre o operário seja exercido com sucesso, visto que, o trabalhador precisará trabalhar em mais de um lugar se quiser ter um maior aproveitamento de suas economias.

Portanto a disciplina foi decisiva historicamente para que o ser humano tivesse uma ligação ao trabalho, foi

preciso uma operação, ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontram efetivamente, não de uma maneira analítica, mas sintética, ligados ao aparelho de produção para o qual trabalham (FOUCAULT, 2003, p. 124).

Com o desenvolvimento da disciplina nas instituições modernas, percebe-se que: “A disciplina não é mais uma técnica de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente” (FOUCAULT, 2009, p.158). O sucesso da disciplina se dá, segundo Foucault (2009, p.164) a partir do uso de três instrumentos. O “o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame”.

O olhar hierárquico, obriga o comportamento pelo olhar. Nas instituições onde a disciplina é exercida, as arquiteturas e as construções também são feitas com essa finalidade. O objetivo é “permitir um controle interior, articulado e detalhado – para tornar visíveis os que nela se encontram” (FOUCAULT, 2009, p.166). O edifício da escola, do hospital, do quartel, da fábrica, são todos aparelhos de vigiar, pois controlam os comportamentos pelo olhar.

O poder disciplinar, ainda, caracteriza-se por um outro tipo de punição. Diferentemente, do poder soberano, onde a punição visava a exclusão daquele que cometia algum crime, e também se marcava o corpo do criminoso ou de alguém que infringia alguma regra para que servisse de exemplo aos demais. Com a disciplina, a punição passa a ter outra finalidade. Pois, “o castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios. Deve, portanto, ser essencialmente *corretivo*” (FOUCAULT, 2009, p.173, grifo do autor). Trata-se de corrigir a conduta do sujeito, de fazer com que ela se fixe em relação a uma norma. Outra função da sanção normalizadora é, hierarquizar os sujeitos, pois ela separa os bons dos maus, os enfermos dos sadios.

A sociedade disciplinar, situada por Foucault (2003, p.79) entre os séculos XVIII e XIX, foi compreendida também como uma nova forma de “organização do espaço e de disposição dos homens no espaço, visando otimizar seu desempenho” (DUARTE, 2010, p.219). Agindo no espaço e no tempo, investindo uma força constante sobre o corpo dos indivíduos, a disciplina cristalizou-se na sociedade. O espaço é cercado, quadriculado, organizado; o tempo é controlado, limitado e o corpo é investido através de exercícios. A disciplina organiza o espaço analítico. “A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, utiliza diversas técnicas” (FOUCAULT, 2009, p.137).

Em primeiro lugar, cerca a especificação de um local fechado. Nos colégios, nas fábricas, quartéis, etc.; após essa etapa, há o quadriculamento, onde é distribuído o sujeito, “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (Idem, p.138). Por exemplo, a cela dos conventos, o espaço celular, a solidão necessária do corpo e da alma (de acordo com o ascetismo); Há também as localizações funcionais. Trata-se de um espaço administrativo e

político que tende a individualizar os corpos, as doenças, os sintomas, as vidas e as mortes com a finalidade de ser um espaço terapêutico; constitui um quadro real de singularidades justapostas e distintas.

Nas fábricas que aparecem no fim do século XVIII, o princípio do quadriculamento individualizante se complica. Importa distribuir os indivíduos num espaço onde se possa isolá-los e localiza-los; mas também articular essas distribuições sobre um aparelho de produção que tem suas exigências próprias. É preciso ligar a distribuição dos corpos, a arrumação espacial do aparelho de produção e as diversas formas de atividade na distribuição de 'postos' (FOUCAULT, 2009, p. 139-140, grifo do autor).

A quarta característica da disciplina em relação ao espaço, trata de definir cada elemento pelo lugar que ocupa na série e pela distância que separa dos outros. Cada um tem seu lugar, a unidade se dá na fila, não se dá no território ou no local.

A disciplina, (...) individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações (FOUCAULT, 2009, p. 141).

Como exemplo, Foucault, cita a distribuição da classe nos colégios jesuítas no século XVIII. “Depois de 1762 o espaço escolar se desdobra, a classe torna-se homogênea” (Ibidem), ela se compõe de elementos individuais que vêm se colocar uns ao lado dos outros sob os olhares do mestre. Com isso, Foucault argumenta que sem a distribuição espacial não seria possível o controle minucioso do corpo humano. A disciplina,

determinando lugares individuais tornou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia do tempo de aprendizagem. Fez funcionar o espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar (FOUCAULT, 2009, p. 142).

No século XVII, a escola passou a funcionar como um dos principais lugares onde os indivíduos eram produzidos, por meio do poder disciplinar. Os mecanismos disciplinares na escola, são utilizados para produzir os sujeitos, por técnicas não violentas, utilizando-se de métodos sutis de persuasão. O colégio é um aparelho de exame ininterrupto, onde há uma comparação perpétua entre os alunos, nela os indivíduos são medidos e sancionados. Há uma vigilância sobre os alunos, e uma penalidade para àqueles que não obedecem às normas e não se enquadram nos parâmetros estabelecidos, a punição é realizada para reduzir os desvios. Com esses elementos, a escola passa a tomar a forma de um lugar onde é realizado um controle, onde se hierarquiza as relações, se recompensa e se pune, portanto, muito além de

uma simples instituição onde os saberes são ensinados. Ela mede em termos quantitativos e hierarquizada em termos de valor as capacidades, o nível dos indivíduos. Na escola funcionam alguns mecanismos de normalização que são indispensáveis para que se exerça um bom adestramento da pessoa humana.

Uma das práticas disciplinares utilizadas é a punição e a hierarquização. Através da penalidade, das notas, dos castigos entre outros elementos, os aparelhos disciplinares hierarquizavam os indivíduos entre os bons e os maus. Essa classificação, não era feita conforme os atos, mas conforme o nível, as virtudes dos alunos. Pelo mérito ou pelo comportamento, o aluno era classificado em três classes. A primeira era considerada a classe dos muitos bons; a segunda a dos bons, a terceira, a dos medíocres e a quarta a dos maus. Cada classe possuía um uniforme de maneira que os indivíduos eram reconhecidos pela cor do uniforme.

O exame era outra maneira de controle normalizador citado por Foucault em *Vigiar e Punir*. Trata-se de uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. “Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através do qual eles são diferenciados e sancionados” (FOUCAULT, 2009, p. 177). O exame é altamente ritualizado, nele se reúne a cerimônia de poder e a forma da experiência, a demonstração de força e o estabelecimento da verdade. Através do exame e da prova, o mestre, ou o professor, levanta um campo de conhecimentos sobre seus alunos.

Um duplo efeito do poder disciplina, para Foucault (2009, p.175) é

distribuir os alunos segundo suas aptidões e seu comportamento (...) segundo o uso que se poderá fazer deles quando saírem da escola; exercer sobre eles uma pressão constante, para que se submetam todos ao mesmo modelo, para que sejam obrigados todos juntos “à subordinação, à docilidade, à atenção nos estudos e nos exercícios, e à exata prática dos deveres e de todas as partes da disciplina”.

As filas, as celas, os lugares, todos estes, são espaços complexos por onde a disciplina distribui os indivíduos. Esses lugares “garantem a obediência, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos” (FOUCAULT, 2009, p.142).

Ainda em relação ao espaço, vale salientar o destaque que é dado para o modelo de prisão previsto por Jeremy Bentham, no final do século XVIII, denominado de *Panóptico*. Para Foucault, o *Panóptico* é a figura arquitetural da sociedade disciplinar.

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da

construção; elas tem duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar (...). Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente... (FOUCAULT, 2009, p.190).

O poder disciplinar é aquele que vê tudo (*pan-opticom*), ele é a garantia da ordem da sociedade. O poder disciplinar é visível, diferentemente do poder soberano. O panoptismo tem um tríplice aspecto, “vigilância, controle e correção” (FOUCAULT, 2003, p.103). Todos esses mecanismos do poder disciplinar se dão em arquiteturas moldadas para o respectivo domínio sobre o indivíduo. Colégios, quartéis, prisões, hospitais, fábricas, todos, tem a marca comum de serem lugares fechados, por onde há uma vigilância constante. Esses modelos arquitetônicos oferecem os limites de transição do indivíduo. Numa fábrica, por exemplo, tinha-se o espaço definido pela função especial das oficinas, como a sala dos impressores, dos artesãos, dos tintureiros, uma sala para o estoque, a sala do gerente, secretários... A figura do Panoptico, diz Foucault (2009, p.196), “é destinado a se difundir no corpo social; tem por vocação tornar-se aí uma função generalizada”. Se o poder é de amplificação, organiza-se o poder para

tornar mais fortes as forças sociais – aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar (FOUCAULT, 2009, p.197).

O poder disciplinar fabrica indivíduos úteis para um determinado fim. Vale lembrar que Foucault cita em *Vigiar e Punir* que, no começo da Revolução Francesa,

a finalidade prescrita ao ensino primário será, entre outras coisas, ‘fortificar’, ‘desenvolver o corpo’, dispor a criança ‘para qualquer trabalho mecânico no futuro’, dar-lhe ‘uma capacidade de visão rápida e global, uma mão firme, hábitos rápidos’ (FOUCAULT, 2009, p.199).

A sociedade disciplinar se faz do movimento entre as disciplinas fechadas até o mecanismo generalizado do *Panóptico*. Trata-se, portanto, da construção de um tipo de sociedade, um modelo. Nesse sentido, as disciplinas servem para ordenar as multiplicidades humanas.

A disciplina fabrica indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu

superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada mas permanente (FOUCAULT, 2009, p.164).

Os detentos da prisão estão sob o olhar constante, sob a vigilância do guarda que vê tudo o que se passa na cela. Mas, essa forma de controle é generalizada na sociedade disciplinar, pois além de ser realizado pelo guarda na prisão, é realizada também pelo professor na escola, pelo chefe de setor na fábrica, pelas enfermeiras no hospital. Porém, sua funcionalidade, não acontece apenas quando o guarda está na torre do *Panóptico*. O controle acontece quando os indivíduos sabem que há alguém vigiando, mas também quando eles não sabem se, há, ou não, um guarda. Trata-se de uma produção de um corpo político através do olhar. Nesse viés, Ewald (2000, p.53), enfatiza:

Quem vê o prisioneiro na sua célula? Ninguém senão ele mesmo, pois nem sequer é necessário um vigilante para que ele se sinta olhado. O seu olhar, que tinha partido para investigar uma ausência, para descobrir uma desatenção, é-lhe imediatamente devolvido como constrangimento e sujeição.

O efeito mais importante do *Panóptico* é, “introduzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 2009, p.191). Esse funcionamento produz o corpo político através de uma sujeição.

Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição (FOUCAULT, 2009, p.192).

Não só o corpo que é docilizado, que é produzido pelo poder disciplinar, mas também a alma humana. O efeito do aparelho penitenciário sobre o indivíduo é que ele,

relaciona o corpo do criminoso consigo próprio, o recompõe e o analisa para o recompor de acordo com o princípio dessa realidade incorpórea; em segundo lugar, que a prisão, tal como a criminologia e a psiquiatria, fazem da delinquência uma natureza, enclausuram o criminoso nesta produção de poder; a alma que se cria no criminoso reduplica, a nível do saber, o seu encarceramento (...) (EWALD, 2000, p.54).

Ewald (2000, p.54), salienta que, também se pode utilizar como exemplo a figura do trabalhador nessa perspectiva. Visto que, nele, também age uma anatomia política do corpo. Nesse sentido, libertar o operário da anatomia política, não significa eliminar o capital e os capitalistas, mas permitir que o operário, livre-se da alma “que lhe fizeram, que é princípio

reduplicado de sua servidão (...).”

Portanto, nos séculos XVII e XVIII, apareceram técnicas de poder essencialmente centrados no corpo individual. “As luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 2009, p.209).

Em suma, a tecnologia disciplinar serve-se de

procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) (...) eram também técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, de maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. Ela se instala já no final do século XVII e no decorrer do século XVIII (FOUCAULT, 1999, p. 288).

As disciplinas visam estabelecer comportamentos normais, padronizados, aceitáveis, tende a, conduzir o comportamento da pessoa mediante técnicas que controlam seu corpo. Dessa forma, o poder tende a homogeneizar o espaço social, isso significa que ele gera uma normalização da sociedade.

A norma articula as instituições disciplinares de produção, de saber, de riqueza, de finança, torna-as interdisciplinares, homogeneiza o espaço social, se é que não o unifica (EWALD, 2000, p.83).

Em torno da normalização da sociedade, aponta Ewald (2000), o problema do poder de ordenar as multiplicidades, de comparar o todo com suas partes e de relacioná-las umas com as outras, é produzido através da utilização da disciplina como mecanismo de produção de sujeitos. De acordo com Gros (2007, p.92), a proposta da norma é alcançar o interior da conduta dos indivíduos a fim de impor uma determinada linha de comportamento, desse jeito ela fabrica o sujeito. Ela toma o indivíduo como objeto e instrumento de seu exercício, comenta Ewald (2000, p.84).

A norma é para Foucault (2009, p.176), a nova “lei da sociedade moderna”. Castiga-se para obter um comportamento normalizado, esse é o objetivo da punição disciplinar. É nesse sentido que se vê na sociedade moderna ser desenvolvida e multiplicada as práticas da norma, que assujeitam os indivíduos.

A norma articula as instituições disciplinares de produção, de saber, de riqueza, de finança, torna-as interdisciplinares, homogeneiza o espaço social, se é que não o

unifica (EWALD, 2000, p.83).

Ao abordar o poder disciplinar, Foucault, está dizendo que mais do que reprimir, o poder produz fabrica o sujeito. Porém, a disciplina, não é o único mecanismo que investe sobre a vida do sujeito uma determinada força, que produz comportamento. Quando Foucault fala acerca do Bio-poder, isto é, do poder que captura a vida, ele defende que há dois movimentos, que desde a modernidade capturam a vida. Um é a disciplina e outro é a biopolítica. É no cruzamento e, por vezes, na junção que disciplina e biopolítica agem sobre o corpo social, produzindo as relações humanas como relações políticas.

A biopolítica que surge no século XVIII não exclui o poder disciplinar, mas o integra, implanta-se nele. Pois, além de corrigir os corpos a uma normalidade, a biopolítica agirá como mecanismo de prevenção. Mas, essa nova tecnologia de poder, dirige-se ao homem-vivo enquanto espécie.

1.2.4 A Biopolítica

O termo Biopolítica não foi criado por Foucault, porém, o significado que este pensador concedeu a tal expressão, lhe serviu para indicar uma forma de poder de intervenção na vida da população que marcou o século XVIII. Em seus estudos sobre a Razão de Estado, Foucault demonstra que, o Estado, se utiliza da tecnologia Biopolítica para exercer o governo sobre a população.

Em sua análise sobre o poder, Foucault, assinala que, a vida das pessoas, é marcada por relações de poder. Essa marcação ocorre, em primeiro lugar, no corpo do indivíduo, na forma como o ser humano se relaciona com seu corpo e na forma como o corpo do sujeito é utilizada pelo poder. Essa relação de poder é produzida, por mecanismos disciplinares, mas também, por mecanismos que agem sobre as coisas, isto é, intervindo no meio onde as pessoas vivem. Trata-se, portanto, de uma intervenção nas coisas que servem ao ser humano para ele poder viver, como por exemplo, cuidar para que ele não tome água contaminada, ou, para que sua saúde, não seja ameaçada por uma enfermidade. Dessa forma, o poder, se faz presente na vida das pessoas, intervindo em seu dia a dia, nas condições de vida da população.

Essa nova tecnologia de poder, denominada de biopolítica, surge, segundo Foucault (2004), no século XVIII. É um poder que “age sobre a espécie humana, que considera o conjunto, com o objetivo de assegurar sua existência” (MACHADO, 1979, p. XXII), cuja característica é “gerir a vida do corpo social” (Ibidem).

A passagem da disciplina para a biopolítica é analisada por Foucault em uma palestra realizada na Universidade de Vermont, no ano de 1982, cujo título é “A Tecnologia Política dos indivíduos”. Nela, o pensador analisa o problema do governo da população, no século XVIII, a partir de práticas e técnicas que visavam a interação do indivíduo ao corpo social.

Foucault considera a publicação de J. P. Frank, chamada *System einervollstandigen Medicinischen Polizey*, de 1779, como o primeiro grande programa sistemático de saúde pública para o Estado Moderno.

Ele indica com riqueza de detalhes, o que uma administração deve fazer para garantir o abastecimento geral, uma moradia decente, a saúde pública, sem esquecer as instituições médicas necessárias à boa saúde da população, em suma, para proteger a vida dos indivíduos. Por esse livro, podemos perceber que o cuidado com a vida do indivíduo se tornou nessa época, um dever do Estado (FOUCAULT, 2004, p.303).

Se na Alemanha surgia essa preocupação com a população, pois é útil para o Estado que os indivíduos vivam bem, que tenham saúde, que não passem fome, que tenham trabalho, na França, desenrolava-se a Revolução Francesa, e junto a ela, grandes guerras nacionais, “que colocam em ação os exércitos nacionais e acabam, ao atingir seu apogeu nas imensas carnificinas coletivas” (FOUCAULT, 2004, p.303). Dessa forma, pode-se dizer que, o Estado Moderno, carrega em si uma contradição, na perspectiva de Foucault (2004), pois nele, coexistem no interior de suas estruturas políticas, o cuidado e a violência.

A coexistência, no seio das estruturas políticas, de enormes máquinas de destruição e de instituições dedicada à proteção da vida individual é uma coisa desconcertante que merece ser investigada (FOUCAULT, 2004, p.303).

Superar a análise do poder pelo viés da soberania e da estrutura jurídica, requer, analisar o poder do Estado não a partir da forma de pirâmide. Nessa representação de organização social, as pessoas que estão em cima da pirâmide determinam a vida dos outros. A respeito disso, Foucault argumenta que, quando se analisa a função do Estado nas sociedades ocidentais,

(...) o mais frequente é concentrar-se nas instituições – exército, função pública, burocracia, e assim por diante - no tipo de pessoas que as dirigem ou se analisam as teorias ou ideologias elaboradas para justificar ou legitimar a existência do Estado (FOUCAULT, 2004, p.309).

As relações de poder que integram o indivíduo a uma entidade social, com o Estado, se dão para Foucault, por “técnicas e as práticas que dão uma forma concreta a essa nova racionalidade política e a esse novo tipo de relação entre a entidade social e o indivíduo” (FOUCAULT, 2004, p.309). A questão que se coloca, no momento de emergência dessa nova tecnologia de poder é: Como inserir o indivíduo no Estado? Como intervir na vida da população para que haja mais força para o Estado? Essas questões, apontam para a preocupação do Estado com relação ao governo da população, orientam a análise de Foucault sobre a Razão de Estado e sobre a Biopolítica.

Diante dessas questões, Foucault (2004), diz que surgiu e se desenvolveu entre os séculos XVI e XVIII, em alguns países da Europa como França e Alemanha, a técnica de polícia: *Police* (francês) *Polizei* (Alemão). Trata-se de um conceito chave para entender a Biopolítica. Sobre tecnologia de poder de polícia, não se deve entender a instituição policial, mas, uma nova tecnologia de governo incorporada no Estado Moderno. Nos séculos XVI e XVIII, *Polizei* ou *Police*, significavam técnicas específicas que permitiam a um governo, no âmbito do Estado, “governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos para o mundo” (FOUCAULT, 2004, p.309).

LuisTurquet de Mayerne, no livro *La monarchiearisto-démocratique* (1611), propôs a especialização do poder executivo e dos poderes de polícia, cuja tarefa era velar pelo respeito cívico e pela moral pública. Turquet, sugeriu a criação em cada província de quatro conselhos de polícia encarregados da manutenção da ordem pública. Dois cuidariam das pessoas e os dois outros, dos bens. O primeiro conselho, cuidaria dos aspectos positivos, produtivos da vida, sobretudo, se ocuparia da educação, testaria a aptidão das crianças desde o começo de suas vidas:

toda pessoa com mais de 25 anos deveria ser inscrita em um registro, no qual se indicariam suas aptidões e sua ocupação, os demais sendo considerados como a escória da sociedade (FOUCAULT, 2004, p.310).

O segundo conselho, diz Foucault (2004), se ocuparia dos aspectos negativos da vida, ou seja, dos pobres, dos viúvos, órfãos e anciãos que tinham necessidade de ajuda.

Devia também cuidar da saúde pública – doenças, epidemias – e dos acidentes, tais como incêndios e inundações, e organizar uma espécie de seguro destinado às pessoas que precisavam ser protegidas de tais acidentes (FOUCAULT, 2004, p.310).

O terceiro conselho, deveria se ocupar das mercadorias e dos produtos manufaturados.

A questão que esse conselho levantava era: como controlar o mercado e o comércio? O quarto conselho cuidava do território e do espaço, dos bens privados e da herança, sem esquecer dos direitos senhoriais, das estradas, dos rios, dos edifícios públicos etc. O importante do texto de Turquet, segundo Foucault (2004, p.211), é que a polícia, “aparece como uma administração que dirige o Estado concomitantemente com a justiça, o exército e as finanças”. A polícia, portanto, engloba o governo dos homens e das coisas, considerados em relação.

O que interessa à polícia é a coexistência dos homens em um território, suas relações de propriedade, o que eles produzem, o que é trocado no comércio e, assim por diante. Ela também se interessa pela maneira como eles vivem, pelas doenças e acidentes aos quais eles estão expostos. Em suma, é de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida (FOUCAULT, 2004, p.311).

A diferença dessa tecnologia, própria da modernidade para a tecnologia do poder feudal, diz Foucault (2004, p.312) é que, enquanto o poder feudal limitava sua concepção do indivíduo apenas como sujeito de direito, isto é, preso as relações jurídicas, seja pelo fato de seu nascimento, de sua classe ou de seu engajamento pessoal; o novo Estado de polícia, além de se ocupar dos indivíduos em função do *status* jurídico, passa a ocupar-se dos indivíduos enquanto seres que vivem, trabalham e comerciam.

Ainda nessa palestra, Foucault cita um *Compendium* francês do início do século XVIII escrito por Nicolas de La Mare (*Traité de lapolice*, 1705). Tal tratado está dividido em 11 capítulos.

O primeiro trata da religião; o segundo, da moralidade; o terceiro, da saúde; o quarto, do abastecimento; o quinto, das ruas, pontes e calçadas e dos edifícios; o sexto, da segurança pública; o sétimo, das artes liberais (de maneira geral, das artes e das ciências); o oitavo, do comércio; o nono, das fábricas; o décimo, dos empregados domésticos e dos carregadores; o décimo primeiro, dos pobres (FOUCAULT, 2004, p.312).

A administração da sociedade, acontecia, para de La Mare, a partir do governo da moralidade, do comércio, da religião, dos pobres e da saúde. A missão da polícia era intervir na vida dos indivíduos, cuidar para que ela tenha sua dimensão indispensável, útil e das coisas supérfluas. Ou seja, o objetivo da polícia e de seu cuidado é fazer com que as pessoas sobrevivam, vivam, façam mais do que simplesmente sobreviver ou viver.

Cuidando da saúde e do abastecimento, ela se dedica a preservar a vida; tratando do comércio, das fábricas, dos trabalhadores, dos pobres e da ordem pública, ela se ocupa das comodidades da vida. Velando pelo teatro, pela literatura, pelos espetáculos, seu objetivo não é senão os prazeres da vida (FOUCAULT, 2004,

p.313).

Para Foucault (2004, p.313), de La Mare, “faz da felicidade humana um objetivo político”. A felicidade das pessoas é o resultado de um bom governo, quando o Estado de polícia realiza sua missão de cuidado. “A felicidade dos indivíduos é uma necessidade para a sobrevivência e o desenvolvimento do Estado” (FOUCAULT, 2004, p.313).

Em 1756, Johann Heinrich Gottlob von Justi escreveu o documento mais importante, aos olhos de Foucault (2004, p.314) sobre a tecnologia de governo da polícia. Trata-se dos *Elements de police*. Nesse livro destaca Justi:

A finalidade da polícia é fazer aumentar permanentemente a produção de alguma coisa nova, considerada como podendo consolidar a vida cívica e o poderio do Estado. A polícia governa não pela lei, mas intervindo de modo específico, permanente e positivo na conduta dos indivíduos (FOUCAULT, 2004, p. 315).

Em suma, Foucault está dizendo que, a intervenção permanente do Estado na vida dos indivíduos é um problema político moderno. Mas, o enfoque que Foucault ressalta do livro de Justi é sobre o conceito de população. Para Justi,

a população e o meio mantém permanentemente uma relação recíproca e viva, e cabe ao Estado administrar essas relações recíprocas e vivas entre esses dois tipos de seres vivos (FOUCAULT, 2004, p.316).

A partir dessas palavras, Foucault (2004, p.316), analisa que, a partir do século XVIII, a população torna-se o objeto de governo da polícia, do Estado de polícia. O Estado deve cuidar dos homens enquanto população. O estado desenvolve sobre a população um poder, um poder sobre os seres vivos como seres viventes, e sua política é, em consequência uma biopolítica, o objetivo é fazer com que os indivíduos vivam mais, sejam úteis ao Estado. Essa mudança retratada por Foucault em seus estudos dos anos 70, mudança do governo do indivíduo, realizado pelo poder disciplinar, para o governo da população, realizado pela tecnologia biopolítica de governo marcam uma nova forma de abordar o poder.

O termo Biopolítica foi forjado por Foucault nos anos 70. Em 1974 o pensador francês pronunciou uma palestra na PUCRJ intitulada “O nascimento da medicina social” onde aparece pela primeira vez esse termo em Foucault. Em termos gerais, a Biopolítica é uma tecnologia de governo que visa a racionalização do governo da população. Nessa palestra, Foucault argumenta que a biopolítica, enquanto prática de governo da população, surge a partir da medicina social.

Procurarei mostrar (...) que a medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social; que a medicina é uma prática social que somente em um de seus aspectos é individualista e valoriza as relações médico-doente (FOUCAULT, 1979, p.79, grifo do autor).

A hipótese de Foucault é que, com o capitalismo, não aconteceu uma passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas ao contrário. Nesse sentido, o filósofo destaca que houve três etapas de medicina social: medicina de Estado, medicina urbana e medicina de força de trabalho.

“A medicina de Estado, que se desenvolveu sobretudo na Alemanha, no começo do século XVIII” (FOUCAULT, 1979, p.80). Nesse aspecto, vale ressaltar que, a polícia médica foi programada na Alemanha e consistia na observação da morbidade.

Observação da morbidade pela contabilidade pedida aos hospitais e aos médicos que exercem a medicina em diferentes cidades ou regiões e registro, ao nível do próprio Estado, dos diferentes fenômenos epidêmicos ou endêmicos observados (FOUCAULT, 1979, p.83).

Em segundo lugar, através da normalização da prática e do saber médico realizados em universidades e em corporações médicas. “Aparece a ideia de uma normalização do ensino médico e, sobretudo, de um controle, pelo Estado, dos programas de ensino e da atribuição dos diplomas” (Ibidem). Em terceiro lugar, houve uma organização administrativa para controlar a atividade dos médicos,

ver como é realizado o esquadramento médico da população, verificar que tratamentos são dispensados, como se reage ao aparecimento de uma doença epidêmica, etc., e, finalmente, emitir ordens em função dessas informações centralizadas (FOUCAULT, 1979, p.84).

Dessa forma a prática médica passa a ser submetida a um poder administrativo. E em quarto lugar, “a criação de funcionários nomeados pelo governo com responsabilidade sobre uma região, seu domínio de poder ou de exercício da autoridade de seu saber” (FOUCAULT, 1979, p.84). A figura do médico aparece como um administrador da saúde.

Na França, diz Foucault (1979, p.85), diferentemente da Alemanha, a medicina social desenvolveu-se em torno da urbanização, do desenvolvimento das estruturas urbanas. Sentiu-se a necessidade de organizar a constituição da cidade como unidade, organizar o corpo urbano de forma regulamentada. Isso se deu por várias razões. Em primeiro lugar, argumenta Foucault (1979, p.86), por razões econômicas. A cidade é sobretudo, um lugar de produção.

A indústria nascente, o fato de que a cidade não é somente um lugar de mercado, mas um lugar de produção, faz com que se recorra a mecanismos de regulação homogêneos e coerentes (Ibidem).

A segunda razão é política, pois, no século XVIII, o proletariado aumentava suas revoltas, a tensão nas cidades era grande, pois junto ao aparecimento da população operária, aparecia também as revoltas. Diante dessas revoltas foi preciso, por parte do poder político, realizar um esquadramento da população urbana. Outro fator destacado das revoltas [e que elas também provocam medo na população urbana. O medo urbano cresce diante da cidade que se caracteriza por vários elementos, de acordo com Foucault (1979, p.87) medo das oficinas, das fábricas, das casas altas demais, medo das epidemias urbanas, dos cemitérios que se tornam cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade. Frente ao Cemitério dos Inocentes, que estava localizado no centro de Paris, havia um amontoamento de cadáveres, de tal forma que, caíam para fora dos muros, causando a infecção nas pessoas que viviam próximas ao cemitério. Diante desse perigo que ameaçava a vida das pessoas na cidade, a burguesia tomou como medida a utilização do modelo político de quarentena. A quarentena consistia em

analisar os lugares de acúmulo e amontoamento de tudo que, no espaço urbano, pode provocar doença, lugares de formação e difusão de fenômenos epidêmicos ou endêmicos. São essencialmente os cemitérios (FOUCAULT, 1979, p.89).

Nesse primeiro enfoque sobre a medicina urbana, o objetivo é analisar as regiões de amontoamento, confusão e perigo no espaço urbano. Em segundo lugar,

a medicina urbana tem um novo objetivo: o controle da circulação. Não da circulação dos indivíduos, mas das coisas ou dos elementos, essencialmente a água e o ar (FOUCAULT, 1979, p.90).

Outro objetivo da medicina urbana é organizar a distribuição dos diferentes elementos necessários à vida comum da cidade. Com respeito a isso, Foucault analisa que, a desordem da cidade do século XVIII, como por exemplo, as águas poluídas e o esgoto, eram considerados as principais responsáveis pelas doenças epidêmicas. Desta forma, a medicina urbana lançava-se na ação de evitar que as pessoas bebessem esse tipo de água. Isso resultou no 1º plano hidrográfico de Paris no ano de 1742. Esse plano intitulou-se *Exposé d'un plan hydrographique de la ville de Paris*. Tratava-se de um estudo sobre os lugares em que se podia dragar água sem que esta estivesse contaminada pelo esgoto.

A medicina social, como pode ser notado, não se ocupa dos homens, mas das coisas como o ar, a água, as decomposições, os fermentos, uma medicina que intervém no meio da existência humana. A higiene pública se dá na zona urbana, por exemplo, ao retirar os cemitérios para o campo, ao controlar a circulação do ar e da água, na criação de planos hidrográficos.

A terceira direção da medicina social, defendida por Foucault (1979, p.93), se dá na Inglaterra, trata-se da medicina dos pobres, da força de trabalho, do operário. A Inglaterra foi o país em que a revolução industrial se desenvolveu e com ela o proletariado. Em 1601, através da Lei dos Pobres, a medicina inglesa começa a tornar-se social.

Com a Lei dos pobres aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a ideia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas (FOUCAULT, 1979, p.95).

De acordo com Foucault (1979, p.96), o controle médico sobre a população na Inglaterra, se deu desde 1875 pelo sistema de *Health Service*, até o fim do século XIX que tinham por função: controlar a vacinação, obrigando a todos a se vacinarem; organizar o registro de epidemias e doenças capazes de se tornarem epidêmicas, obrigando as pessoas à declaração de doenças perigosas e a localização de lugares insalubres e a eventual destruição dos focos de insalubridade. O controle da população, o controle sobre epidemias e a localização de lugares insalubres eram as características da medicina social inglesa.

Além do capitalismo, no final do século XVII e início do século XIX desenvolveu-se também uma forma de controle da sociedade que agia no corpo das pessoas. De acordo com Foucault (1979, p.80), o corpo aparece no Ocidente como uma realidade bio-política e a medicina como uma estratégia bio-política. O corpo humano, útil e dócil, torna-se objeto de poder, a população, enquanto conjunto de pessoas que se relacionam com o meio de vida passa a ser objeto de intervenção do poder. A positividade do poder, tese levantada por Foucault, passa a ser definida com a seguinte questão: como intervir no cotidiano da vida e das pessoas para que a população possa a ser controlada e normalizada?

Para a sociedade capitalista que estava emergindo, a saúde da população era indispensável. Para cuidar da saúde da população foram necessárias algumas estratégias. As estratégias políticas em torno da vida das pessoas, foram realizadas em dois movimentos: primeiramente o poder-disciplinar e logo após a biopolítica. O primeiro agia sobre o corpo do

indivíduo e o segundo sobre a população.

Se a sociedade disciplinar tinha como centro a figura do *Panóptico*, um soberano que vigiava os indivíduos, na sociedade biopolítica, onde funcionam os dispositivos de segurança, tornam-se pertinentes para o governo e, para os que governam, os fenômenos da população. Portanto não mais controle sobre os indivíduos, mas sobre a população. Ela é o novo personagem político do século XVIII que inaugura uma nova forma de governo.

No entanto, o termo população não possui uma única definição. Para os mercantilistas do século XVII, argumenta Foucault (2008b, p.89), a população não aparece como uma característica positiva apenas, como aquilo que pode figurar nos emblemas do poder soberano, mas aparece no princípio de uma dinâmica. A população é um elemento fundamental que condiciona todos os outros. Condiciona porque garante braços para a agricultura, abundância das colheitas, fornece também braços para a manufatura e a população garante no interior do próprio Estado uma concorrência entre a mão de obra possível, o que assegura salários baixos.

A população está assim na base tanto da riqueza como do poderio do Estado é algo que só pode ocorrer, claro, se ela é enquadrada por todo um aparato regulamentar que vai impedir a emigração, atrair imigrantes, beneficiar a natalidade, um aparato regulamentar que também vai definir quais são as produções úteis e exportáveis, que vai estabelecer também os objetos a serem produzidos, os meios de produzi-los, os salários também, que vai proibir o ócio e a vagabundagem (FOUCAULT, 2008b, p.90).

Portanto, a preocupação do mercantilismo é em torno da população enquanto força produtiva.

População, princípio de riqueza, força produtiva, enquadramento disciplinar: tudo isso se articula no interior do pensamento, do projeto e da prática política dos mercantilistas (FOUCAULT, 2008b, p. 91).

Outra mudança enfatizada por Foucault (2008b), ocorre no século XVIII. Com os fisiocratas, nasce uma nova maneira de lidar com a população. Para Foucault (2008b, p.91), enquanto os mercantilistas consideravam o problema da população essencialmente no eixo do soberano e dos súditos. Tal como súditos de direito, submetidos a uma lei, assujeitados por um enquadramento regulamentar, na relação vontade do soberano e vontade submissa das pessoas que se situava o projeto mercantilista. O pensamento dos fisiocratas acrescenta algo novo nessa discussão.

Ora, acredito que, com os fisiocratas – de uma maneira geral, com os economistas do século XVIII –, a população vai parar de aparecer como uma coleção de súditos de direito, como uma coleção de vontades submetidas que devem obedecer à vontade do soberano por intermédio de regulamentos, leis, decretos, etc. Ela vai ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural (FOUCAULT, 2008b, p.92).

No século XVIII a população não é mais concebida apenas como a soma dos indivíduos que vivem num território, ela não é um dado primeiro, mas ela está na dependência de toda uma série de variáveis.

A população varia com o clima. Varia com o entorno material. Varia com a intensidade do comércio e da atividade de circulação das riquezas. Varia, é claro, de acordo com as leis a que é submetida: por exemplo, os impostos, as leis sobre o casamento. Varia também com os hábitos das pessoas: por exemplo, a maneira como se dá o dote das filhas, a maneira como se assegura os direitos de primogenitura, a maneira como se criam as crianças, como são ou não confiadas a uma ama. A população varia com os valores morais ou religiosos que são reconhecidos a este ou aquele tipo de conduta: por exemplo valorização ético-religiosa do celibato dos padres e dos monges (FOUCAULT, 2008b, p.92-93).

As variáveis são importantes, pois, fazem com que a população escape da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei. Um dos pontos-chave dessa nova técnica de governo sobre a população é que

se quiser favorecer a população ou conseguir que a população esteja numa relação justa com os recursos e as possibilidades de um Estado, é necessário agir sobre toda uma série de fatores, de elementos que estão aparentemente longe da própria população, do seu comportamento imediato, longe de sua fecundidade, da sua vontade de reprodução. É necessário, por exemplo, agir sobre os fluxos de moeda que vão irrigar o país, saber por onde esses fluxos de moeda passam, saber se eles irrigam de fato todos os elementos da população, se não deixam regiões inertes. Vai ser preciso agir sobre as exportações: quanto mais houver demanda de exportação, mais haverá evidentemente possibilidades de trabalho, logo possibilidades de riqueza, logo possibilidades de população (FOUCAULT, 2008b, p.94).

É por meio desses fatores que é possível agir sobre a população, a relação população – meio, é essencial para que a nova tecnologia de poder desenvolva a intervenção sobre a vida dos indivíduos. De acordo com Foucault (2008b, p.94), não se trata de obter a obediência dos súditos em relação à vontade do soberano, mas de atuar sobre coisas aparentemente distantes da população, mas que se sabe, por cálculo, análise ou reflexão que podem efetivamente atuar sobre a população.

Portanto, na concepção de Foucault (2008b, p.97), a população é, de um lado, um conjunto de elementos que se inserem no regime geral dos seres vivos e, de outro, uma superfície de contato para transformações autoritárias, mas refletida e calculadas. A

população, também, se insere entre os outros seres vivos quando, pela primeira vez, os homens deixam de ser chamados de gênero humano e, passam a ser chamados de espécie humana. A população passa a ser compreendida, de um lado, como espécie humana e, de outro, por aquilo que se chama público. Público compreendido naquilo que se refere à população enquanto considerada do ponto de vista das suas opiniões, dos seus comportamentos e hábitos. Sobre ela firmou-se toda uma perspectiva de novos saberes.

A biopolítica, diz respeito ao governo da população, portanto, por biopolítica entende-se

um conjunto de processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (FOUCAULT, 1999, p. 290).

Trata-se de uma medida de poder que não é individualizante, como a disciplina, mas, massificante pois, visa o homem-espécie, o ser-vivo, a vida dos homens e, é nessa direção, que essa nova tecnologia de poder fará suas intervenções. A observação dos procedimentos postos em execução na população em relação a natalidade, em relação a intervenção nos fenômenos globais de natalidade como, o mapeamento dos fenômenos de controle dos nascimentos como eram praticados no século XVIII, são elementos que se farão presentes nessa nova tecnologia.

As endemias são reflexos de uma nova forma de problema que atinge a população e de novas soluções para combater tal problema, “a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população” (FOUCAULT, 1999, p. 290). São os fenômenos sociais do século XVIII que passam a ser levados em conta, fenômenos que

trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública com organismos de coordenação dos tratamentos médicos de centralização das informações, de normalização do saber e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população (FOUCAULT, 1999, p.291).

Entre os domínios da biopolítica que aparecem no século XVIII e início do XIX, estão: “a preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio de existência”, seja o meio geográfico, climático, hidrográfico, meios que são produzidos pela população e que repercutem nela. Será essencialmente o problema da cidade ressalta Foucault (1999, p.292).

A biopolítica lida com a população, enquanto problema político, problema ao mesmo tempo científico e político, biológico e do poder. Os fenômenos da população que são levados em conta por essa técnica de poder são “fenômenos coletivos, que só aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível da massa” (FOUCAULT, 1999, p.293).

Outra característica da biopolítica, apontada por Foucault, é que ela implanta mecanismos que possuem diferentes funções em relação aos mecanismos disciplinares. Ela implantará mecanismos de previsões, de estimativas estatísticas, de mediações globais. Com isso se espera que se possa, pois é preciso encompridar a vida, estimular a natalidade. Trata-se, portanto, de

estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações (...) (FOUCAULT, 1999, p. 293).

Espera-se com os mecanismos globais, obter estados globais de equilíbrio, de regularidade, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie, de assegurar sobre ele uma regulamentação e não uma disciplina.

De forma geral pode ser dito que a biopolítica, como poder, intervém na população, procurando controlar uma série de eventos que podem ocorrer numa massa viva, essa tecnologia visa o equilíbrio global, a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. Poderíamos dizer isto, acrescenta Foucault (1999, p. 297-298) que:

tudo sucedeu como se o poder que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização.

Nesse viés, viu-se operar na sociedade ocidental do século XVII e início do XVIII o poder disciplinar, cujo objetivo foi cuidar do detalhe a nível local (escola, hospital, exército, oficina, fábrica). Organizadas por Foucault (1999, p.298) na série: “corpo – organismo – disciplina – instituições”. E, no final do século XVIII, uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais da população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas. Nesse viés, a série é organizada da seguinte forma: “população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores – Estado” (Ibidem). Portanto, um organo-disciplina da instituição e a bio-regulamentação pelo Estado que não está no mesmo nível, mas que podem articular-se. Nesse sentido, aparecem mecanismos regulamentadores que

incidem sobre a população como os comportamentos de poupança, sistemas de seguro-saúde, seguro-velhice, regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população.

Outro exemplo citado por Foucault é em relação a sexualidade. A sexualidade é um domínio que teve no século XIX todo um campo de estratégias e preocupações por um lado, sexualidade enquanto comportamento corporal, que “depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente” (FOUCAULT, 1999, p.300), como os famosos controles sobre a masturbação infantil no final do século XVIII. Por outro lado,

a sexualidade se insere a efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população (FOUCAULT, 1999, p. 300).

Foucault, cita também a norma como o elemento que vai circular entre, o aspecto disciplinar e o regulamentador, que se aplica ao corpo e à população.

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar tanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação (FOUCAULT, 1999, p. 302).

No século XIX, percebe-se um poder que tomou posse da vida, que alcançou o nível micro e macro, um poder que conseguiu se estender do orgânico ao biológico, “do corpo à população mediante o jogo duplo das tecnologias, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 1999, p. 302). Trata-se do Biopoder que se estende na disciplina e na biopolítica.

Novos problemas, novos objetivos e novas técnicas, são os elementos que fazem parte dos deslocamentos, que Foucault encontra quando investiga as questões ligadas ao governo. Governo que pode ser exercido por um controle sobre um território, mas que também é exercido sobre uma população, na forma do Biopoder. A partir desses estudos, questiona-se: como escapar do poder? Como dribá-lo? É possível subverter essas relações? Que possibilidades existem?

Vale dizer que, quando Foucault analisa o poder, isto é, na década de 70, ele se envolveu com algumas militâncias no âmbito político, não apenas na França, mas na Tunísia, no Brasil e no Irã. Isso faz com que, seus estudos, sejam transformados por essas experiências. Dessa forma, o pensamento foucaultiano não pode ser encarado como algo

encerrado em si, mas, um pensamento vivo, que se refaz a partir da experiência. Isso permite dizer que existem perspectivas para os “labirintos do poder” traçados por Foucault. É nesse sentido que se busca nas práticas de liberdade um novo olhar sobre as relações de poder.

1.3 Práticas de liberdade

Após os anos 70, as pesquisas de Foucault acentuaram-se sobre o problema do poder e ligado a isso, a possível ruptura dessas relações. Porém, a questão da liberdade, só vai aparecer no último Foucault, isto é, no final dos anos 70, onde, o pensador francês desenvolve um deslocamento em seus estudos.

Os deslocamentos fazem parte do pensamento foucaultiano, comenta Castro (2014, p.74), isso significa que,

se introduzem novos temas, os já estudados são abordados em novas perspectivas, se formulam novas hipóteses, se estabelece uma relação crítica com os trabalhos precedentes (...).

Nesse sentido, tais deslocamentos não podem ser entendidos como rupturas, mas, torsões em torno de um eixo. Castro (2014, p.75), argumenta que, na obra de Foucault, existe um eixo central, onde os deslocamentos se encontram. Esse eixo é a maneira como se relacionam o eixo da formação dos saberes (modos de veridicção); o eixo da normatividade dos comportamentos (poder/governamentalidade) e o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito (ética/práticas de si). Com isso, percebe-se que, Foucault, transita por diversos temas, mas nunca perde de vista o eixo que os liga. Para Duarte (2010), os deslocamentos operados por Foucault, em sua genealogia do poder, levaram-no a formular os conceitos de

poder disciplinar ao conceito de biopolítica e, posteriormente, ao conceito de *governamentalidade*, os quais são entendidos no contexto da genealogia foucaultiana do poder na modernidade (DUARTE, 2010, p.208, grifo do autor).

Embora os estudos, a partir dos anos 70, retratem o poder, vale ressaltar que o tema da liberdade começa a aparecer em relação ao conceito de governamentalidade. Ou seja, as relações de poder percebidas por Foucault, pareciam um labirinto sem escapatória para o sujeito. Mas, ao inserir uma nova análise sobre o poder, isto é, a partir da noção de governamentalidade, a ideia de liberdade também passa a ganhar espaço nos estudos foucaultianos. Pois, a partir daí, o poder passa a ser compreendido como uma relação de condução de condutas.

No curso “Segurança, território, população”, mais precisamente na aula do dia 1º de fevereiro de 1978, Foucault passa a abordar o problema da governamentalidade. Por essa noção, Foucault (2008b, p.143), entende três coisas. Primeiramente, trata-se do

conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança.

Em segundo lugar, Foucault (2008b, p.143), compreende uma tendência que em todo Ocidente,

não parou de conduzir, e desde há muito tempo, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe (...) toda uma série de aparelhos específicos de governo (...) e o desenvolvimento de toda uma série de saberes.

E em terceiro lugar, sobre essa noção, Foucault compreende o processo pelo qual “o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008b, p.144, grifo do autor).

O problema do governo, está ligado a uma série de tratados formulados sobre a forma correta de como deveria ser exercido o governo, como o príncipe deveria governar e, também, estava ligado aos conselhos que os sábios davam ao príncipe. E, mais tarde, a questão do governo será centralizada, racionalizada, aparecerá a Razão de Estado, o governo terá como objetivo a população. Contudo, tanto na

Idade Média como na antiguidade greco-romana, houveram tratados que se apresentavam como conselhos ao príncipe quanto à maneira de se conduzir, de exercer o poder, de se fazer aceitar ou respeitar por seus súditos (...) (FOUCAULT, 2008b, p.118).

De modo que, do século XVI até o fim do século XVIII, diz Foucault (2008b), desenvolvem-se uma série de tratados que já não aparecem como conselhos ao príncipe, mas como artes de governar. Nessa perspectiva o problema do governo eclode no século XVI.

Porém, o problema do governo, era uma questão que abrangia muitos aspectos e saberes antes do século XVI. A partir disso, o pensador francês apresenta uma série de questões que surgiram em diversas áreas e domínios do pensamento, embora, todas tratem do

problema do governo. Questões como: como governar a si mesmo? (Problema de retorno ao estoicismo); como governar as almas? Como governar as condutas? (Problema da pastoral católica e protestante); como governar os filhos? (Problema da pedagogia) e por fim, como governar o Estado? são questões que aparecem no século XVI, e que todas apontam para: Como governar melhor? Como governar os outros? Por quem devemos aceitar ser governados?

Até pensar a questão da governamentalidade, a modernidade, havia sido pensada por Foucault, no entender de Duarte (2010, p.239), “segundo o modelo de contraposição entre o princípio clássico da soberania e os princípios panópticos da sociedade disciplinar”. Além da noção de governamentalidade, Foucault, introduz para a discussão o dispositivo de segurança, tornando, dessa forma, mais complexa sua compreensão acerca da modernidade. A partir de então, “são abordadas as práticas de governo do mercantilismo, do cameralismo, do liberalismo clássico e do neoliberalismo...” (Ibidem).

Na Modernidade, defende Veiga-Neto (2005), o uso da palavra *governar* restringe-se as coisas próprias do Estado, ou seja, o Estado toma para si a caução da ação de governar. “É daí que se coloca uma nova questão política para a Modernidade: a relação entre segurança, a população e o governo” (VEIGA-NETO, 2005, p.19). Ainda Veiga-Neto, prossegue seu raciocínio dizendo que a relação entre segurança, população e governo das pessoas, passa a ser uma questão de Governo.

Analisando as dificuldades que se estabeleceram, ao longo do século XVII, pelo embate entre soberania e a família, Foucault nos mostra como a arte de governo – esse conjunto de saberes que estatui uma racionalidade própria, particular ao Estado – só conseguiu desbloquear-se quando mudaram as condições econômicas e demográficas da Europa e, por isso mesmo, articulou-se o conceito de população e, na esteira deste, também o conceito moderno de economia (VEIGA-NETO, 2005, p.18).

Um problema central que, a partir da modernidade passa a ser exclusivamente do Governo é: como administrar uma população? De acordo com Foucault (2008b, p.137), junto a essa preocupação, estão ligados o crescimento demográfico, que existiu no século XVIII e a abundância monetária, fruto do aumento da produção agrícola. Dessa forma, a população passa a ser o objeto do governo e a economia, o saber mais importante. E é juntamente para administrar a população, que aparecem os mecanismos de controle social e os dispositivos de segurança.

O problema visado pelos dispositivos de seguridade não era mais o de separar

binariamente os indivíduos ou o de esquadrihar o espaço urbano, mas sim, o de regulamentar o movimento livre e a adequada circulação das coisas, das pessoas e da riqueza, tendo como seu alvo justamente, a liberdade (DUARTE, 2010, p.240).

Nesse viés, Foucault, defende que o mercantilismo foi

a primeira racionalização do exercício do poder como prática do governo; é de fato, a primeira vez que começa a se constituir um saber de Estado capaz de ser utilizado para as táticas do governo (FOUCAULT, 2008b, p.136).

Diante da população, do espaço da cidade, das mercadorias, da livre circulação das pessoas e das mercadorias, as questões relativas ao governo que surgem são: Como exercer o governo na cidade?

O problema central do exercício do poder governamental agora se orientava pela compreensão de que os problemas que assediam as cidades eram problemas relativos à questão da circulação de bens, de pessoas e de coisas, o que determinava outra ordem de questões: Como proceder para que algo circule ou não circule na cidade? Como estabelecer a partilha entre a boa e a má circulação e controlar a ambas, favorecendo umas e limitando outras? (DUARTE, 2010, p. 244).

Era a partir destes problemas, que as questões de governo eram colocadas. Para Foucault (Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.279), o Estado Moderno “integrou, em uma nova forma de política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar essa tecnologia de poder pastoral”. Antes de adquirir um sentido político, a partir do século XVI, a palavra governar, nos séculos XIII, XIV e XV, era dirigida a vários domínios, como, por exemplo, utilizada para abranger a relação material em relação a um objeto, “no sentido de fazer ir em frente” (FOUCAULT, 2008b, p.162); governar era seguir um caminho; governar também, era utilizado “no sentido de sustentar, de alimentar, de proporcionar subsistência” (FOUCAULT, 2008b, p.163); no sentido moral, ou seja, conduzir alguém; ou, uma relação entre indivíduos, relação de mando, de chefia, de controle. Mas o que Foucault (2008b), argumenta é que, governo, até o século XVI nunca tinha sido associado ao Estado, pois quem são governados são sempre as pessoas, mas nunca o Estado.

A origem do governo das pessoas, deve ser buscado no Oriente, segundo Foucault (2008b, p.166), primeiramente, num Oriente pré-cristão e, em seguida, no Oriente cristão. Trata-se do poder pastoral, em primeiro lugar e depois da direção da consciência (cristão) e da direção das almas. O poder pastoral se desenvolve com os hebreus, justamente na relação entre, Deus e seu povo. “As relações entre Deus e seu povo é que são definidas como relações entre um pastor e seu rebanho” (FOUCAULT, 2008b, p.167). O pastor que conduz um

rebanho, que o leva para as pastagens onde há alimento, no pastor que protege suas ovelhas, no pastor que conduz suas ovelhas para a salvação, esse poder, “não tem outra razão de ser senão fazer o bem” (Idem, p.170). O poder pastoral, é, portanto, um poder de cuidado das ovelhas e, o objetivo dessa forma de poder é, a salvação do rebanho. Essa é a origem do poder pastoral, segundo Foucault, e, essa tecnologia de poder, é incorporada ao Estado Moderno.

O poder pastoral apresenta quatro características, segundo Foucault (Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.208): Em primeiro lugar, “é uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo (...)”; em segundo lugar, não se trata apenas um poder de comando, mas de sacrifício do pastor em prol do bem de suas ovelhas, diferentemente do poder régio, onde quem são sacrificados são seus súditos para salvar o trono; em terceiro lugar, é, “uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida”, é portanto, um poder sobre todos e sobre cada um, e, em último lugar, esse poder, não pode ser exercido

sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la (Ibidem).

Esse poder pastoral que, durante muito tempo foi associado a uma instituição religiosa definida, “ampliou-se subitamente a todo corpo social; encontrou apoio em uma multiplicidade de instituições” (Ibidem). A partir dessa genealogia iniciada por Foucault a respeito da noção de governamentalidade e do poder pastoral, Foucault, encontra uma nova forma de analisar o problema do poder.

O projeto de Foucault era não apenas mostrar a matriz da razão política moderna, mas mostrar, também de que maneira da pastoral cristã, característica da sociedade da lei – Estado de justiça, da Idade Média – tinha-se chegado à sociedade de regulamento e disciplina – Estado administrativo (nos séculos XV e XVI) – e, desta, à sociedade de polícia, controlada por dispositivos de segurança - Estado de governo (VEIGA-NETO, 2005, p.23).

Através dessas investigações, Foucault desloca seus estudos do século XVII, onde, se constata as disciplinas do corpo e as regulações da população, e, do século XVIII, onde se constituem dois polos sobre os quais se desenvolveu o poder sobre a vida, para o século XVI, onde, busca analisar o poder através do conceito de governo. Esse movimento, é segundo Senellart (2008, p.522), traçado para investigar o Estado, a governamentalização do Estado, “que não tinha lugar na análise das disciplinas”. Nesse sentido, o conceito de

governamentalidade serve para

nomear o regime de poder instaurado no século XVIII, que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (SENELLART, 2008, p.531).

Mas a partir de 1979, argumenta Senellart (Idem, p.532),

a palavra já não designa somente as práticas governamentais constitutivas de um regime de poder particular (Estado de polícia ou governo mínimo liberal), mas ‘a maneira como se conduz a conduta dos homens’, servindo assim como a ‘grade de análise para as relações de poder’ em geral (grifo do autor).

Todas essas análises sobre o governo, não dizem que deve ser deixado de lado a questão da soberania e das disciplinas, mas que, “ambas, serão aprofundadas, mas desde a perspectiva do governo das populações” (Castro, 2009, p.192). O mesmo autor, salienta que, neste aspecto, há um triângulo: soberania – disciplina - gestão governamental, cujo objetivo principal é governar a população, e, cujos dispositivos essenciais são os dispositivos de segurança. Parafraseando Foucault, Castro, diz que se vive na era da governamentalidade, e esta, foi formada a partir de fenômenos, segundo Foucault (2008b, p.146), a pastoral cristã, a técnicas diplomática - militar e a polícia. Foi a partir desses três pontos de apoio que se pode produzir a governamentalização do Estado. Foi a análise sobre a governamentalidade que, de acordo com Duarte (2010), conduziu Foucault a esboçar “uma discussão sobre o liberalismo que culmina na análise da governamentalidade neoliberal contemporânea” (DUARTE, 2010, p.208).

Nesse sentido, o tema da liberdade emerge em relação ao tema da governamentalidade, ou seja, uma relação poder. Quando o exercício de poder é analisado a partir da ordem da condução de condutas, da ordem do governo de uns pelos outros,

incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres, enquanto livres’ – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos do comportamento podem acontecer (Ibidem, grifo do autor).

A liberdade, aparece, no pensamento foucaultiano, como condição de existência do poder. Sem a liberdade não haveria relação de poder, mas de dominação. Não há relações de poder sem resistências, sem fuga, sem encontrar brechas, sem liberdade. Para Michel Senellart (2008, p.511), a partir das análises sobre o poder como governo, o sujeito, aparece

na obra foucaultiana não simplesmente como sujeito sujeitado, “mas a singularidade que se afirma na resistência ao poder – as ‘revoltas de conduta’ ou ‘contracondutas’” (*grifo do autor*). O sentido da resistência é renegar e transgredir a uma dada situação em que o sujeito se encontra limitado. Resistir é dizer não a uma ordem ou a um posicionamento, é afirmar a possibilidade de escolha.

Foucault não foi apenas um teórico da questão do poder, ou alguém que buscou relacionar coisas que pareciam não ter relação, como, por exemplo, pesquisar a loucura, a prisão, a disciplina, o sexo, e daí retirar a forma como o poder acontece, mas, além disso, sua vida foi dedicada, também, à militância política. Isso pode ser notado em seu envolvimento com movimentos que lutaram pelo fechamento dos hospitais psiquiátricos; sua participação, acompanhado de Gilles Deleuze, do GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões), cujo objetivo era fazer com que os presos falassem sobre suas condições de detentos, sua vida dentro da cela; com a causa dos estudantes na Tunísia em 1968, desde o maio francês de 68; sua ida ao Irã, para cobrir a revolta contra o Xá Reza Pahlevi, em 1978 e, seu interesse pelo ocorrido na Polônia na década de 80, demonstram que, diante desses acontecimentos, Foucault percebia um significado nessas lutas de resistência.

Foucault viveu na Tunísia entre 1966 e 1968, nessa época, ele lecionava filosofia na Universidade de Túnis. As revoltas estudantis tiveram grande impacto no maio de 68 na França. No entanto, analisa Muchail (2004, p.118), na Tunísia,

as revoltas estudantis começaram bem antes no final de 66, um estudante é espancado por policiais; em junho de 67, os tumultos, atrelados a questões palestinas e às oposições ao governo, se agravam; e é em março de 68 que recrudescer a repressão violenta.

Foucault procurou o embaixador francês para que ele abrigasse alguns estudantes. Na Tunísia, dizia Foucault (Apud MUCHAIL, 2004, p.118-119), “fui levado a tocar com o dedo algo diferente de todo o ronronar de instituições e de discursos políticos na Europa”. Fiquei profundamente impressionado, prossegue Foucault (Ibidem), com

aquelas moças e aqueles rapazes que se expunham a riscos terríveis redigindo um panfleto, distribuindo-o ou convocando à greve. Foi, para mim, uma verdadeira experiência política.

Na Tunísia, a polícia entrava na universidade, feria os estudantes e os jogavam na prisão, além disso, os manifestantes eram condenados a cárcere. Essa insurreição dos estudantes em Túnis, provocou em Foucault uma grande sensibilidade. Quando vai à Paris, já

no final das manifestações, no fim de maio e início de junho, Foucault, “participa das últimas manifestações na Sorbonne” (MUCHAIL, 2004, p.119).

Outro envolvimento político de Foucault foi com o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP). Criado em 1971 por Foucault, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Marie Domenach. O objetivo desse grupo era, de acordo com Deleuze “criar condições para que os presos pudessem falar por si mesmos” (FOUCAULT, 1979, p.70). Vale notar que, o tema da prisão, teve um interesse grande por parte de Foucault visto que, nos anos de 1971 e 1972, no *Collège de France*, o pensador proferiu suas aulas tendo como tema central a prisão. “Teorias e instituições penais” (1971) e “A sociedade punitiva” (1972). Além disso, as conferências no Rio de Janeiro (1973), publicadas no livro “A verdade e as formas jurídicas” e “Vigiar e punir: o nascimento da prisão”, de 1975.

Com o GIP, salienta Deleuze (Apud FOUCAULT, 1979, p.70), não havia projeto de reforma, “nem pesquisa no sentido tradicional”, tampouco, se falava em nome dos detentos. Contrariamente aos intelectuais teóricos, como Jean-Paul Sartre, e os militantes maoístas, que na década de 70 tinham atuação política na França, o GIP, tinha uma existência muito específica e distinta de atuar desses grupos. O objetivo não era representar, mas agir, com os presos e seus familiares. Nessa perspectiva, Foucault encarna a figura do intelectual específico, isto significa, que o intelectual não deve se colocar a frente, nem ao lado para dizer a verdade de todos. Mas, sua ação é a de

lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso (FOUCAULT, 1979, p.71) (grifo do autor).

A forma de luta do GIP, era realizada através de reuniões, trocando informações sobre o que se passava nas prisões.

Era preciso mostrar à administração penitenciária e aos jornalistas que sabíamos que tinha acontecido em uma prisão, fosse na véspera, fosse à noite. Era um instrumento para questionar a prisão e a agitação nas prisões, mas também um meio de inquietar a administração penitenciária e os jornalistas. A prisão não é um lugar imóvel onde nada acontece e da qual se sabe apenas que saem uns infelizes mulambos. Ela é uma coisa na qual os acontecimentos ocorrem todos os dias: greves de fome, recusa de alimentação, tentativas de suicídio, movimentos de revolta, rixas... Tentamos fazer reconhecer no cotidiano toda essa vida pululante da prisão e que ‘não existia’, literalmente, mesmo para os que haviam escrito coisas sobre ela (FOUCAULT, 2012, p.140-171).

O fato de atuar diferentemente dos movimentos políticos, como os maoístas, que na

época, falavam em nome dos presos, o GIP propunha-se a, deixar eles falarem. O objetivo do GIP não era uma reforma penitenciária, nem a luta por melhores condições, pois dessa forma, essa luta específica entraria no jogo político. O visado pela luta em torno do sistema carcerário é a recusa ao jogo, é dizer: “chega de prisões” (FOUCAULT, 2004, p.47).

Um caso interessante na biografia de Foucault foi sua ida ao Irã. No ano de 1978, Foucault foi duas vezes ao Irã (primeira vez, de 16 a 24 de setembro e da segunda vez, de 9 a 15 de novembro), para verificar o que se passava com aquela multidão que ia para as ruas em punho limpo pedindo que o Xá⁵ saísse do poder.

O Xá Mohammad Reza Xá Pahlavi, governou o Irã de 1941 a 1979 e, seu pai, governou de 1925 a 1941. A multidão que queria que o Xá fosse deposto, acusava Pahlavi de ser déspota e corrupto, levando o Irã a uma falência total. Toda a agitação popular, se desenvolvia em torno do islã a partir da espiritualidade do islã. De acordo com Foucault (2010c, p.225), o islã, era o espaço onde as pessoas encontravam proteção, era o islã que regravava, a séculos, a vida cotidiana, os laços familiares e as relações sociais. Foucault (2010c, p.226), em Teerã, presenciou,

milhares de manifestantes que, com as mãos nuas diante de soldados armados, batiam-se nas ruas de Teerã, gritando: ‘islã, islã!’; ‘Soldado, meu irmão, por que atirar em seu irmão? Venha conosco salvar o Corão’ (grifo do autor).

Um dos objetivos do levante popular era derrubar a monarquia e, colocar em seu lugar um governo islâmico. A multidão que se rebelava contra o regime do xá, escutava atenta a voz dos mulás⁶ que

falavam furiosamente contra o xá, os americanos, o Ocidente e seu materialismo; eles apelavam, em nome do Corão e do islã, para a luta contra todo esse regime (FOUCAULT, 2010c, p.226-227).

A população iraniana era composta por 90% de xiitas⁷, e estes, esperam a volta do “décimo segundo imã que fará reinar sobre a terra a verdadeira ordem do islã” (FOUCAULT, 2010c, p.227). Portanto, o alento da multidão era, tanto político, quanto, religioso. O que

⁵Xá é um título que se dá ao monarca da Pérsia, equivale ao título de imperador.

⁶Título concedido aos clérigos muçulmanos líderes de mesquitas.

⁷Em 632 após a morte de Maomé, algumas disputas acerca de que seria o legítimo representante do profeta, os xiitas acreditam que Maomé ordenou divinamente seu primo e genro Ali para ser o próximo califa, diferentemente dos Sunitas que acreditavam que Maomé teria ordenado ao pai de Alisha (esposa de Maomé) como sendo seu sucessor direto. Disponível em: <http://www.infoescola.com/islamismo/xiitas/>. Acesso dia 1 de outubro de 2015.

notadamente chamou a atenção de Michel Foucault, foi o fato de que, essa multidão, que se erguia contra as forças opressoras, “atropelou os partidos políticos em via de reconstituição” (FOUCAULT, 2010c, p.231). Eram dois milhões de pessoas contra os tanques e as metralhadoras do exército oficial do xá. Outro aspecto que chamou atenção do pensador francês, foi o fato dos xiitas serem uma organização religiosa, onde a autoridade religiosa,

não é determinada por uma hierarquia. Somente se segue aquele que se quer escutar. Os grandes aiatolás do momento, aqueles que, em face do rei, de sua polícia e do exército, fazem descer toda uma multidão à rua, ninguém os entronizou: *escutaram-lhes* (FOUCAULT, 2010c, p.228) (grifo do autor).

O anseio por liberdade, o atropelamento aos partidos políticos, representam duas dinâmicas que, do ponto de vista foucaultiano, demonstram que, num mundo dividido entre países capitalistas, liderados pelos Estados Unidos, de um lado, e países socialistas, apoiados pela União Soviética de outro, são pontos de vista insuficientes para verificar o levante no Irã. Ou seja, tanto o liberalismo quanto o marxismo, não representavam os interesses do povo iraniano.

O atropelamento aos partidos políticos tradicionais, no caso do Irã, demonstra que, os partidos, não são a vontade geral do povo, pois, muitas vezes, são incapazes de compreender a experiência de um povo, sua cultura, seus costumes e religião. Esses aspectos, muitas vezes não são levados em conta pela política tradicional e, particularmente no caso do Irã, trata-se de fatores essenciais, que dão vida àquele povo. O que Foucault viu no Irã não foi somente uma simples resistência, ou, uma multidão de fanáticos que buscavam um líder religioso que os governassem, mas “o princípio de uma criação política” (FOUCAULT, 2010c, p.234). Isso permite introduzir na vida política a dimensão espiritual. Pois, foi esse fermento que mobilizou as massas a buscarem outra forma de organização em suas vidas, a mudarem os rumos da política de seu país e isso levou a uma insurreição popular.

É a insurreição de homens que, com mãos nuas, querem levantar o peso que recai sobre cada um de nós, mas, mais particularmente, sobre eles, esses trabalhadores do petróleo, esses camponeses nas fronteiras dos impérios: o peso da ordem do mundo inteiro. É, talvez, a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários, a forma mais moderna da revolta e a mais louca (FOUCAULT, 2010c, p. 254).

Como pode ser notado, o pensamento de Foucault é um tanto complexo e, suas análises sobre as práticas de liberdade e sobre os movimentos que buscam liberdade, não encontram suporte nos moldes tradicionais da política. Assim como a religião, considerada o “ópio do povo” para grande parte do marxismo no Ocidente, ficou muitas vezes por fora da

luta política, outras relações de poder, também não tiveram importância para os partidos tradicionais. Em relação a isso, pode ser citada a relação entre médico e paciente, ou, a luta em torno da questão do sexo, trata-se de temas que Foucault buscou abordar em seus estudos.

Outro exemplo de luta política, na qual houve um envolvimento por parte de Foucault se deu com respeito aos trabalhadores na Polônia nos anos de 1980. Junto a Pierre Bourdieu, organizou um protesto de intelectuais franceses em conjunto com o sindicato *Confédération française démocratique du travail* (CFDT). De acordo com os arquivos do Portail Michel Foucault⁸, em 1982, a CFDT,

crea un comité de control de la recogida de fondos de apoyo a Solidaridad [Solidarnosc]⁹ del que Foucault es el presidente. Entre el 22 y el 30 de septiembre de 1982, éste participa en el convoy de material enviado a Polonia para *Solidarnosc* con Simone Signoret y Bernard Kouchner bajo los auspicios de *Médécins du monde*. (grifo do autor).

Em 13 de dezembro de 1982, um ano após o golpe militar na Polônia, apoiado pela União soviética, Foucault manifestou-se em relação a situação do *Solidarnosc* (Solidariedade) e à revolução autogestionária, que estava sendo realizada pelos operários que buscavam a ampliação do sistema de autogestão a toda sociedade. A Polônia se encontrava em uma grave crise econômica, além de sofrer com a alta tecno burocracia que lhe era imposta, típica de um comunismo de Estado implantado na União Soviética. Isso, dificultou as condições para que a *Solidarnosc* realizasse seu objetivo. O movimento Solidariedade formou-se como o grande sindicato dos trabalhadores da Polônia, solidificando-se a partir de greves como a de Gdansk em 1980 e que significou o grande instrumento da revolução operária. Muitos intelectuais se manifestaram a respeito da situação polonesa, entre eles Michel Foucault. Em um discurso pronunciado durante a inauguração de murais na sede da CFDT, realizados por um artista polonês, Foucault¹⁰ dizia:

No es que Polonia haya sido erigida como un ejemplo. Afortunadamente se

⁸Michel Foucault y Polonia: 1981. Disponível em: <http://michel-foucault-archives.org/?Michel-Foucault-y-Polonia>. Acesso dia 30 de setembro de 2015.

⁹O *Solidarnosc* foi uma federação sindical polonesa, fundada em 22 de setembro de 1980 constituído a partir de 38 comitês de interfábricas. Contava com 10 milhões de membros, 80% da população ativa polonesa representando 3 500 fábricas. “A reivindicação da autogestão operária das fábricas e nos poderes locais (...) emergiu progressivamente nos primeiros meses de 1981 no interior da *Solidarnosc*, como uma tentativa de responder aos problemas concretos colocados pela nova situação...” (NASCIMENTO, 1988, p.51). Disponível em NASCIMENTO, Cláudio. Rosa Luxemburgo e a *Solidarnosc*: autonomia operária e autogestão socialista. São Paulo: Loyola, 1988.

¹⁰Disponível em: <http://michel-foucault-archives.org/?Michel-Foucault-y-Polonia>. Acesso dia 30 de setembro de 2015.

acabaron los tiempos en los que se iban a buscar modelos aquí o allí. Pero Polonia, a su manera, forma parte de una experiencia común: la de un esfuerzo histórico mediante el cual las sociedades contemporáneas intentan definir otras formas de existencia tanto individuales como colectivas, en lugar de los esquemas de los que nos han hecho herederos involuntarios las realidades y los sueños del siglo XIX. No hay que escuchar a los que se quejan del vacío o de la inmovilidad actuales, pues éstos sólo disponen de su amargura para dar forma a su porvenir. Al contrario, hay que mostrarse atento a todo aquel movimiento, a todos aquellos movimientos en los que se dibujan las figuras de lo que podremos ser.

Foucault viu no Solidariedade uma revolução proletária rumo a uma sociedade comunista? Muito provavelmente não. O que despertou em Foucault um envolvimento com a causa da *Solidarnosc*, foi a inovação histórica que àquela luta representou, sua ruptura com as relações sociais que queriam impor-lhes uma forma tradicional de luta e um projeto de sociedade. Por isso, o Solidariedade representou muito mais um embrião de uma criação de novas relações sociais do que um confronto pelo poder. Evidencia-se que, Foucault, mostrou-se confiante em relação as lutas que visam criar outras possibilidades de vida, que vão de encontro com a pluralidade. Nesse aspecto, a causa dos trabalhadores na Polônia, evidencia tal afirmação.

As experiências históricas retratam que, as diferentes lutas locais, visam, desencadear um movimento no âmbito social em que sejam experiências, novas formas de relações sociais e políticas. O interesse do pensador francês pelos movimentos que visam o rompimento das situações de exploração, dominação ou de sujeição das pessoas e pela criação de outras formas de vida foi evidente. Nesse viés, vale ressaltar, também, que, após as revoltas e experiências do maio de 68 as análises sobre o poder ganharam outros olhares.

Pudemos começar a fazer esse trabalho somente depois de 1968, isto é, a partir de lutas quotidianas e mantidas na base, com os que tinham de se debater nas mais finas malhas das redes de poder (FOUCAULT, 2014b, p.19).

Em suma, todas essas experiências mostram que o pensamento foucaultiano, sobre a liberdade e sobre as análises dos mecanismos de poder, buscam outros olhares e outras formas de luta na política. Seu enfoque visa captar, aquilo que muitas vezes escapa a linguagem habitual de interpretação filosófica da política moderna. Pois, a filosofia ocidental, formou uma linguagem própria para abordar a questão política, é como se todas as manifestações, revoltas e movimentos populares tivessem que se enquadrar em um padrão de luta de classes ou, de outro lado, da perspectiva liberal. No entender de Branco (2001, p.242), a partir dessas experiências, Foucault passa a

estudar o papel das resistências, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder na atualidade, seus antecedentes históricos e suas perspectivas de êxito. Seu interesse passa a ser os combates e as lutas inerentes às relações de poder, e não a descrição das grandes articulações institucionais e políticas que formam as grandes estruturas de poder e que persistem num largo espaço de tempo.

Ainda Branco (2001), salienta que é nesse contexto que a liberdade entrará no pensamento foucaultiano, pois, o pensador francês passa a considerar que as resistências ao poder devem ser entendidas como aquelas que visam à defesa da liberdade. Mas, por uma liberdade que traz em sua condição ontológica a insubmissão, ou seja, uma liberdade que diz “não às forças que procuram aprisioná-la e controlá-la” (BRANCO, 2008b, p.83).

Contudo é nos anos 80 que, ao abordar a problemática da constituição do sujeito, a partir de técnicas de si, sobretudo no período greco-romano, que, Foucault, ao analisar a ética, abordará o tema da liberdade relacionando-o à política. É no embate entre poder e liberdade, que Foucault compreenderá a liberdade não no plano teórico, mas no plano das lutas sociais, a partir das lutas e das práticas de resistência.

Ao problematizar a ética, isto é, as maneiras como os sujeitos se tornam pessoas morais, Foucault adentrou no tema das práticas de liberdade. Ao pesquisar a antiguidade grega e o período greco-romano, tal pensador descobre que, para os gregos, a relação consigo, a liberdade individual, a liberdade cívica, foi pensada como ética. Para praticar a liberdade, era necessário ocupar-se de si, exercer o cuidado de si. “Para os gregos a liberdade individual era alguma coisa muito importante” (FOUCAULT, 2004, p.268). Não ser escravo de uma outra cidade ou, de suas próprias paixões, era um tema absolutamente fundamental, um problema essencial para os gregos. Nesse sentido, a ética girou em torno do cuidado de si. Um cuidado de si que exigia um conhecimento de si também, conhecimento de um certo número de regras de condutas, ou de princípios que são simultaneamente verdades e proscricções, porém, sempre através da liberdade racional, dessa maneira argumentava Foucault, o sujeito agia eticamente. A ética, na perspectiva dos gregos, era uma prática de liberdade, uma prática refletida na liberdade. Não se tratava se obedecer uma norma ou uma lei ou regra, mas de refletir sobre suas escolhas.

Da mesma forma que Foucault não visou produzir uma teoria sobre o poder, o tema da liberdade, também não foi analisado enquanto tal. Contudo, é relevante dizer que tanto a reflexão sobre o poder, quanto a reflexão sobre a liberdade, encontram-se cruzadas sobre as análises acerca do sujeito. Ambas são desenvolvidas em torno da questão da ontologia histórica do presente, indagação que é assumida a partir da questão kantiana *Was ist Aufklärung?* (O que é o esclarecimento?) e que visa analisar o presente a partir da pergunta

“quem somos nós?”.

Foucault (Apud DREYFUS; RABINOW, 2010), demonstrou que a questão do sujeito era um tema central em suas pesquisas. O sujeito que é uma construção, é resultado de práticas sociais, incorporadas de relações de poder e de saber. O sujeito que é um produto que é elaborado nas relações de poder,

um sujeito que se constitui tanto através das formas de assujeitamento, como por meio de escolhas éticas e políticas, num movimento não só de defesa, senão de afirmação de suas opções (SAMPAIO, 2011, p.224).

Um dos resultados que se chega através dos estudos foucaultianos é que o sujeito é uma produção das relações de poder. Relações que produzem corpos assujeitados, mentes submissas, populações controladas por mecanismos de governo, que organizam o meio social onde circulam as coisas e as pessoas. Essa constatação, levou Foucault a buscar nas práticas de liberdade e, não na luta por libertação, as respostas para suas questões.

Ao contrário das filosofias que defenderam um sujeito racional ou, um sujeito natural, filosofias que afirmam a existência de um sujeito universal, cuja referência, concentra-se na Verdade, na Moral ou na Virtude; ao contrário de teóricos que defendem uma sociedade organizada sob uma unidade e uma ordem, que propagam o conhecimento científico como a verdade; Foucault traz à tona, a existência de um sujeito histórico, não essencialista, um sujeito que é o produtor, mas também o produzido. Em suas análises sobre o poder e sobre o saber, Foucault, respondeu que o sujeito é uma criação, é, “uma série de ocorrências transitórias num campo de lutas sempre aberto” (BRANCO, 2008, p.143). É necessário livrar-se do sujeito constituinte, argumenta Foucault (1979, p.7), livrar-se do próprio sujeito, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica.

É nessa perspectiva de livrar-se do sujeito fundador do conhecimento, de realizar um questionamento radical sobre a objetividade da razão, que, Foucault, desloca-se em suas últimas pesquisas para o cuidado de si, isto é, para um sujeito que se constitui através de práticas, de um sujeito que prepara o seu ser para a vida cotidiana, para enfrentar os perigos e estar atento àquilo que se passa ao seu redor. Ao regressar para a filosofia grega e greco-romana, Foucault, no dizer de Gros (2008), busca, “um sujeito que se constrói que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc.”.

Os indivíduos se constituem como sujeitos, enquanto constituídos de práticas de poder, enquanto sujeitos que são colocados em relações de produção e de significação,

portanto, o sujeito nas análises foucaultianas é compreendido a partir de um campo de relações de poder que é complexo.

O fato de dizer que o sujeito é socialmente constituído não implica dizer que ele é determinado pelo lugar que ocupa na estrutura social, pois o poder não pode ser entendido como uma força superior que subjugaria a todos. Ele deve ser entendido a partir de seu caráter relacional. O poder é a força que constitui os sujeitos e que está presente em toda a sociedade. O poder pensado dessa forma implica a sua distribuição em todas as esferas sociais (família, trabalho, escola, política, relações amorosas, etc.). Se o poder está em todo lugar, a possibilidade de resistência também se faz presente, pois as relações de poder só se exercem entre sujeitos livres (NARDI; SILVA, 2009, p.154).

Portanto, o sujeito, em primeiro lugar, não é uma substância, não há algo *a priori* que caracterize o sujeito. No viés foucaultiano, comenta Castro (2009, p.407), o sujeito é uma forma, que, nem sempre é idêntica a si mesma. A forma que é dada ao sujeito, é realizada pelos procedimentos e pelas técnicas e tecnologias projetadas pelo poder, mas que também, são produzidas pelo próprio sujeito. Nesse sentido, não há de um lado, o poder produtor e de outro, o sujeito produzido, mas o que verifica Foucault é que, as formas que o sujeito adquire se desenvolvem tendo como ator e produto o próprio sujeito. Assim, pode ser afirmado que, num primeiro momento, a modernidade constituiu o sujeito através de práticas disciplinares, e num segundo momento, a gerencia da vida da população é exercida pela biopolítica.

Esses processos fazem com que, no momento do poder disciplinar, o indivíduo receba uma força que governa seus movimentos, mas que depois, o próprio indivíduo passe a se policiar para comporta-se como sujeito disciplinado; e, na Biopolítica, a gerencia da vida da população é direcionada por uma prática que pode ser de cunho estatal ou de instituições que visem o cuidado da população, mas que, também os próprios sujeitos passem a cuidar de sua vida, do meio onde vivem e de suas saúdes. Ou seja, trata-se de processos que são incorporados pelo indivíduo e pela população que são exercidos para o controle dos mesmos, não são, nesse sentido resultados da reflexão do indivíduo.

Castro (2009, p.408) analisa que, o trabalho intelectual de Foucault pode ser concebido como “uma história dos modos de subjetivação/objetivação do ser humano em nossa cultura”. O sujeito foucaultiano é um sujeito em construção, pois ele se constitui de forma histórica, na multiplicidade, e se constitui também, no encontro do outro, nas várias formas que pode ter sua vida. É um sujeito que também vai contra o processo de governamentalização da vida, que diante de seu assujeitamento, recusa-se, resiste, ousa transgredir.

Desde a constituição do indivíduo como sujeito, até a regulamentação do sujeito

enquanto população, o poder, transpassa pela vida de todas as pessoas. A disciplinarização e a normalização dos sujeitos e das populações são um fato social, mas isso não significa que diante disso não há possibilidades de resistência e de romper com as formas de controle. A questão do poder deve ser enfrentada, isso significa, também, compreender os enlaces entre determinados saberes e práticas sociais, que envolvem a vida cotidiana, que caracteriza o indivíduo, que o liga a uma identidade, impondo-lhe uma lei de verdade, sobre o que ele é, e, como ele deve se governar. Nardi e Silva (2009, p. 155) argumentam que para romper,

com uma determinada forma de dominação, é necessário desconstruir os regimes de verdade que naturalizam as relações sociais, pois somente dessa forma é possível transformar o jogo inerente às relações de poder.

Portanto, falar sobre liberdade em Foucault, não é tratar de uma teoria, mas de uma prática que não é definida por ideias, que não tem a mesma receita em todas as ocasiões, pois são os sujeitos que encontram formas de lidar com os modos de assujeitamento.

Só é possível falar em liberdade, a partir de uma desconstrução do sujeito constituinte, que dá sentido as coisas, pois é preciso prestar atenção nas práticas sociais, nos saberes que se formam e que se entrelaçam entre discursos e acontecimentos. A partir dessa perspectiva, é possível analisar a liberdade, não como ponto de chegada, mas como uma construção, a partir de rupturas, brechas, como possibilidades. Nesse sentido, a liberdade precisa ser inventada por sujeitos que não estão fora das relações de poder, portanto não por uma vanguarda, mas por sujeitos que estão inseridos nas relações de poder. A liberdade é uma construção, é preciso buscá-la como um valor que orienta as ações humanas. E, as lutas de resistência, argumenta Branco (2008b, p.84), exigem

um trabalho constante, contínuo e sem descanso, de afrontamento dos processos de autonomização contra as técnicas de individuação e normalização postas em jogo pelas estruturas de poder.

Não há possibilidade de totalizar a liberdade, tampouco de defini-la, como se fosse um conceito idealizado e prestes a ser concretizado pela luta política. A liberdade é construída por práticas que se dão nas relações humanas, exatamente onde existem relações de poder. Liberdade nesse aspecto, tem a ver com os limites impostos para a ação humana, com as transgressões possíveis diante daquilo que assujeita a vida humana, com as experiências que são realizadas por indivíduos que buscam romper com tudo aquilo que limitar suas vidas.

A reflexão acerca da liberdade em Foucault, aparece em discussões, entrevistas,

artigos e textos sobre diversos temas como a ética do cuidado de si, o indivíduo perigoso, sobre a constituição do louco, sobre a constituição da sexualidade, da identidade sexual e sua recusa, sua manifestação.

A noção foucaultiana de liberdade situa-se, em primeiro lugar, no abandono desse mito humanista de uma essência do homem. A liberdade foucaultiana não é da ordem da liberação, mas da constituição. Por isso, pode-se dizer acerca da liberdade o que Foucault afirma sobre o sujeito: Não é uma substância. É uma forma, e essa forma não é, sobretudo, nem sempre idêntica a si mesma”. Ou para sermos mais precisos, não é a propriedade de uma substância, mas uma forma que tem e teve diferentes configurações históricas (...). (CASTRO, 2009, p.246).

Nesse sentido, Castro (2009), salienta que, Foucault, serve-se da expressão “práticas de liberdade”, que está baseada nas análises sobre o poder, isto é, nas relações que os sujeitos constituem entre si e nas relações que o sujeito estabelece consigo mesmo.

No primeiro caso, podemos falar de ‘liberdade política’ (em um sentido amplo, não reduzido ao estatal, ao institucional); no segundo, de ‘liberdade ética’ ou também utilizando uma linguagem mais foucaultiana, de ‘práticas de liberdade’ e de ‘práticas reflexas de liberdade’ (Ibidem, grifo do autor).

Ao perceber as relações de poder, como, maneiras de conduzir condutas, as práticas de liberdade, em seu sentido político,

podem ser qualificadas como livres aquelas formas de relação entre os sujeitos que, negativamente, não estão bloqueadas e, positivamente, aquelas em que se dispõe de um campo aberto de possibilidades; isto é, relações que são suscetíveis de modificação (Ibidem).

O que se pretende ao analisar as “práticas de liberdade” é apontar para as possibilidades de escapar dos mecanismos de governo que assujeitam as pessoas. Trata-se de, abordar uma nova maneira de “invenção” do ser humano enquanto ser ético-político e, também, uma forma de organização de lutas política. Portanto, as práticas de liberdade, são uma estratégia de resistência que se realizam dentro dos limites estabelecidos pelas relações de poder. Resistência, que não é anterior ao poder que ela enfrenta, diz Foucault (1979, p.241), mas, resistência que é coextensiva ao poder, ou seja, só há resistência por que há relações de poder, só há possibilidade de resistência por que há liberdade, se houvesse relações de dominação em vez de relações de poder, não haveria possibilidade de resistência.

Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979,

p.241).

As relações de poder só podem existir se, em um dos lados, houver certa forma de liberdade. De acordo com Sampaio (2011, p.223), a liberdade é apresentada no pensamento foucaultiano como elemento estratégico para a própria existência das relações de poder. A liberdade é, dessa forma, um componente fundamental para o exercício do poder, ao contrário, se não houvesse liberdade, haveria uma relação de dominação.

Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios de estratégias que invertam a situação -, não haveria de forma alguma relação de poder (FOUCAULT, 2004, p.277).

Se há relações de poder em todo campo social, é por que há liberdade por todo lado, embora essa liberdade seja extremamente limitada e, em certas ocasiões a liberdade seja regulada. Para que exista uma relação de poder, diz Foucault (2004, p.276) é preciso que haja sempre uma certa forma de liberdade.

De acordo com a “História da Sexualidade I” (1988, p.104-106), Foucault apresenta cinco proposições sobre o poder. Na quinta proposição, onde ele analisa a resistência, o filósofo argumenta que, se não houvesse a possibilidade de resistência, não seria uma relação de poder, mas de dominação. No âmbito da resistência, Foucault (apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.278), localiza três formas de lutas, são elas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração, que separam os indivíduos daquilo que produzem; contra aquilo que liga o indivíduo a ele mesmo e os submete aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). Desse modo, pode ser dito que, a liberdade, aparece como o intensificador das lutas e o impulso dos confrontos.

Com isso, opressão, exploração e sujeição ou produção de subjetividades, não são estados permanentes em que se encontram as pessoas, tampouco é uma relação natural estabelecida, mas são produzidas pelas relações políticas que são relações de força, de poder. Nessa perspectiva, o poder é entendido como:

a multiplicidade de correlações de forças imanente ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização (...) enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na

formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p.103).

Na história encontra-se de forma misturada e isolada todas as três formas de luta apontadas por Foucault. No século XIX, por exemplo, as lutas contra as formas de exploração; nas sociedades feudais, por exemplo, lutas contra as formas de dominação étnica e social prevaleciam; na contemporaneidade, diz Foucault (Apud DREYFUS; RABINOW, 2010, p.278), prevalecem as lutas contra as formas de sujeição, contra a submissão das subjetividades.

Um dos problemas nessa perspectiva será perceber onde irá formar-se a resistência. Não se trata, portanto, de dissolver as relações de poder, mas de impor “regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (FOUCAULT, 2004, p.284, grifo do autor).

O poder, não é um sistema de dominação, que controla tudo, e que, não deixa nenhum espaço para a liberdade.

O poder não se exerce a não ser sobre ‘sujeitos livres’ e na medida em que eles são ‘livres’. Entendemos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde se possam dar muitas condutas, muitas reações diferentes e modos de comportamento. Ali onde as determinações estão saturadas, não há relações de poder. A escravidão não é uma relação de poder quando o homem está encadeado (trata-se então de uma relação física de uma relação física de coerção), mas justamente quando ele pode deslocar-se e, no limite, escapar. Não há pois um cara a cara do poder e da liberdade, com uma relação de exclusão entre eles (em todo lugar onde se exerce o poder, desaparece a liberdade), mas um jogo muito mais complexo. Nesse jogo, a liberdade aparece como a condição de existência do poder (CASTRO, 2009, p.246-247, grifo do autor).

Com isso, onde há relações de dominação, não há relações de poder, visto que, diante de uma realidade totalitária, não há espaço para a resistência.

Na condição da dominação total dos sujeitos, a liberdade não se torna possível. A liberdade só pode existir em oposição a um poder, a poderes, pois o poder não impede a liberdade, limita-a (...). O poder, longe de impedir a liberdade, excita-a (SOUSA FILHO, 2008, p.17).

Para Foucault, a liberdade não pode ser garantida por instituições, nem por leis, mas por exercícios, por práticas criativas de novas relações. Tampouco é afirmado que a liberdade é alcançada por um movimento de libertação, pois não há uma liberdade absoluta a ser buscada, mas o que existem são rupturas possíveis, práticas nas quais o sujeito encontra brechas pelas quais as relações de poder podem ser redimensionadas. Em suma, a liberdade

existe enquanto luta, enquanto possibilidade, ou seja, a liberdade existe, para Foucault, dentro de uma grade de funcionamentos e regras, como uma espécie de contra-poder, fora dessas regras ela não existe. “O que escapa ao poder é o contra-poder que, no entanto, encontra-se, ele também, preso no mesmo jogo” (DROIT, 2006, p.96).

As ideias políticas, derivadas da perspectiva de análise do poder como soberania, indicam a possibilidade de mudança social, através da conquista do poder, da libertação ou pela revolução. A concepção foucaultiana, argumenta, que não há um centro único do poder, um lugar privilegiado onde o poder se encontre. Portanto, não há poder que deva ser conquistado por uma classe ou por um grupo social determinado.

Ao mencionar as práticas de liberdade, Foucault, acentua que, não há uma libertação a ser feita por uma classe, ou por um grupo de indivíduos, pois, a liberação abriria um campo para novas relações de poder. As práticas de liberdade são movimentos realizados como estratégias para escapar às formas de sujeição. No entanto, a ideia de libertação, não é totalmente renegada pelo filósofo francês. Quando um povo é colonizado e, procura se libertar de seu colonizador, essa é certamente uma prática de libertação, defende Foucault (2004, p.205). Mas, há um perigo quando se fala em libertação. A ideia de se crer que, após o movimento de libertação, se chegará a uma ideia de que “o homem encontre seu estado de natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena consigo mesmo” (FOUCAULT, 2004, p.265) é um erro. Nesse caso a ideia de libertação traz consigo uma ideia de que existe uma forma alienada, mascarada, que após o movimento de libertação, haja um rompimento com os ferrolhos repressivos e o homem alcance sua liberdade, sua essência que estava mascarada. No entanto, uma liberação pode ser uma condição política ou histórica para uma prática de liberdade. “A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2004, p.267).

Em suma, as relações de poder fazem parte de todo campo social e estão sempre atuando nas relações humanas. “Se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (FOUCAULT, 2004, p.277). A relação em que cada um e cada uma procura dirigir a conduta do outro, são relações que podem ser encontradas em diferentes formas. “O poder é, antes, da ordem da ‘governamentalidade’, no sentido de que estrutura o campo de ação dos outros” (DÍAZ, 2012, p.120). Ele é percebido como estratégia, sua ação é definida pela capacidade de afetar os outros. Portanto, o importante ao analisar a questão do poder é visar sua mecânica, seu funcionamento. Essas relações, caracterizadas como condução de condutas, são móveis, reversíveis, instáveis, portanto, podem ser modificadas.

Ao comentar sobre o poder na ótica foucaultiana, Passos (2008, p.11), descreve o

poder apenas como

uma forma, variável e instável, do jogo de forças que definem as relações sociais em cada momento histórico concreto, e que se define através de práticas e discursos específicos.

São relações que funcionam como um jogo de forças, de afrontamento, “de contraste e quiçá de combate entre campos de intensidade diferentes”, defende Branco (2008, p.139). No campo das ações políticas, como analisa Díaz (2012, p.119), é o corpo que é submetido, pois é ele que se converte em força produtiva, em força útil, constituindo-se como tecnologia política configurada por um saber e por um poder que age sobre ele.

Toda relação de força implica, a cada momento, uma relação de poder (que é, de algum modo, seu corte instantâneo), e cada relação de poder remete, como ao seu efeito, mas também como à sua condição de possibilidade, a um campo político de que ela faz parte (FOUCAULT, 2014b, p.40).

Como pode ser visto, poder e liberdade sempre estão em jogo, ambas, travam batalhas antagônicas, geradas em contextos éticos e políticos provisórios, conforme salienta Branco (2008, p.140), “pode até mesmo ocorrer equilíbrio provisório de forças, nunca uma forma de paz durável vinda da ausência de lutadores na arena agonística”. As forças, nas relações de poder, podem ser equilibradas, mas nunca numa forma de paz durável, pois inexiste um mundo sem forças, o mundo é feito de forças advindas de corpos e do encontro entre corpos, conclui Branco (2008).

A liberdade existe enquanto resistência e não como uma utopia a ser concretizada. Além disso, a resistência não se encontra numa posição de exterioridade em relação ao poder, mas inserida nele. Nunca se está fora do poder, as relações humanas são e estão em relação de poder. Tais relações não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão (FOUCAULT, 1988, p.105).

Em uma discussão com Noam Chomsky (FOUCAULT, 2010a) sobre a natureza humana e o poder de criação do ser humano, Foucault, defendia que só há criação humana dentro de um sistema de regras, estabelecido pelas práticas humanas, sejam elas, econômicas, técnicas, políticas ou sociológicas, e, que servem de condições de formação, de aparecimento, de modelos.

Em outros termos, existem, de fato, somente criações possíveis, inovações possíveis.

Na ordem da linguagem ou do saber, só se pode produzir alguma coisa nova pondo em jogo um certo número de regras que vão definir a aceitabilidade ou a gramaticalidade dos enunciados, ou que vão definir, no quadro do saber, a cientificidade dos enunciados (FOUCAULT, 2010a, p.101-102).

Foucault dá a impressão de que, coloca a liberdade no mesmo caminho quando falava das criações humanas, nesse sentido, a liberdade só acontece, num determinado conjunto de regras, ou melhor, nas brechas do poder, entre regras e normas.

O trabalho crítico de Foucault, demonstra a contingência da formação do presente, pois, a realidade é uma produção histórico política e, que pode ser desestruturada. Adorno (2004) comenta que, a formação do presente repousa

sobre o fundamento de prática humana e de história humana, e porque essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas (ADORNO, 2004, p.44).

Essa possibilidade de transformação existe constantemente, isso se dá porque as relações de poder numa determinada sociedade são estratégicas e produtivas de acordo como demonstrou Foucault. “Conceber o poder como produtor é seguir o princípio que perspectiva a anatomia política como genealogia da alma e da moral modernas”, defende Ewald (2000, p.48). Através da resistência, das lutas, dos enfrentamentos, demonstra-se que no poder sempre há brechas, pois, se há poder, há a possibilidade de resistência também. Nesse sentido, cada luta,

se desenvolve em torno de um foco particular de poder (um dos inúmeros pequenos focos que podem ser um pequeno chefe, um guarda de H.L.M., um diretor de prisão, um juiz, um responsável sindical, um relator-chefe de um jornal) (FOUCAULT, 1979, p.75).

As lutas possuem um significado para as tensões que são feitas no âmbito do poder. Denunciar o poder, sua dominação, designar focos de resistência, criar os espaços e condições do contra-poder são aspectos presentes nas lutas cotidianas. Uma característica apontada por Foucault (2004) sobre essas lutas que se dão em torno do poder, é que elas são lutas imediatas.

Essas lutas imediatas não esperam mais tampouco de um momento futuro, que seria a revolução, a libertação, que seria o desaparecimento das classes, a decadência do Estado, a solução dos problemas (FOUCAULT, 2004, p.50).

São lutas que se deparam com o cotidiano da vida, como por exemplo, o lugar de

trabalho ou o lugar onde se vive. Nesse sentido, defende-se que, a autogestão, enquanto princípio que busca romper com as situações de dominação e exploração nos meios de trabalho, pretende oferecer uma dinâmica não-assujeitadora para as relações humanas.

Historicamente, as relações de trabalho são espaços onde acontecem lutas operárias contra a exploração e a dominação. Nesse contexto, a Economia Solidária, através de suas cooperativas, busca propagar outras formas de relação baseadas na autogestão e na solidariedade.

Verifica-se que, muitas vezes, as lutas sociais surgem como reação a uma determinada situação de dominação encontrada nas relações de poder. Nessa perspectiva, no caso do Brasil, a Economia Solidária surgiu como reação ao desemprego que atingia grande parte da população. Segundo Novaes; Serafim (2007, p.69), o mundo nos anos 80 presenciou uma “crise sócio-econômica que deu origem a inúmeras estratégias por parte do capital para a recomposição da sua taxa de lucro”. Na América Latina, os autores apontam o endividamento externo, acompanhado da segunda crise do petróleo. Na década de 90, houve outra estagnação econômica,

processos de abertura comercial e a aplicação das políticas arquitetadas pelo Consenso de Washington e consentidas pela nova correlação de forças de centro-direita que deu origem a estes processos (Ibidem).

Ao adotar o neoliberalismo como resposta às crises, os países da América Latina, realizaram ajustes estruturais, aprofundando o “desmantelamento da estrutura salarial e trabalhista e a perda de direitos sociais e da proteção social (...)” (Idem, p.70). Com isso, houve um aumento no desemprego e no subemprego. De acordo com a Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar PNAD / IBGE (IPEA, 2007 Apud NOVAES; SERAFIM, 2007), o Brasil de 1995 a 2003, presenciou o crescimento do desemprego de 6,2% para 10%. De acordo com dados do IPEA, 2005 (Apud NOVAES; SERAFIM, p.70):

A taxa de trabalhadores sem carteira assinada (incluindo aqui os que trabalham por conta própria) chegou a 47,2% em 2002. A renda média real dos trabalhadores brasileiros caiu 21, 88% entre 1996 e 2002.

Foi nesse contexto que a Economia Solidária surgiu, a partir da reação de pessoas que estavam em situação de desemprego, buscando uma forma alternativa de trabalho para poderem se sustentar.

A economia solidária surge como modo de produção e distribuição alternativo ao capitalismo, criado e recriado periodicamente pelos que se encontram (ou temem ficar) marginalizados do mercado de trabalho. A economia solidária casa o princípio da unidade entre posse e uso dos meios de produção e distribuição (da produção simples de mercadorias) com o princípio da socialização destes meios (do capitalismo). Sob o capitalismo, os meios de produção são socializados na medida em que o progresso técnico cria sistemas que só podem ser operados por grande número de pessoas, agindo coordenadamente, ou seja, cooperando entre si (SINGER, 2000, p.13).

Nesse sentido, se há desemprego ou condições precárias de trabalho, há também, a possibilidade de criar cooperativas, ou de produzir novas formas de trabalho em que as relações humanas encontrem brechas no poder, no sentido de que podem encontrar formas de superar os mecanismos de assujeitamento.

2 Economia Solidária como campo de resistência

Economia Solidária é uma expressão abrangente, de forma geral, refere-se ao processo econômico, social, político e cultural, que emergiu nas últimas décadas, no continente latino-americano. Possui antecedentes históricos em experiências associativas como as comunidades indígenas, as comunas de agricultores ou as cooperativas operárias do século XIX. Os empreendimentos e cooperativas ligadas a Economia Solidária, não buscam funcionar de acordo com aspectos das empresas capitalistas, pois, elas buscam criar condições em que os cooperados desenvolvam outras dimensões além do trabalho. Nesse sentido, o ambiente de trabalho, no caso, a cooperativa, é também um espaço de formação para os cooperados, pois lá, eles debatem os vários aspectos que fazem parte de suas vidas, desde os temas que dizem respeito à Economia Solidária, como a solidariedade, a autogestão e, demais princípios, e também, os aspectos do cotidiano da vida dessas pessoas.

A década de 90, foi marcada por altos índices de desemprego. Esse cenário, também, ficou apontado pela onda de políticas neoliberais que se alastraram nos países latino-americanos. Diante da condição excludente, da pobreza, da miséria, do desemprego, alguns setores populares, junto aos trabalhadores desempregados, passaram a organizarem-se, recriando o trabalho associado em solos brasileiros.

A economia solidária começou a ressurgir no Brasil, de forma esparsa na década de 1980 e tomou impulso crescente a partir da segunda metade dos anos 1990. Ela resulta de movimentos sociais que reagem à crise de desemprego em massa, que tem seu início em 1981 e se agrava com a abertura do mercado interno às importações, a partir de 1990. Em 1991, tem início o apoio de assessores sindicais a operários que conseguem se apossar da massa falida da empresa que antes os empregava, formando uma cooperativa de produção que retoma as operações e assim 'salva' os postos de trabalho até então ameaçados de fechamento. Três anos depois, diversas empresas autogestionárias com esta origem fundam a Associação Nacional de Trabalhadores em Empresas Autogestionárias e de Participação Acionária (Anteag) (SINGER, 2000, p.25).

Essa maneira de auto-organização dos trabalhadores frente ao governo e ao mercado, reuniu diversas iniciativas de empreendimentos, movimentos sociais e da Igreja Católica. Esse diverso conjunto de experiências ganhou o nome de Economia Solidária.

Em geral os empreendimentos de Economia Solidária optam por formalizarem-se como uma Cooperativa ou uma Associação. As Sociedades Cooperativas estão reguladas pela Lei 5.764, de 16 de dezembro de 1971, que definiu a Política Nacional de Cooperativismo e instituiu o regime jurídico das Cooperativas. Cooperativa é uma associação de pessoas com interesses comuns, economicamente organizadas de forma democrática, isto é, contando com a participação livre de

todos e respeitando direitos e deveres de cada um de seus cooperados, aos quais presta serviços, sem fins lucrativos (MONTEIRO *et. all*, 2013, p.211-212).

Ainda Monteiro (*Ibidem*), argumenta que existem muitos tipos de cooperativas, e que geralmente, estão divididas em três tipos: as de consumo, as de produção e as de crédito. As cooperativas de produção, tem como finalidade a comercialização de bens produzidos por seus membros. As cooperativas de consumo, possuem como finalidade comprar bens de consumo e revendê-los a seus associados a preços mais baratos que os do mercado. As cooperativas de crédito, concedem recursos financeiros aos seus associados. As cooperativas de serviço, prestam serviços como transporte de carga, abastecimento de água, distribuição de energia elétrica etc. Já Souza (2000), diz que, as experiências de economia solidária variam na forma e no tamanho.

Há associações de pequenos produtores, sistemas de crédito solidário, cooperativas de consumo e de produção. A legislação ainda determina que uma cooperativa de trabalhadores deve ter no mínimo vinte membros, entretanto, há inúmeras pequenas unidades de produção, espalhadas pelo país, que se organizam de modo igualitário e democrático, como uma cooperativa autêntica, mas que não tem registro como tal (SOUZA, 2000, p.252).

Os empreendimentos comunitários, diz Souza (2000), são em sua grande maioria pré-cooperativas.

A característica marcante desses grupos é que as pessoas neles engajadas distribuem entre si a renda, fruto do trabalho coletivo, ou seja, o fato de não haver patrões. Há casos em que os membros não são proprietários dos instrumentos de produção, sendo estes de posse de uma pessoa jurídica externa, seja ela um sindicato, uma associação de moradores, uma igreja local, um órgão público ou uma organização não-governamental de apoio etc. (SOUZA, 2000, p.252-253).

Muitas cooperativas de economia solidária não funcionam, ainda, de acordo com as regras do cooperativismo. Em muitos casos, lembra Souza (*Ibidem*),

a remuneração não é igual entre todos envolvidos no trabalho, dado que algumas pessoas exercem função de coordenadores ou monitores, podendo inclusive receber salário fixo de alguma agência de apoio externo, pois grande parte dos empreendimentos comunitários, além de gerar renda, tem caráter educacional, de promoção humana e assistência social (SOUZA, 2000, p.252-253).

Embora, em sua grande parte, a economia solidária, se expresse por meio das cooperativas, essa não é a única forma de manifestação da economia solidária.

Segundo os pesquisadores e os adeptos da causa da economia solidária, ela não se resume ao cooperativismo, mas esse é sua forma principal, pois tem fundamentos éticos de organização e uma tradição histórica. Nessa perspectiva, a economia solidária vai além, portanto, do corporativismo, abrangendo outras formas de organização econômica, mas com a mesma orientação igualitária e democrática. Ou seja, são experiências baseadas em valores coletivistas, não individualistas. Esse é o caso, por exemplo, dos Clubes de Troca¹¹ (SOUZA, 2003, p.38).

Em 2003, as distintas experiências de economia solidária ganharam espaço de política pública, pois criou-se a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), dentro no Ministério de Trabalho e Emprego (MTE). De acordo com Wirth *et all* (2011, p.1), o SENAES, funciona desenvolvendo programas de apoio de caráter nacional aos empreendimentos e demais experiências, mapeando, monitorando e difundindo a Economia Solidária. Além do mais, trabalhadores gestores e instituições de fomento, envolvidos com a Economia Solidária, organizam-se nacionalmente criando o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES).

Na perspectiva do SENAES, a Economia Solidária pode ser definida como:

um jeito diferente de produzir, vender, comprar e trocar o que é preciso para viver. Sem explorar os outros, sem querer levar vantagem, sem destruir o ambiente. Cooperando, fortalecendo o grupo, cada um pensando no bem de todos e no próprio bem. A economia solidária vem se apresentando, nos últimos anos, como inovadora alternativa de geração de trabalho e renda e uma resposta a favor da inclusão social. Compreende uma diversidade de práticas econômicas e sociais organizadas sob a forma de cooperativas, associações, clubes de troca, empresas autogestionárias, redes de cooperação, entre outras, que realizam atividades de produção de bens, prestação de serviços, finanças solidárias, trocas, comércio justo e consumo solidário¹².

De acordo com o documento síntese da “V Plenária Nacional da Economia Solidária”¹³, nos últimos anos, houve um crescimento de fóruns nacionais e estaduais acerca das questões que envolvem tal movimento. A partir das plenárias, a Economia Solidária

¹¹Os participantes dos clubes de troca são ao mesmo tempo, produtores e consumidores e visa fortalecer as relações comunitárias. “Os clubes de trocas reúnem moradores de uma comunidade para o intercâmbio de produtos, serviços ou saberes entre si. Cada grupo estabelece sua metodologia e os períodos de reuniões, que podem ser semanais, quinzenais ou mensais. O mercado de trocas conta com a figura dos “prosumidores”, participantes que são ao mesmo tempo produtores e consumidores. As feiras promovem a cooperação porque são uma alternativa ao desemprego e criam benefícios para todos os integrantes. O sistema favorece ainda a cultura de consumo consciente e fortalece as relações comunitárias”. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2012/04/clubes-de-troca-negociam-produtos-e-servicos>. Acesso dia 20 de outubro de 2015.

¹²SENAES. O que é economia solidária? Disponível em: <http://portal.mte.gov.br/ecosolidaria/o-que-e-economia-solidaria.htm>. Acesso dia 22 de junho de 2015.

¹³Relatório Final da V Plenária Nacional de Economia Solidária. Disponível em: http://www.fb.es.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=7268&Itemid=62. Acesso dia 31 de outubro de 2014.

coloca como discussão questões sociais como a preocupação com os desempregados, com os excluídos, com a poluição do meio ambiente, provocados, em grande parte, pela forma de produção capitalista, o latifúndio, as grandes empresas multinacionais e a forma como os trabalhadores são tratados.

Ao vincular-se ao Ministério do Trabalho e, possuir uma secretaria nacional de economia solidária (SENAES), este movimento, assume um caráter biopolítico na ótica foucaultiana. Pois, insere-se como uma estratégia política de gerenciamento da população de desempregados. Pois a ação das cooperativas, é normalizada e gerenciada por órgãos do governo que buscam a inclusão dos desempregados no mercado de trabalho. Mas, para os teóricos da Economia Solidária, e, para as fontes oficiais, como o SENAES, as cooperativas projetam-se como células de uma mudança social, que através de suas três dimensões: cultura, política e economia, pretendem inverter a lógica do capital para o trabalho humano, ou seja, em vez da pessoa servir ao trabalho e ao capital, trata-se de fazer com que o trabalho sirva à pessoa humana.

Politicamente, é um movimento social, que luta pela mudança da sociedade, por uma forma diferente de desenvolvimento, que não seja baseado nas grandes empresas nem nos latifúndios com seus proprietários e acionistas, mas sim um desenvolvimento para as pessoas e construída pela população a partir dos valores da solidariedade, da democracia, da cooperação, da preservação ambiental e dos direitos humanos¹⁴.

De acordo com o SIES (Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária), criada pelo Governo Federal juntamente ao SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária) e vinculada ao Ministério do Trabalho, cujo objetivo é fortalecer, identificar e caracterizar os empreendimentos solidários, através de mapeamentos, analisa que no ano de 2005, o primeiro mapeamento realizado pelo SIES registrou aproximadamente 18 mil empreendimentos.

Em 2007, a base de dados foi ampliada com um mapeamento complementar, chegando-se a quase 22 mil empreendimentos em todo o Brasil. O segundo mapeamento foi realizado entre 2010 e 2013 e abrangeu os Empreendimentos Econômicos Solidários (EES), as Entidades de Apoio e Fomento (EAF) e também políticas públicas voltadas à Economia Solidária (PPES)¹⁵.

Embora o SENAES e outros órgãos oficiais tragam uma descrição sobre o significado

¹⁴ O que é economia solidária. Disponível em: <http://cirandas.net/fbes/o-que-e-economia-solidaria>. Acesso dia 31 de outubro de 2014.

¹⁵ Disponível em: <http://sies.ecosol.org.br/sies>. Acesso dia 31 de outubro de 2014.

da Economia Solidária, cabe salientar que não existe consenso entre os pensadores sobre seu significado.

Mesmo que tenha se criado uma secretaria nacional de economia solidária, vale salientar que, as experiências envolvidas, na forma de cooperativas ou empreendimentos não estão limitadas ao Ministério do trabalho, nem ao SENAES. Pois sua ação é em primeiro lugar, formas de organização popular. Marcada por uma forma de organização social e econômica alternativa à forma capitalista, trazendo princípios do cooperativismo, inseridos no contexto capitalista do final do século XIX, a economia solidária, projeta-se como forma de resistência e amenizadora dos efeitos do sistema capitalista na vida do trabalhador.

Nesse aspecto, Cunha (2003, p.46-47) ressalta que, muitos autores,

interpretam a economia solidária como forma de resistência dos setores populares à crise no mundo do trabalho e ao quadro de exclusão social. Entre eles, vários enxergam, além do caráter emergencial e imediato, também um potencial de transformação social e entendem a economia solidária não só como uma necessidade material, mas também como uma opção ideológica. Alguns argumentam inclusive que se trataria de economia alternativa ao modelo capitalista.

A mesma autora, aborda que emergem duas dimensões do processo de consolidação das cooperativas. Uma dimensão econômica, “enquanto atividades econômicas que garantam meios de vida aos seus integrantes” (Idem, p.47) e uma dimensão política, “enquanto organizações coletivas onde prevaleçam práticas democráticas, cooperativas e autogestionárias entre os integrantes” (Ibidem). Nesse sentido, do ponto de vista político, as práticas de funcionamento adotadas pelos empreendimentos e cooperativas como: as decisões tomadas em conjunto, tanto em assembleia como, a partir da eleição de representantes eleitos democraticamente; como a fiscalização coletiva das contas, como a garantia de igualdade de voz e voto a todos os integrantes, são condições de existência que fazem com que os cooperados experimentem novas formas de relações entre eles. Outros aspectos, verificados por Cunha (2003), a respeito da dimensão política realizada nas cooperativas é que tais experiências, podem restaurar

condições de sociabilidade (ameaçadas sobretudo em situações extremas de marginalização econômica), à medida em que resgata o senso de pertencimento a uma coletividade, fortalece laços de confiança e respeito mútuos, aumenta o reconhecimento da confiança e respeito mútuos, aumenta o reconhecimento da alteridade, e no plano pessoal, promove a capacidade de expressão, a auto-estima e a existência de projetos de vida (CUNHA, 2003,p.47-48).

A Economia Solidária, apresenta-se como um “campo de construção de alternativas

econômicas ao modelo dominante (...)” (ICAZA, 2004, p.22). E, seus princípios, colocam-se como uma forma de resistência diante de valores impostos pelo regime capitalista.

Percebe-se que, por um lado, existem autores que defendem o movimento de economia solidária, e outros, que criticam, argumentando que se trata de uma forma de administrar certa população desempregada gerando emprego. Diante desse embate de ideias, que será tratado especificamente mais adiante, surgem algumas questões como: A Economia Solidária almeja ser uma forma de alternativa diante do desenvolvimento econômico, social e ambiental? Ou: Ela pretende superar a sociedade e o modo de produção capitalista, visando a superação da sociedade de classes?

Embora essa questão seja pertinente no debate em torno da Economia Solidária, vale ressaltar que, trata-se de uma experiência nova no Brasil. Além disso, muitos autores que pesquisam sobre o tema, não entram em consenso sobre os objetivos desse movimento, que não encontra apenas no Brasil, mas, em vários países da América Latina.

Para melhor situar a discussão sobre a Economia Solidária como alternativa ou não, vale levar em conta os aspectos históricos que antecedem a esse momento. Pois a luta da Economia Solidária não é uma luta atual, visto que ela está inserida na luta dos trabalhadores, desse modo, cabe investigar os caminhos percorridos até se chegar às cooperativas e empreendimentos da Economia Solidária.

2.1 Antecedentes históricos da Economia Solidária

O desemprego, a pobreza, a miséria, a competição sem limites; a exploração da natureza, vistos unicamente como meios de produção, são traços específicos do sistema capitalista que, cada vez mais, expande sua lógica, transformando tudo que se move em mercadoria. No viés das relações humanas, aponta com Santos (2005, p.28), essas dinâmicas “produzem forma de sociabilidade empobrecidas, baseadas no benefício pessoal em lugar da solidariedade”.

O século XVIII presenciou na Inglaterra, o surgimento da Revolução Industrial, esse fator marcou uma etapa de transformações técnicas e econômicas ocorridas na sociedade inglesa, as quais se expandiram posteriormente para outros países europeus e do mundo, como Estados Unidos e Japão, durante o século XIX. As duras condições em que os operários trabalhavam, a insalubridade, o trabalho infantil, a fome, a miséria, os riscos de vida, o tempo de vida transformado em tempo de trabalho, já que se trabalhava mais de 14 horas por dia nas fábricas, eram características do início do capitalismo industrial. Diante disso, houveram

muitas revoltas, discussões e iniciativas que buscaram a melhoria de vida dos trabalhadores que, de acordo com o avanço do capitalismo, tornaram-se mais pobres e suas condições de vida mais precárias. Dentro do arcabouço de alternativas ao modo de produção capitalista, situa-se o debate clássico entre socialismo utópico e socialismo científico. Essas duas vertentes são reconhecidas por muitos pensadores como a raiz da Economia Solidária.

Wirth *et all* (2011), defendem que a organização de unidades produtivas, segundo princípios não-capitalistas (que negam ou sinalizam a necessidade de superação da alienação do trabalho e a extração da mais-valia), remete a um debate clássico entre o socialismo utópico e socialismo científico, situado no contexto da primeira Revolução Industrial.

Nesse viés, encontram-se algumas formulações utópicas como Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858) e Claude de Saint-Simon (1760-1825), que resguardam a organização dos trabalhadores em cooperativas ou em sociedades comunitárias, como reação às duras condições do trabalho industrial. As ideias desses pensadores são inspiradoras na Europa e América do Norte, onde, de acordo com Cruz (2006), surgem cooperativas como Rochdale (norte da Inglaterra, em 1844), em Delitzsch e Heddesdorf (Prússia, em 1850) e em Milão (Itália, 1866), e que, mais tarde, tais ideias serão direcionadas para diversos países.

Singer (2002, p.24), analisa que, a economia solidária, surgiu pouco depois do capitalismo industrial, como reação ao espantoso empobrecimento dos artesãos provocado pela difusão das máquinas e da organização fabril. Nessa perspectiva, salienta Singer (2002), alguns industriais como Robert Owen (1771-1858), começaram a propor leis de proteção aos trabalhadores. Owen, que era proprietário de um grande complexo têxtil em New Lanark, e decidiu limitar a jornada de trabalho e proibir o emprego de crianças, para as quais ergueu escolas. Além disso, ele era também um reformador social e, diante da depressão econômica que sofreu a Grã-Bretanha em 1815, Owen apresentou um plano para auxiliar as vítimas da pobreza e do desemprego.

Em 1817, Owen apresentou um plano ao governo britânico para que os fundos de sustento dos pobres, cujo número estava se multiplicando, em vez de serem meramente distribuídos, fossem investidos na compra de terras e construção de Aldeias Cooperativas, em cada uma das quais viveriam cerca de 1200 pessoas trabalhando na terra e em indústrias, produzindo assim a sua própria subsistência (SINGER, 2002, p.25).

A experiência de New Lanark, além de outras, foi de extrema importância para que surgisse o owenismo. Dessa forma, os seguidores das ideias de Owen elaboraram algumas iniciativas que eram essenciais para suas atividades laborais.

As primeiras cooperativas de trabalhadores foram fundadas na França por volta de 1823, por operários que depois de organizarem uma série de protestos contra as condições de trabalho desumanas nas fábricas em que trabalhavam, decidiram fundar e administrar coletivamente as suas próprias fábricas (SANTOS; RODRIGUEZ, 2005, p.33).

Os adeptos de Owen criaram muitas cooperativas, de acordo com Singer (2002, p.27), a primeira cooperativa owenista foi criada por George Mudie. Ao reunir um grupo de jornalistas e gráficos em Londres, George propôs que vivessem em comunidade para que, juntos, partilhassem seus ganhos de atividades profissionais.

Em 1821 e 1822 Mudie e seus companheiros publicaram o *The Economist*, o primeiro jornal cooperativo. Formaram o a *London Co-operative Society*, mas após algum tempo desistiram de viver em comunidade (SINGER, 2002, p.27, grifo do autor).

Abram Combe, outro aderente das ideias de Owen, liderou um grupo e formou a Comunidade de Orbiston no ano de 1826. Tal comunidade, “iniciou experimentos em educação e num sistema de repartição baseada em pagamento igual por hora de trabalho de qualquer pessoa” (SINGER, 2002, p.27).

As iniciativas produzidas a partir de Owen, buscaram combater as desigualdades produzidas pelo sistema capitalista, dessa forma, as aldeias cooperativas ou cooperativas integrais, projetaram-se como uma tentativa de mudança social. Além de formar lugares onde as pessoas partilhavam de seus ganhos, almejou-se, através das cooperativas, um comércio, distinto do capitalista que visava o lucro acima de tudo.

Em 1827, relata Singer (2002, p.28), foi criada a *Brighton Co-operative Trading Association* (Associação Cooperativa de Troca de Brighton), cujo objetivo era formar uma comunidade cooperativa owenista. Essa associação iniciou suas atividades como armazém cooperativo para ajudar a formar um fundo de capital. Os sócios dessas cooperativas eram predominantemente operários. “A associação arrendou terras e empregou membros no cultivo de legumes para serem vendidos no armazém” (SINGER, 2002, p.28). Ao lado dessas cooperativas, formadas por operários, houveram também as cooperativas integrais que organizavam integralmente a produção e o lucro.

Dessas sociedades originavam-se frequentemente *armazéns cooperativos* (como a da Associação Cooperativa de Troca de Brighton, encabeçada por King), criados para empregar alguns de seus membros, tendo em vista consumir seus próprios produtos ou trocá-los por escambo [troca direta de produto por produto, sem uso do dinheiro] pelos de outras sociedades com os mesmos propósitos (SINGER, 2002, p.30, grifo

do autor).

A ascensão do cooperativismo, foi registrada pelo *The Co-operator* em 1830, por William King, que publicava naquele ano a existência de 300 cooperativas. Para Singer (2002, p.32), tratava-se de uma luta contra os capitalistas, “utilizando as cooperativas operárias como armas para disputar-lhes o mercado, estava chegando ao auge em 1833, quando Owen reapareceu assumindo sua liderança” (Ibidem). Nesse contexto, Owen propôs que se criasse a Grande Guilda Nacional dos Construtores, analisa Singer (Ibidem). O objetivo era “suplantar os empreiteiros privados e tomar toda a indústria em suas próprias mãos, reorganizando-a sob a forma de uma grande cooperativa nacional de construção” (Ibidem).

No mesmo ano, Owen foi ao Congresso Cooperativo de Londres onde propôs a criação da Grande União Nacional Moral das Classes Produtivas do Reino Unido, alçando-se, dessa forma, o cooperativismo como modo de produção alternativo ao capitalismo. Porém, houve a reação da classe empregadora patronal que demitiu todos os trabalhadores sindicalizados.

Desde então, as cooperativas criadas no século XIX são modelos para o cooperativismo contemporâneo. As cooperativas de consumidores de Rochdale, argumenta Santos; Rodríguez (2005, p.33), tinham por objetivo fazer

oposição à miséria causada pelos baixos salários e pelas condições de trabalho desumanas, por intermédio da procura coletiva de bens de consumo baratos e de boa qualidade para vender aos trabalhadores.

Os objetivos dos cooperados de Rochdale, também iam além da criação de empresas de consumo. Foi através dessa experiência que surgiu a iniciativa de formular os princípios que até hoje regem uma sociedade cooperativa. Os oito princípios da Rochdale, são descritos por Singer nas seguintes palavras:

1. Haveria democracia na sociedade, para cada sócio um voto;
2. A sociedade seria aberta para quem quisesse participar, desde que integrasse a cota de capital mínima igual para todos;
3. Qualquer dinheiro investido na cooperativa seria remunerado por uma taxa de juro, mas não daria a seu possuidor qualquer direito adicional de decisão;
4. Tudo que sobrasse da receita, deduzidas todas as despesas, inclusive o juro, seria distribuído entre os sócios em proporção às compras que fizessem na cooperativa;
5. Todas as vendas seriam à vista;
6. Os produtos vendidos seriam sempre puros e de qualidade;
7. A sociedade deveria promover a educação dos sócios nos princípios do cooperativismo;
8. A sociedade seria neutra política e religiosamente (SINGER, 2000, p.19).

De acordo com Cruz (2006), os debates sobre as condições de vida do trabalhador europeu, o processo de organização política a partir de reivindicações específicas dos operários em distinção ao programa e à ação da burguesia europeia, encontraram seu ápice no conflito entre Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Karl Marx (1818-1883). Nesse ambiente, as questões debatidas pelos teóricos versavam sobre: quais os limites e possibilidades das cooperativas? Que modelo de sociedade, os operários deveriam buscar? Que métodos de lutas precisavam ser adotados para alcançar uma revolução operária socialista na Europa do século XIX?

Tudo isso desencadeou intensos debates entre os socialistas utópicos e os socialistas científicos. Nesse viés, Cruz (2006), salienta que, a maior divergência entre Marx e Proudhon, se deu em torno da função das cooperativas no processo da revolução socialista. Para Proudhon, argumenta Cruz (2006, p.9), as cooperativas eram, a “base fundadora da futura sociedade socialista”, pois, dentro das cooperativas, os trabalhadores seriam educados a viverem solidariamente e, com a união de várias cooperativas, seria possível transformar a sociedade. Para tal pensador, o Estado, mesmo que fosse controlado pelos trabalhadores, possui um caráter autoritário e, os partidos, que são uma forma de mediação entre Estado e sociedade, eram vistos como inúteis, pois os interesses socialistas não necessitavam dessa relação. Para Proudhon, a abolição do trabalho assalariado ou de qualquer forma de subordinação do trabalho deveria ser extinta.

Marx, ao contrário de Proudhon, pensava que, a luta política, que visava a superação do Estado capitalista burguês, teria necessariamente que passar pelos partidos políticos, ou seja, os trabalhadores deviam organizar-se em partidos para disputar o poder no Estado.

Nesse combate, Cruz (2006, p.11), aponta que estava o principal ponto de divergência entre Marx e Proudhon.

Marx argumentava que, sem um elemento de coordenação entre as unidades produtivas, o mercado tenderia a produzir mecanismos variados de transferência de renda e de riqueza entre os produtores de unidades de produção distintas, ainda que fossem produtores associados entre si em cada iniciativa. Aquilo que Proudhon via como essencial para evitar a estagnação do progresso econômico – a concorrência –, Marx via como o espaço de reprodução da exploração econômica e da reprodução da desigualdade social.

Para Marx, a fase de transição do capitalismo para o socialismo, exige um coordenador econômico entre as unidades produtivas, isso é possível com o controle do Estado por parte dos trabalhadores. Dessa forma, as mudanças necessárias para a superação do capitalismo seriam realizadas. Em suma, o socialismo científico, tem em vista que,

todos os esforços organizativos deveriam ser dirigidos à superação revolucionária do sistema: superação da sociedade de classes, superação do Estado capitalista e do trabalho alienado (WIRTH *et al*, 2011, p.2).

Porém, não apenas os autores socialistas pensaram a questão social via economia. Alguns autores neoclássicos, também contribuíram para a Economia Solidária. Leon Walras (1834-1910) e Alfred Marshall (1842-1924), também pensavam que as cooperativas podem ser uma alternativa e também um meio das pessoas mais pobres saírem de sua condição de pobreza. Para os pensadores neoclássicos, as cooperativas podem existir no meio capitalista da livre concorrência. Cruz (2006, p.15), ao apresentar o pensamento de Walras, diz que tal autor, criou, dirigiu e orientou a criação de cooperativas de crédito. A prática acadêmica e profissional de Walras, orientou-se por uma crítica aos pensadores socialistas, que para ele, eram sectários e irracionais. Para o autor,

a expansão das cooperativas permitiria uma melhor distribuição da renda e possibilidades mais equânimes de acesso ao capital, sem que para isso se precisasse suprimir o mercado de livre concorrência ou a propriedade privada (CRUZ, 2006, p.15).

Nesse sentido, analisa Cruz (Ibidem), Marshall e Walras, defendem que o papel das cooperativas é contribuir para uma distribuição maior da renda e maiores possibilidades de acesso ao capital. A defesa do potencial competitivo das cooperativas, entre outros aspectos, revela que, para tais autores, não existe vínculo algum entre socialismo e cooperativismo. Para estes, o caráter competitivo dos empreendimentos, e a possibilidade das cooperativas tem de produzir em uma escala maior, adquirindo inovação tecnológica com mais dinamismo que as empresas tradicionais, demonstram que os autores neoclássicos não visam a superação do capitalismo, mas, “uma melhor distribuição de renda e possibilidades mais equânimes de acesso ao capital” (CRUZ, 2006, p.15).

Cruz (2006) ressalta que a abordagem sobre as cooperativas é diferente entre os pensadores socialistas (utópicos e científicos) e os autores da economia neoclássica. Enquanto que, para os primeiros, as cooperativas significavam, o embrião do socialismo, para o segundo grupo, as cooperativas são a forma mais social que as empresas capitalistas podem adquirir. Por outro lado, também pode ser dito que, tanto os pensadores socialistas quanto os neoclássicos,

apontavam o caráter democrático e distributivo do cooperativismo, bem como a

possibilidade dele tornar-se uma alternativa concreta no combate à pobreza (CRUZ, 2006, p.18).

A discussão entre os pensadores socialistas não se consumiu em Marx e Proudhon. Suas ideias sobre a luta dos trabalhadores abriram novos espaços de discussão a respeito do papel das cooperativas e sobre o problema do trabalho explorado desenvolvido no sistema capitalista.

A partir dessas breves análises, percebe-se que a Economia Solidária pode ser analisada e projetada de diferentes pontos de vista. Numa visão neoclássica, na qual pertencem Walras e Marshall, as cooperativas são vistas como uma forma de democratização e de acesso a propriedade, sendo assim, a forma mais social do sistema capitalista. Já para o próprio Proudhon e Eduard Bernstein (1850-1932), de acordo com Cruz (2006, p.31), as cooperativas representam o próprio socialismo incorporado em meio a sociedade capitalista. Enquanto que, para Marx e Karl Kautsky (1854-1938), as cooperativas autogestionárias podem ser caracterizadas como parte do movimento de transição do capitalismo ao socialismo. Nessa vertente socialista, também vale destacar Rosa Luxemburgo (1871-1919) e Vladimir Lenin (1870-1924), que acreditavam que as práticas das cooperativas poderiam contribuir com a organização do campesinato sob o socialismo, formando a consciência de classe que seria o fator ativo da revolução socialista.

Ao apresentar diferentes abordagens sobre o papel das cooperativas no sistema capitalista, pretende-se apontar que os empreendimentos de Economia Solidária e os teóricos da mesma, possuem raízes muito complexas e por vezes contrárias. Essa discussão possui várias formas de análise para tal fenômeno. Desde a Revolução Industrial, o debate em torno das condições de vida e de trabalho do operário e, suas possibilidades de superação geraram debates infundáveis, nota-se também que, ao redor do significado da Economia Solidária a discussão também é acirrada e merece ser explorada pois é onde a autogestão, objeto desse trabalho, será discutida.

2.2 Possíveis significados para a Economia Solidária

A compreensão sobre o significado de Economia Solidária, não encontra um entendimento fechado sobre o tema. Muitas reflexões foram feitas, as opiniões, os estudos e pesquisas mostram que, trata-se de um tema abrangente e que ainda está em construção.

Ao pesquisar sobre o significado desse movimento, que se projeta em vários países da América do Sul, Canadá e em alguns países da Europa, busca-se compreender esse campo de

práticas e saberes que está implicado quando se fala em Economia Popular, Economia Social ou ainda, Economia Solidária. As diversas pesquisas realizadas no Brasil e em países do Conesul, afirma Gaiger (2014, p.100),

conduziram a admitir a coexistência de uma pluralidade de significados: empreendimentos que primam pela solidariedade induzem ao envolvimento cotidiano dos seus membros, à socialização dos recursos produtivos e à adoção de princípios de equidade.

De maneira geral, a Economia Solidária é caracterizada como um conjunto de ações econômicas guiadas por três pilares: cooperação, autogestão e solidariedade. O ato de cooperar implica trabalho em conjunto, argumentam Jesus e Tiriba (2009, p.80), para eles, cooperar indica

um valor ético-político, resultante de uma visão de mundo e de ser humano que atribui ao sujeito coletivo a disposição, o empenho, a solidariedade, o compromisso de apoiar, de fazer com, de produzir com, de tomar parte de um empreendimento coletivo cujos resultados dependem da ação de cada um dos sujeitos ou instituições envolvidas.

Essa posição ético-política, move-se contra a hegemonia do capitalismo que configura suas relações não para o cooperativismo, mas para a competição, que direciona o trabalho humano para o lucro e não para atender as demandas sociais. Embora existam várias formas de compreender e projetar as cooperativas de Economia Solidária, muitos autores que circundam pelo tema, a classificam sob três perspectivas: os que entendem a Economia Solidária como uma possibilidade de superação gradual do modo de produção capitalista; os que defendem que é possível complementar economia solidária e capitalismo; e, um terceiro grupo que, a partir, da análise sobre autogestão, situam a economia solidária como inscrita na luta histórica dos trabalhadores, que em sua exploração, visam uma superação do sistema capitalista, tendo como meio e fim dessa luta a autogestão.

Antônio Cruz (2006), ao analisar a discussão sobre as diferentes percepções de economia solidária, ressalta o contexto em que surgiram tais teorizações. Para Cruz (2006, p.37), estudiosos das ciências sociais em diferentes lugares,

buscaram sistematizar dados e compreender o funcionamento de um fenômeno social, vinculado à busca de alternativas associativas/ autogestionárias, emergente no final dos anos 80 e começo dos anos 90, em vários países da América Latina.

Essas experiências, surgidas entre os anos 80 e 90, receberam diferentes nomes de

acordo da região em que surgiam.

Sócio-economia solidária, economia popular e solidária, economia solidária, nova economia social, novo cooperativismo: todos são termos diversos que procuraram, de alguma forma, nomear tais experiências (CRUZ, 2007, p.2).

Nesse viés, são apresentados três pensadores, que, de acordo com Cruz (2006), são os marcos da discussão sobre Economia Solidária. O sociólogo chileno Luis Razeto, que, em 1984, escreveu um texto intitulado “Empresas de Trabajadores y Mercado Democrático”, “onde se presume haja aparecido pela primeira vez, na América Latina, os termos “economia da solidariedade / economia solidária” (CRUZ, 2006, p.37).

Na concepção do autor chileno:

a exclusão social específica do tipo de evolução recente do sistema capitalista produziu uma “economia popular” que começava a dar lugar, por sua vez, a uma “economia da solidariedade (CRUZ, 2006, p.37, grifo do autor).

De acordo com Razeto (1999, p.2), quando se diz "economia de solidariedade", salienta-se a necessidade de introduzir a solidariedade na economia, de incorporar a solidariedade na teoria e na prática da economia. Portanto, Razeto, salienta a solidariedade em seu aspecto ético em relação com a atividade econômica.

La idea de solidaridad se inserta habitualmente en el llamado ético y cultural al amor y la fraternidad humana, o hace referencia a la ayuda mutua para enfrentar problemas compartidos, a la benevolencia o generosidad para con los pobres y necesitados de ayuda, a la participación en comunidades integradas por vínculos de amistad y reciprocidad. (RAZETO, 1999, p. 1).

A economia de solidariedade, acontece quando há solidariedade na economia e isso acontece de duas formas, segundo para Razeto (1999, p.4-5). Por um lado, haverá economia de solidariedade na medida em que cresce a presença de solidariedade pela ação das pessoas, num processo de solidarização progressiva e crescente na economia global. Por outro lado, identifica-se, economia de solidariedade, em um setor especial da economia: nas atividades, empresas e circuitos econômicos onde, a construção e desenvolvimento se faça de forma intensiva, operando-se como articulador dos processos de produção, distribuição, consumo e acumulação. Trata-se, portanto, de dois componentes que aparecem na perspectiva de economia solidária:

...un proceso de solidarización progresiva y creciente de la economía global, y un

proceso de construcción y desarrollo paulatino de un sector especial de economía de solidaridad (RAZETO, 1999, p.5).

Para o referido autor, ambos os processos se alimentarão e se enriquecerão reciprocamente. Enquanto em um setor, a economia de solidariedade poderá difundir sistematicamente e metodicamente a solidariedade na economia global, tornando-a mais solidária, fazendo com que a solidariedade se estenda, proporcionando elementos para o desenvolvimento dos setores de organização da economia solidária. Num segundo nível, acredita-se que a economia solidária se estenda através da prática solidária exercida pelas pessoas em âmbito individual e social, pois o processo e a estrutura econômica é resultado da ação da pessoa humana.

Na concepção de Razeto, Economia Solidária significa, “una búsqueda teórica y práctica de formas alternativas de hacer economía, basadas en la solidaridad y el trabajo” (RAZETO, 2010, p.47). Dessa maneira, a economia solidária postula um novo tipo de desenvolvimento, alternativo, integral a escala humana, sustentável, com ênfase no âmbito local.

Outro pensador latino-americano importante para o desenvolvimento da Economia Solidária é José Luis Coraggio. Trata-se de um pesquisador vinculado a Universidad Nacional General Sarmiento, na grande Buenos Aires, que articulado junto a outros pesquisadores planejados em torno do IDES (*Instituto de Desarrollo Económico y Social*), “começaram a buscar propostas alternativas de desenvolvimento local fundadas em processos associativos diversos” (CRUZ, 2006, p.40).

Vale destacar também que, não apenas Chile e Argentina organizaram debates e pesquisas sobre as economias insurgentes, mas também Colômbia, Venezuela, Nicarágua e Uruguai, que se somando ao Brasil, representam a Latinoamérica que pensa outra forma de desenvolvimento sustentável, social, econômico e político de seus povos.

Na Colômbia, têm servido como referência os debates organizados pela Confederación Latinoamericana de Cooperativas y Mutuales de Trabajadores (COLACOT), a cargo de Francisco Verano, assim como, na Nicarágua, as formulações de Orlando Nuñez (ex-ministro do Governo Sandinista) ou as discussões levadas a efeito por Cayapa – Revista de Economía Social de Venezuela. No Uruguai, Pablo Guerra, de um lado, e as pesquisas desenvolvidas pela Unidad de Estudios Cooperativos (Universidad de la República), de outro lado, têm buscado não apenas compreender e descrever esses fenômenos, mas também teorizar e inclusive intervir sobre eles (CRUZ, 2006, p.40).

José Luis Coraggio, ao longo de suas obras, buscou formar uma política de desenvolvimento alternativa à capitalista liberal, adotada no continente latino desde o período

das ditaduras militares até a onda de políticas neoliberais que circundam pelo continente, ainda sobre os dias atuais. Esse modelo capitalista que vigora nas sociedades latino-americanas, não está organizado para suprir as necessidades sociais, mas para atender os interesses do capital. Tal cenário é abordado por Coraggio quando este autor visa pensar uma economia a partir de uma perspectiva popular. Para isso, argumenta Coraggio (1992, p.7) é preciso apostar em:

Menos crecimiento cuantitativo, más calidad de vida. Esto implicaba privilegiar lo pequeño, lo local, lo cotidiano, la "escala humana" de las relaciones interpersonales, lo particular, en detrimento de las grandes obras, de la producción en masa, del Estado omnipresente, de la homogeneización.

Não se trata, para Coraggio (1992), de criar um modelo apriorístico, mas de explorar os possíveis desenvolvimentos para um projeto social alternativo a partir das bases populares.

Más que de seguir desarrollando tecnologías productivistas y la innovación al infinito, se trataba de retomar control de las fuerzas productivas, en una lucha cultural contra el consumismo y el despilfarro¹⁶ (CORAGGIO, 1992, p.7).

Portanto, é preciso centrar-se sobre uma economia popular e não num modelo de acumulação de capital que coloca os povos à margem do desenvolvimento das sociedades. Isso significa, buscar a partir da multiplicidade das práticas econômicas acumulada pelo povo,

la multiplicidad de prácticas económicas generalizadas por las masas en estos años, su cultura y sus múltiples formas organizativas (economía doméstica, movimientos sociales, ONGs, organizaciones corporativas, redes de solidaridad, también partidos políticos, etc.) (CORAGGIO, 1994, p.5).

Essa economia social, centrada no local, baseada no conjunto de iniciativas, relações e redes encontram no trabalho o fator de reprodução. Cruz (2006, p.46) salienta que a proposta de Coraggio é um tanto complexa, pois

à medida que proponha uma “autonomização relativa” da economia popular em relação à economia mercantil/capitalista, da mesma forma que a cultura popular deveria autonomizar-se em relação à cultura dominante.

A preocupação central do pensamento de Coraggio, afirma Cruz (2006, p. 48), é como articular as iniciativas, “não-capitalistas”, ao redor de um projeto de sociedade em que o

¹⁶Despilfarro significa: “Derroche de dinero o bienes, gasto excesivo e innecesario”. Disponível em: <http://www.wordreference.com/definicion/despilfarro>. Acesso dia 15 de novembro de 2015.

desenvolvimento econômico esteja centrado na reprodução da vida, ou seja, que a pessoa seja a prioridade da política e da economia e não a reprodução do capital. A terceira figura da Economia Solidária, apontada por Cruz, é o economista Paul Singer (sobre Singer será falado mais adiante).

Ainda no cenário brasileiro, vale ressaltar um levantamento bibliográfico recente sobre o tema da economia solidária, onde aparecem algumas correntes teóricas e suas possibilidades de ações no cenário político nacional. Trata-se de um texto escrito por Ioli Wirth, Lais Fraga e Henrique Novaes, cujo título é “Educação, Trabalho e Autogestão: limites e possibilidades da Economia Solidária” (2011).

Nesse texto, os autores apontam que existem quatro correntes de pensamento dentro da Economia Solidária. Os quatro grupos apontados de acordo com os pontos fundamentais sobre a economia solidária, são classificados da seguinte forma:

a) aqueles que percebem na Economia Solidária uma possibilidade de superação do capitalismo, b) aqueles que defendem uma complementaridade entre a Economia Solidária e o Capitalismo, c) aqueles que expandem sua análise para além da Economia Solidária, focando na economia popular e, por fim, d) aqueles que percebem a Economia Solidária como um espaço de prática da autogestão no momento histórico atual, mas que defendem sua generalização na sociedade, tendo o “autogoverno pelos produtores livremente associados” como horizonte (WIRTH *et al*, 2011, p.3, grifo do autor).

No primeiro grupo, os autores citam Paul Singer como o grande representante. Singer espelha-se nas primeiras cooperativas do século XIX, advindas do socialismo utópico como Robert Owen, sócio e administrador das manufaturas de algodão em New Lanark, Escócia. Owen, buscou através do aumento de salários, oferecer melhores condições de trabalho para os operários, passou a não admitir crianças menores de 10 anos na abuta, deu aos trabalhadores moradia, alimentos e roupas descentes.

Singer argumenta que, a posse dos meios de produção pelos cooperados, a democracia e a autogestão, são princípios que negam a heterogestão praticadas nas empresas capitalistas. Segundo Wirth *et al* (2011), Singer defende que esses princípios são fundantes de uma nova sociedade, baseada na solidariedade e cooperação. Alcançar tal sociedade é possível através de um processo gradual, aumentando o número de unidades produtivas e fortalecendo as relações entre elas.

O modo solidário de produção e distribuição parece à primeira vista um híbrido entre capitalismo e a pequena produção de mercadorias. Mas na realidade, ele constitui uma síntese que supera ambos. A unidade típica da economia solidária é a cooperativa de produção, cujos princípios organizativos são: posse coletiva dos

meios de produção pelas pessoas que as utilizam para produzir; gestão democrática da empresa ou por participação direta (quando o número de cooperadores não é demasiado) ou por representação; repartição da receita líquida entre os cooperadores por critérios aprovados após discussões e negociações entre todos; destinação do excedente anual (denominado ‘sobras’) também por critérios acertados entre todos os cooperadores. A cota básica do capital de cada cooperador não é remunerada, somas adicionais emprestadas à cooperativa proporcionam a menor taxa de juros do mercado (SINGER, 2000, p.13).

Ao comentar sobre a experiência de Paul Singer com a economia solidária, Cruz (2006, p.50), diz que tal pensador, enquanto era secretário de Planejamento do Município de São Paulo, em 1988, buscou “formular propostas que articulassem o espaço urbano, de um lado, e as relações que existem entre crescimento, emprego e desenvolvimento de outro lado”. Dessa experiência, nasceria, em meados dos anos 90, a ideia de reunir os desempregados nas regiões periféricas da cidade para a formação de cooperativas de trabalho capazes de reinserir os trabalhadores no mercado formal.

Nos anos 1995 e 1996, o desemprego no Brasil crescia e com isso, Singer reabria o debate acerca do cooperativismo. Para ele, uma forma de combater o desemprego e a precarização do trabalho, em contraponto as políticas almeçadas na época, seja pelas centrais sindicais, que defendiam a realização de gastos em políticas, através de programas de qualificação dos trabalhadores, dando oportunidade, além de oportunizar a abertura e crescimento das pequenas empresas; como, das políticas governamentais hegemonicamente liberais, do governo de Fernando Henrique Cardoso.

A partir de então, Singer, ajuda a formar uma incubadora tecnológica de cooperativas populares na Universidade de São Paulo, e ao mesmo tempo prosseguia com suas pesquisas sobre economia. Tal pensador aposta que a Economia Solidária, uma vez consolidada, poderia fazer frente ao modo de produção capitalista.

Bárbara Castro (2009, p.52), ao analisar a ideia de Economia Solidária, de Singer, diz que tal pensador desenvolve sua percepção a partir de cinco eixos:

- A) luta contra o desemprego; B) continuidade histórica das lutas dos trabalhadores;
- C) forma de organização e riscos de degeneração dos empreendimentos solidários;
- D) novo modo de produção; e E) autogestão.

Já Laville e França-Filho, também representantes desse quadro teórico, fundamentam suas ideias no economista e antropólogo húngaro Karl Polanyi (1886-1964). Tais autores afirmam que o circuito econômico é configurado por várias esferas:

a domesticidade, que diz respeito à produção familiar; a reciprocidade, que organiza

as trocas comunitárias entre as pessoas; a redistribuição organizada pelos Estados por meio da arrecadação de impostos; e, finalmente, o mercado, em que ocorrem as trocas monetárias (LAVILLE; FRANÇA-FILHO apud WIRTH *et all*, 2011, p.5).

Os autores que defendem a complementariedade entre capitalismo e economia solidária, interpretam tais experiências como integrantes de uma economia plural, formada por várias esferas, a Família, o Estado e o Mercado. Embora o capitalismo seja o modelo de economia dominante na sociedade, existem outras formas de economia. De acordo com Wirth *et all* (2011), as trocas mercantis são vistas por Laville e França-Filho, como a esfera mais privilegiada pelo capitalismo, que acarreta na sobreposição das relações mercantis às relações sociais e às relações entre as pessoas. Com isso,

as trocas mercantis não representam a totalidade do sistema, mas constituem a esfera mais privilegiada pelo capitalismo, que acarretou na sobreposição das relações mercantis às relações sociais e às relações entre as pessoas (WIRTH *et all*, 2011, p.5).

Nesse viés, a Economia Solidária seria uma forma de rearticulação entre as economias (mercantil, não-mercantil e não-monetária). Nesse quadro, ela está situada num contexto de desemprego e, organiza-se como uma forma de combater a pobreza e garantir os direitos sociais a um maior número de pessoas.

Num terceiro quadro teórico, Wirth *et all* (2011), situam Coraggio e Kraychette como importantes teóricos que analisam a Economia Solidária, mesmo que subjugada ao sistema capitalista, porém, como uma possibilidade de construção de alternativas viáveis. Para estes autores, as organizações populares são um fenômeno para se entender o movimento da Economia Solidária no Brasil e na América Latina.

Os setores populares são constituídos por trabalhadores que têm o trabalho como principal meio para reprodução de suas vidas. Diante das altas taxas de desemprego, do nível de precariedade e dos limites das políticas públicas compensatórias, fortalecem-se formas alternativas de subsistência entre os setores populares. Dentre essas, a informalidade, a criminalidade, a economia doméstica e a Economia Solidária (WIRTH *et all*, 2011, p.6).

A Economia Solidária é vista, nesse sentido, como uma prioridade política que o Estado precisa assumir, pois ela representa uma possibilidade dos excluídos pelo sistema, terem uma relação salarial estável.

Os autores de “Educação, Trabalho e Autogestão: limites e possibilidades da Economia Solidária”, ainda apontam a existência de um quarto quadro de teóricos que

investigam sobre a Economia Solidária. Nesse quadro, os autores situam Sardá de Faria, Dal Ri e Vieitez, Tiriba, Nascimento e Novaes. Para estes autores, a ênfase do estudo sobre o trabalho associado está na autogestão como meio e fim das lutas operárias. Para os autores dessa corrente, a autogestão precisa ser generalizada na sociedade, visando um socialismo autogestionário. Nessa ótica, as cooperativas ou, organizações de trabalho associado, são vistas como espaços importantes que podem potencializar outras formas de luta. Esse quadro teórico, resgata as ideias do sociólogo brasileiro Maurício Tragtenberg¹⁷, que defende que,

(...) a classe trabalhadora cria os embriões do socialismo pela prática da ação direta contra o capitalismo, unificando decisão e planejamento e eliminando a divisão tradicional de trabalho entre os que pensam e os que fazem, entre os dirigentes e os dirigidos. Essa é uma tendência que aparece nos momentos decisivos da luta dos trabalhadores. (TRAGTENBERG, apud WIRTH *et all*, 2011, p. 7).

O resgate histórico das experiências autogestionárias é essencial para essa vertente. No entendimento da quarta corrente de autores, a autogestão é vista como um elemento que está inserido na luta de classes, que se manifesta na organização do trabalho, mas que não se limita a esse espaço, pois as cidades, as escolas, os meios de comunicação, além de outros setores, também podem ser geridos na perspectiva da autogestão. Para essa corrente da Economia Solidária, a autogestão significa o objetivo da sociedade socialista. Nesse sentido, esse grupo tem por referência as lutas operárias que se deram em torno da autogestão como a Comuna de Paris (1871), a Revolução Russa (1917, mas também antes em 1905), a Hungria (1919 e 1956), a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a gestão operária na Iugoslávia (1952-1990), o Movimento de Maio de 1968, o Cordobazo na Argentina em 1969, as Ligas Camponesas, a resistência popular no Chile em 1973 e a Revolução dos Cravos em Portugal (1974-1975), e as comissões de fábrica no Brasil. Essas lutas, retratam o conflito entre trabalhadores e capitalistas, na qual a autogestão é um elemento de resistência diante do trabalho explorado e da dominação que o sistema capitalista exerce sobre o corpo social.

Em suma, não existe apenas um discurso sobre a Economia Solidária. Alguns autores se posicionam na perspectiva marxista, dando ênfase na luta de classes, na conquista do Estado e na emancipação social; outros, se posicionam sob o ponto de vista anarquista, enfatizando a autogestão como o ponto chave em vista de uma nova sociedade. A partir dessas duas concepções, aparecem vários pontos de vista conforme foi apontado. Mesmo que

¹⁷Maurício Tragtenberg (1929-1998), foi um sociólogo brasileiro crítico do capitalismo e das concepções autoritárias de socialismo. Seu pensamento rompeu com o marxismo ortodoxo e aproximou-se do anarquismo, sobretudo, a partir do enfoque na autogestão. A crítica à burocracia é realizada pelo autor tanto sobre o modelo capitalista, quanto do asiático e do comunista-soviético.

não haja um significado que sirva de consenso entre os autores, mesmo ainda, que, a experiência da Economia Solidária seja recente no Brasil, e que não se tenha uma perspectiva visível para esse movimento, isso não significa que ela deva ser desacreditada como uma forma de luta dos trabalhadores. Mas, deve-se enfatizar os princípios que nela são propagados, pois estes, orientam a conduta dos cooperados. Nesse sentido, acredita-se que, a autogestão, é um fator diferenciador, pois, quando se fala em autogestão, não se afirma, apenas, uma forma de gestão diferenciada do padrão convencional das empresas capitalistas. Mas, o fator da autogestão além de pretender o controle direto do trabalho pelo operário, também é uma forma de crítica da heterogestão capitalista. Pois quando se trata de autogestão, visa-se, também, criar condições e espaços para a liberdade.

2.3 Autogestão e Economia Solidária

A Economia Solidária é um movimento, cujos princípios propagados como a solidariedade, a autogestão e a cooperação, visam estabelecer novas formas de relação no trabalho. Outra característica desses empreendimentos é que, eles possuem suas atividades de trabalho nas mais diversas áreas, desde a reciclagem do lixo até a confecção de roupas e a produção de alimentos. Um dos pontos centrais que distinguem as cooperativas de Economia Solidária das demais empresas capitalistas é o modo de organização e a forma como são administradas.

Para Singer (2002, p.18), as empresas capitalistas normalmente aplicam a heterogestão, isto significa, administração de forma hierárquica. Nesse modelo as “ordens e instruções devem fluir de baixo para cima e as demandas e informações de cima para baixo”. Os trabalhadores na medida em que vão avançando em promoções seus conhecimentos sobre a empresa vão aumentando.

Sobretudo em empresas grandes, grupos rivais disputam a destinação dos fundos de investimento, cada uma demandando mais capital para expandir o setor em que exerce poder (SINGER, 2002, p.17).

Há uma competição entre os trabalhadores para ascender a cargos onde irão receber mais salário. Sendo o lucro o objetivo máximo das empresas capitalistas, o modo competição, tanto no ambiente interno, entre os funcionários e, no ambiente externo, entre as empresas, é o meio de atingir maior sucesso, que significa mais lucro. O cenário onde essa realidade se apresenta, é o mercado de caráter competitivo, onde existem várias empresas em concorrência

e, devido a isso, àquela empresa que extrair o máximo de trabalho e eficiência de seus empregados é a que vai vender mais e gerar mais lucro. O modelo de heterogestão, sempre está em busca de novas formas que obtenham sucesso no mercado.

A economia solidária, caracteriza-se neste aspecto, em relação contrária à heterogestão. Nas cooperativas, a autogestão é uma característica contrária ao modelo hierárquico, onde, há os subalternos, os executores de tarefas operacionais. A autogestão faz com que essa divisão seja superada, pois todos devem participar tanto das decisões como de suas funções específicas.

Singer (2000), traz presente que contrária à dinâmica do capital, a economia solidária possui raízes nas cooperativas inglesas e no ideal anarquista de autogestão.

A concepção autogestionária era herdeira de Owen, Fourier e outros socialistas utópicos do século XIX, que imaginavam a passagem para o socialismo mediante a construção de comunidades livres e igualitárias, cujo exemplo converteria a maioria a favor da nova sociedade. Owen exerceu real liderança política na Inglaterra, na primeira metade do século passado, tendo merecido o maior respeito e consideração da parte de Marx e Engels. Ele ajudou a formar cooperativas e lhes atribuiu uma missão revolucionária, qual seja a de organizar operários grevistas para tomar o mercado dos capitalistas. A primeira tentativa de fazer isso, na década de 1830, fracassou, mas a ideia sobreviveu e inspirou os pioneiros de Rochdale, cuja cooperativa, fundada em 1844, tornou-se a mãe de todas as cooperativas (SINGER; MACHADO, 2000, p.40).

Cláudio Nascimento (2010) em “Autogestão e economia solidária” expõe que, no Brasil, a ideia de autogestão,

esteve presente nos programas do movimento anarquista libertário do início do século. O movimento trotskista defendia a autogestão, sobretudo em torno dos conselhos operários (NASCIMENTO, 2010, p.2).

Porém, ressalta Nascimento (Ibidem),

a partir de 1922, com a fundação do PCB (na época PC do B), e com o declínio do movimento libertário, a hegemonia nas esquerdas começaria a pender para as mãos do “partidão”, avesso às idéias da autogestão, da democracia de base e do pluralismo. A esquerda plural e libertária ainda teve um papel importante até o Estado Novo. Após 1935 e 1937, ocorre um corte no movimento social, que passa a ser verticalizado, dirigido “por cima” (NASCIMENTO, 2010, p.2, grifo do autor).

O debate acerca da autogestão foi novamente colocado em pauta na segunda metade dos anos 40, por “alguns socialistas oriundos do PCB e do trotskismo” (Ibidem). Nesse viés, aparece o

grupo reunido em torno do jornal Vanguarda Socialista dirigido por Mário Pedrosa, egresso do trotskismo, influenciado por Rosa Luxemburgo e pela dissidência da IV Internacional formada nos EUA por CLR James e RayaDunaevskaia, defensores dos conselhos operários e das idéias de Rosa Luxemburgo (Ibidem).

A “Vanguarda Socialista”, analisa Nascimento, influenciou muitos intelectuais, entre eles Paul Singer. Todo esse movimento, fez com que, ressurgisse o debate sobre a autogestão. E, nos anos 80, muitos dos intelectuais oriundos do grupo do jornal Vanguarda Socialista, ingressaram na fundação do PT.

A fundação do PT recuperou aquela tradição socialista plural e de base. A “sensibilidade daquela época” estava presente em alguns fundadores simbólicos do PT: Mário Pedrosa, Apolônio de Carvalho e Manuel da Conceição (este em referência às lutas populares do final dos anos 60 e da década de 70) (NASCIMENTO, 2010, p.2, grifo do autor).

No início da década de 80, conta Nascimento (Idem, p.5), “o Brasil é atravessado por uma profunda recessão econômica. Com ela, o desemprego massivo”. Na busca de alternativas para sair da situação de desemprego, os operários em conjunto com os “Centros de Educação Popular, os trabalhadores e vários movimentos sociais fundam empresas autogeridas” (Ibidem). O mesmo autor, analisa também que, além de criar alternativas de trabalho, isso significou uma nova forma de “continuar a luta das oposições sindicais” (Ibidem), nesse sentido, surgiram “várias iniciativas em diversos setores” (Ibidem), onde a autogestão era exercida.

O ressurgimento do movimento popular no Brasil a partir dos meados da década de 70, trouxe no seu bojo uma nova modalidade de organização dos trabalhadores, congregando-os em atividades produtivas, em unidades de produção geridas pelos mesmos. (Ibidem).

Esses grupos de trabalhadores, onde se encontrava a proposta autogestionária, no entendimento de Nascimento (2010) tinham por características: A inclusão de

cinco experiências nascidas do quadro do “desemprego sindical”, fruto das “listas negras” patronais (...), três experiências cuja origem explica-se por ações visando combater o “desemprego estrutural”, duas delas por mediação da Igreja popular; (...) quatro experiências surgidas da ampliação e sustentação do movimento de bairros (...). (NASCIMENTO, 2010, p.6, grifo do autor).

As outras experiências, de acordo com Nascimento (2010), visam responder aos

desafios da formação técnica e político sindical dos trabalhadores; outra que surgiu

como desafio de uma proposta autogestionária como demonstrativo da capacidade dos trabalhadores gerirem a produção (Ibidem).

Essas experiências que existiram até o início dos anos 80, não deram certo por várias razões, como aponta Nascimento (2010), entre elas, a falta de apoio dos sindicatos já estruturados,

dificuldades de financiamento; dependência da solidariedade mundial (ONGs, Igrejas, etc.); falta de experiência dos militantes; e, enfim, a grave crise econômica caracterizada por uma alta taxa de desemprego (Ibidem).

Todo o debate que se produziu em torno da autogestão, é recuperado pela Economia Solidária em seu ressurgimento nos anos 90. De modo geral, por autogestão se entende: a questão do “controle e gestão do processo e da organização do trabalho” (NASCIMENTO, 2010, p.17). Porém, o mesmo pensador, enfatiza que, a autogestão, não se opera apenas no nível da produção, mas, “no conjunto da vida social” (Ibidem). A participação dos trabalhadores, o controle e a gestão do processo de organização do trabalho são sinais da autogestão se concretizando. No entanto, enquanto princípio e dinâmica na vida da pessoa, a autogestão pode extrapolar os muros das fábricas e cooperativas e como prática e estender-se a variadas organizações sociais, como organização de bairro, de escolas, de municípios, etc.

No viés do trabalho, ao contrário das empresas capitalistas que se organizam de maneira hierárquica, visando o lucro em primeiro lugar, a economia solidária é formada por cooperativas de trabalhadores que optaram pela autogestão, que visa a administração participativa e democrática dos empreendimentos pelos cooperados. Isso significa que, todos devem possuir o mesmo poder de decisão nos empreendimentos onde, os próprios trabalhadores devem ser os proprietários. Além disso, há uma luta pela socialização da posse e uso dos meios de produção, e de distribuição das mercadorias.

A autogestão da produção diz respeito à organização nos locais de trabalho, à resistência cotidiana dos trabalhadores, à organização burocrática do trabalho, à luta constante pelo controle do processo de trabalho (NASCIMENTO, 2010, p.18).

Nas cooperativas de economia solidária a autogestão é concretizada como uma forma de gestão social que não visa apenas o fator econômico. Através dela, outros interesses também estão em jogo, como o político e o social. Trata-se de dinamizar relações entre os cooperados para que estes possam exercer a participação no trabalho. No dizer de Nascimento (2004), a economia solidária, surgiu como uma espécie de “novo cooperativismo” voltado

sobre os princípios, como a democracia e a igualdade dentro dos empreendimentos, além do mais a insistência na autogestão e o repúdio ao assalariamento. O mesmo autor defende que a autogestão representa não apenas uma forma de administrar um empreendimento, mas uma prática política e social que encontra suas raízes históricas na luta dos movimentos trabalhistas. O princípio da autogestão é enfatizado na Economia Solidária numa perspectiva de colocar o ser humano como centro do processo do trabalho e não como um instrumento para a produção capitalista.

Nakano (2000), ao analisar a autogestão, defende que, para viabilizar a autogestão, é necessário,

um maior conhecimento e domínio sobre o conjunto do processo produtivo, não uma simples diminuição dos níveis hierárquicos na empresa, mas sim a real alteração das relações de poder, um trabalho mais criativo e trabalhadores capacitados para tomar decisões. Em última instância, o desafio posto para todos os trabalhadores de pensarem e agirem coletivamente, mudando desta forma a cultura predominante, presa às relações patrão-empregado, para uma nova em que uma rede de relações baseada no desejo de cada um fazer da fábrica um produto da discussão, das decisões e do controle, da parte de cada um de seus membros (NAKANO, 2000, p.75-76).

Não se trata apenas de administrar um espaço social, as pessoas ou um empreendimento. Mas é uma gestão em construção, é uma forma de gerir-se. Nesse aspecto, autogestão, também significa, dar liberdade ao outro, deixar a pessoa ser, respeitar sua dignidade, isso requer que o relacionamento não produza modos de sujeição, seja por formas de saber ou de poder, onde uma pessoa sabe mais que outra e devido a isso, deva ocupar uma posição privilegiada, ou ser mais importante que outras. A autogestão exige, também, responsabilidade por parte dos envolvidos, pois não se trata de obedecer a ordens de um superior.

Como espaço de práticas autogestionárias, as cooperativas representam um espaço de resistência, um movimento que diz não à forma como o trabalho é realizado no modo de produção capitalista. Nesse sentido, pode-se dizer que, a Economia Solidária apresenta-se como um arquétipo, um protótipo, uma espécie de contra-economia, não um projeto acabado, nem um ideal a ser buscado, mas uma experiência que oferece princípios responsáveis diante da questão da exploração da pessoa no trabalho e diante da dominação que o homem exerce sobre o planeta terra. Nela, as práticas de cooperação, solidariedade movem-se para além do objetivo da produção.

Uma das características que a autogestão traz como consequência para as pessoas é a modificação nas relações e trabalho, sentido de reapropriação do processo decisório pelo

conjunto dos associados. Na autogestão, ocorre a transformação dos espaços de controle vertical por práticas horizontais.

Uma cooperativa será tanto mais autogestora, quanto maior o comportamento participativo de seus membros, tanto no propor, quanto no deliberar, decidir, agir ou criticar. E, assim, vai sendo constituído o poder autônomo na organização do trabalho, cujo exercício é poder agir sobre a política da unidade do trabalho, ou sobre as possibilidades de sobrevivência e de desenvolvimento (SIMÃO, 2011, p.69-70).

A autogestão possui um potencial de transformação das práticas de cooperação e solidariedade dos associados, pois, uma vez que elas também possuem a possibilidade de ser o ponto de partida para os trabalhadores ultrapassarem as fronteiras do empreendimento, engajando-se em movimentos de luta social.

Vale dizer que, enquanto conceito, a autogestão está historicamente ligada às lutas anarquistas libertárias. De acordo com Woodcock (1985, p.14), a sociedade ideal para os anarquistas é aquela onde não há exploração do homem pelo homem e onde as pessoas não exercem autoridade sobre outras. Portanto, anarquismo, segundo Cappelletti (2012, p.8), “no significa en modo alguno ausencia de orden o de organización”. Tampouco, significa negação de todo o poder, mas, “quiere decir unicamente negación del poder permanente y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado” (Ibídem).

Ainda Cappelletti (Idem, p.18), salienta que a autogestão, sintetiza a essência da filosofia social do anarquismo. Ela rompe com as formas autoritárias de governo, seu significado está para além da gestão funcional ou administrativa. Os anarquistas defendem o controle do trabalho direto pelos trabalhadores. A posse seria controlada pelas associações de trabalhadores ou por comunidades.

Por outro lado, a história registra algumas lutas operárias, desde o início da revolução industrial até os dias atuais, onde, a autogestão encontra-se como uma alternativa que combate a exploração do trabalhador. Nesse sentido tanto, os militantes anarquistas quanto os socialistas estiveram presentes na resistência dos operários ao poder de domínio dos capitalistas frente a eles e ambos defenderam o controle direto dos operários sobre seu trabalho.

Dessa forma, pode ser afirmado que existem duas vertentes que abordam a autogestão. A vertente do socialismo científico e a do socialismo utópico. Nessas respectivas linhas, existem diversos autores que abordam a autogestão seja a partir da teoria quanto das práticas que podem ser percebidas na história humana. Os principais autores do socialismo utópico

foram Charles Fourier (1772- 1837), Robert Owen (1771-1858), Pierre Proudhon (1809-1865), Saint-Simon (1760-1825). Do ponto de vista do socialismo científico podemos citar como o principal teórico e referente, o filósofo Karl Marx (1818-1883) e ainda Louis Jean Joseph Charles Blanc (1811-1882). Embora seja relevante registrar essas duas vertentes, isso não significa dizer que a autogestão seja uma perspectiva visada apenas pelos anarquistas ou comunistas. Para abordar o significado da autogestão é necessário verificar os diferentes contextos em que ela foi meta e meio de luta.

2.4 A autogestão e as lutas operárias

A palavra autogestão foi introduzida na França, de acordo com Bourdet; Guillerme (1976, p.11) para “designar a experiência a política econômico-social da Iugoslávia de Tito, em ruptura com o stalinismo”. Os mesmos autores salientam que a palavra francesa *autogestion*,

não se encontra nos dicionários ou nas enciclopédias anteriores a 1960; é a tradução da palavra servo-croata *samoupravilje* (“samou” sendo o equivalente eslavo do prefixo grego “auto”, e “upravlje” significando aproximadamente “gestão” (BOURDET; GUILLERME, 1976, p.11, grifo do autor).

A autogestão é uma forma de luta, e nesse aspecto, é preciso distinguir entre o discurso que proclama a autogestão e as realidades, concretas na indústria, na vida social e política. O objetivo de Bourdet e Guillerme (1976, p.14) é demonstrar que a autogestão, “simplifica uma mudança radical e a instauração de outra maneira de viver em comum, inteiramente nova”. Para demonstrar o que significa autogestão, os autores salientam que é necessário esclarecer as diferenças entre participação, cogestão e controle operário.

“Participar não é autogerir” definem os autores (1976, p.19). Pois, participa-se de uma atividade já existente, de acordo com sua estrutura e finalidade. Dar uma contribuição não é o mesmo que ter iniciativa. Portanto, participação, “supõem uma adesão voluntária e o sentimento de contribuir de um modo relativamente original para uma empresa comum” (BOURDET; GUILLERME, 1976, p.20). A participação, em nada modificam as relações ser humano e trabalho, no que diz respeito a sua condição de explorado.

Cogestão também não é o mesmo que a autogestão, pois, se a participação, numa determinada empresa, por exemplo, dá a condição para o trabalhador participar nos lucros, a cogestão é algo mais que isso. Cogestão é

ter uma palavra a dizer na própria organização da empresa. Essa intervenção pode se manifestar em dois níveis: no nível da organização técnica do trabalho; no nível da política geral da fábrica (BOURDET; GUILLERM, 1976, p.23).

A cogestão faz com que o trabalhador, além de participar nos lucros, integra também os operários no sistema de produção. Para falar do controle operário, é preciso ter em vista as lutas operárias, pois, “o controle operário é uma contestação mais grave do poder patronal do que a co-gestão” (BOURDET; GUILLERM, 1976, p.25).

Já o controle operário é uma “intervenção conflitual” (Ibidem), que arranca do patronato concessões das quais resulta uma melhoria nas condições de trabalho.

Ao assumirem o controle das normas e das cadencias, os operários, nesse caso, impuseram sua vontade coletiva ao patronato, e assim, ‘se autogestionaram’ mais autenticamente do que quando deviam ‘partilhar’ o poder de decisão com o patronato. O controle operário significa, portanto, um avanço maior que a co-gestão no rumo da autogestão (BOURDET; GUILLERM, 1976, p.25, grifo do autor).

A autogestão significa na prática, a contestação sobre o papel dos dirigentes exercido pelos capitalistas e, também na própria atuação dos operários em relação à direção de uma empresa, ou seja, os próprios trabalhadores determinam a produção numa determinada fábrica. Para Bourdet e Guillerm (1976, p.30), a autogestão visa

suprimir o capitalismo e o estatismo em benefício de um conjunto autogestionado de cooperativas, igualmente associadas segundo um plano elaborado pela soma de necessidades e desejos.

Ela significa, portanto, “organização direta da vida coletiva em todos os níveis (...)” (Idem, p.99). Essa organização, analisa Nascimento (1986, p.11), é uma forma de “administração da sociedade por si mesma, em contraposição a uma sociedade administrada por um poder que está por cima dela (heterogestão)”. Por autogestão, Nascimento entende uma “organização do poder econômico e político que combina as funções legislativas, executivas e judiciárias” (Idem, p.15), onde os próprios trabalhadores são aptos para gerir a economia e a sociedade.

Nessa perspectiva, vale abordar algumas lutas onde os trabalhadores visaram implementar a autogestão. Em 1871 em Paris os operários formaram a Comuna de Paris, tal comuna representou um movimento em que os operários reivindicavam o controle direto do trabalho. Em 5 de maio de 1871, eleita por um sufrágio universal e, “formada em sua maioria por trabalhadores” (NASCIMENTO, 1986, p.24), a comuna de Paris,

tomou um conjunto de decisões visando a destruição do Estado burguês e a construção de uma democracia direta, uma sociedade socialista e autogestionária (Ibidem).

Entre as medidas tomadas pela Proclamação da Comuna ao povo trabalhador de Paris estavam:

combate à burocracia; supressão do funcionamento estatal; (...) interdição do acúmulo de cargos; organização de Conselhos Operários nas fábricas abandonadas pelos patrões; redução da jornada de trabalho para 10 horas; eleição da direção das fábricas pelos trabalhadores (...) (Ibidem).

Os operários destruíram a organização capitalista do trabalho e construíram uma nova organização.

Os operários nomeavam os seus diretores, chefes de equipe, etc. Tinham o direito de revogá-los. Os próprios operários decidiam os salários, horários e condições de trabalho. Os comitês de fábrica se reuniam todos os dias para programar o trabalho. Um verdadeiro auto-governo dos produtores (Ibidem).

Porém a experiência da Comuna durou apenas dois meses. Tropas militares, sob o comando da burguesia parisiense, que havia sido destituída, massacrou cerca de vinte mil pessoas, acabando com a Comuna de Paris.

Outra experiência marcante na história que também representou o controle do trabalho pelos operários foi o caso dos Sovietes (Conselho). Em 1905 na Rússia, na cidade de Petrogrado¹⁸, os operários começaram a organizar “comissões de greves e de delegados, encarregados de organizar e orientar as greves (...)” (Idem, p.25). O Soviet de Petrogrado era um conselho eleito

por 200 000 operários, composto à base local (bairro) e de fábricas, compreendia 226 delegados eleitos de 96 fábricas e 5 sindicatos, mais de 3 eleitos de cada um dos partidos socialistas: Bolchevique, Menchevique e Socialista Revolucionário” (Ibidem).

Em 1917, diz Nascimento surgiram novamente os Sovietes e paralelamente fundaram-se comitês de fábrica. No mundo operário, havia os soviets dos comitês de fábricas e os soviets dos comitês de bairro. “Essas instituições, apareceram como a expressão do poder popular, paralelamente aos partidos políticos, aos sindicatos e às cooperativas” (NASCIMENTO, 1986, p.26). Com o alastramento dos comitês de fábrica e com as

¹⁸Atualmente, essa cidade chama-se Petersburgo.

ocupações de fábrica,

os operários começaram a gerir empresas. Nasce a autogestão, sobretudo nas pequenas e médias empresas, mais fáceis de serem geridas. Os Comitês de Fábrica eram apoiados pelos Comitês de Bairro (NASCIMENTO, 1986, p.27).

Em novembro de 1917 os Bolcheviques através do decreto titulado “Controle Operário”, puseram os comitês de fábrica na dependência dos sindicatos. A burocracia começava a ser um entrave para os comitês, logo após, os comitês de fábrica, “únicos órgãos que se engajavam na prática da autogestão” (Idem, p.28) passaram a ser combatidos pelos partidos e controlados pelos sindicatos, submetendo-se assim ao Estado.

Ainda no período da primeira guerra mundial, na Alemanha, assinala Nascimento (1986, p.29), no final de 1915 e início de 1916, explodem em muitas cidades motins causados pela fome. “Esses movimentos culminaram uma onda de greves em 1917” (Ibidem). Na busca de alternativas para organizarem-se os operários formam os Conselhos Operários. Sem o apoio dos sindicatos, em 1918,

forma-se o primeiro conselho operário da Grande Berlin, composto por delegados de diversas fábricas e constituído segundo o Soviet de Petrogrado (Ibidem).

Os conselhos operários surgiram em todas as cidades do país. Os feitos dos conselhos, que tinham poder político, foi a implantação da jornada de trabalho para 8 horas, além da luta contra o capital e as greves. Também em 1919, os conselhos operários foram organizados na Hungria e em Turim na Itália. Na Itália, em 1920 as fábricas de Turim são ocupadas e os operários organizam os Conselhos Operários.

No período pós-segunda guerra mundial, Nascimento comenta que as lutas operárias experimentam duas formas de autogestão operária. Na Iugoslávia, ela assume o caráter institucional, porém, na maior parte de suas experiências, deram-se de forma insurrecional.

Na Iugoslávia, a luta autogestionária teve duas etapas, entre 1950 a 1953, cujo período marcou a “adoção de uma lei criando os Conselhos Operários” (NASCIMENTO, 1986, p.36). E, em 1953, a autogestão se estende para além das fábricas e chega aos municípios e instituições sociais. Nas empresas a autogestão funcionava da seguinte maneira:

Em todas as empresas se encontram 2 estruturas fundamentais: os órgãos de autogestão e os órgãos de execução. Os órgãos de autogestão representam a estrutura de decisão e de poder. O órgão principal de autogestão é o Conselho Operário, eleito pelo conjunto dos trabalhadores (NASCIMENTO, 1986, p.37).

Outro campo onde a autogestão se estendia era a gestão social. Garantida pela constituição iugoslava de 1953, o “direito à autogestão fora da empresa” (Idem, p.38). A autogestão social diz respeito à: “as instituições de gestão social (ensino, saúde, cultura, etc...); os serviços sociais (segurança social) e os serviços de Estado (bancos, seguros, administração) (Ibidem).

No entender de Bourdet; Guillerme (1976, p.137), a autogestão iugoslava foi expandida dos muros da fábrica, tinha por tendência, “alargar pouco a pouco o espaço da liberdade”. Porém, a organização também tinha suas dificuldades. Na visão dos autores, a Iugoslávia era um regime de

“duplo poder”, entre, de um lado, a classe burocrática, expressão do capitalismo de Estado, e, de outro lado, o proletariado organizado parcialmente no setor autogerido (...) (Idem, p.140, grifo do autor).

Os autores lembram que a indústria onde a autogestão funcionava, representava apenas a “quarta fonte de renda, depois dos trabalhadores emigrados, da agricultura e do turismo” (Idem, p.141). Nesse aspecto, Guillerme e Bourdet criticam o regime iugoslavo pela fraqueza dos trabalhadores industriais que, pouco ou nada, contagiavam a sociedade com a autogestão. A crítica dos autores se revela também em relação das estruturas dos conselhos que “desencorajavam a participação das massas”, caracterizando a autogestão como mais uma forma de democracia.

Já para Nascimento, a autogestão na Iugoslávia foi importante, principalmente no setor político, pois através dela, alcançou-se uma “descentralização da vida política e tentou redefinir as relações entre eleitos e eleitores” (NASCIMENTO, 1986, p.39). Como Estado federal, a Iugoslávia era composta de 6 repúblicas e 2 províncias autônomas. O mesmo autor salienta que um dos aspectos essenciais da autogestão é a organização de comunas, e na Iugoslávia, pois havia 500 comunas, que serviam de “base da autogestão no domínio político” (Ibidem).

Como pode ser notado, “a autogestão iugoslava é uma pirâmide de elos e de relações desde as unidades de base até o Parlamento” (NASCIMENTO, 1986, p.40). Tal sistema, visa assegurar a influência dos “trabalhadores em relação aos órgãos representativos” (Ibidem). Esse elo de relações que formava um modo próprio de governo, instituído na Iugoslávia, era constituído de uma assembleia Federal que compreendia cinco conselhos. Três desses conselhos são formados de representantes das organizações autogeridas dos trabalhadores dos principais setores da atividade social (economia, educação e cultura, saúde pública e

previdência social) (Ibidem). Os cidadãos e comunidades locais elegiam o quarto conselho e os deputados eleitos e delegados, “pela assembleia das Repúblicas e das Províncias Socialistas” (Ibidem) compunham o quinto conselho.

Embora esse sistema fosse chamado de autogestão, tinha também suas burocracias, não poder ser negado que alcançou em partes uma descentralização do Estado, com isso, o regime de Tito se contrapôs em alguns aspectos à União Soviética. Afastar do controle do Estado as instituições sociais como, o ensino e a saúde, e colocá-los nas mãos dos trabalhadores através de conselhos, foi um feito importante contra o Estado totalitarista. A autonomia das empresas, o funcionamento das comunas, foram aspectos que responderam os anseios de liberdade. No entanto, enfatiza Nascimento (1986, p.40), “as instituições sócio-políticas – como a Liga dos Comunistas, os sindicatos e a Aliança Socialista – são fortemente centralizadas” (Ibidem).

Se na Comuna de Paris, no caso dos Sovietes e em Berlin, os trabalhadores visavam o controle direto das fabricas, e buscavam, a autogestão, não pode se falar o mesmo no caso da Iugoslávia, pois a institucionalização da autogestão como política de Estado, afastou em parte a relação direta com os trabalhadores. A autogestão na Iugoslávia foi “ditada pela cúpula, não foi livremente escolhida pela base”, para Nascimento (1986, p.41).

Outra experiência de autogestão que é abordada é a da Polônia. Na fábrica da cidade de Zeran, ressurgiam os Conselhos Operários que haviam existido na Polônia em 1918. Contudo, foi na fábrica de Zispo na cidade de Poznan que a classe operária polonesa iniciou sua revolta contra o capital. O movimento de greve fez suas reivindicações, porém a direção da fábrica rejeitou todas elas.

Os trabalhadores organizaram um Comitê de greve e um Conselho Operário, fizeram uma manifestação pelas ruas, pedindo pão, baixa dos preços e melhores salários. Centenas de trabalhadores de outras fábricas se juntaram ao cortejo. Um grupo de operários invadiu a sede local da política, outro grupo ocupou a estação de rádio, o tribunal e as prisões foram abertos (NASCIMENTO, 1986, p.45).

Porém, a repressão atacou os trabalhadores, esmagando a revolta. Contudo, a Polônia foi palco de outras revoltas. Em 1980, os operários de Gdansk desencadearam um movimento que durou 15 meses. “A maturidade da classe operária polonesa é fruto de um lento e longo amadurecimento” analisa Nascimento (1986, p.60). As lutas operárias polonesas de 1956, 1970 e 1976, foram grandes responsáveis para que, em 1980, surgisse o *Solidarnosc*. Em agosto de 1980, os operários colocaram-se “fora das estruturas de poder (partido, sindicatos, etc.) (Ibidem) e buscaram uma força autônoma real. As greves duraram três meses e no final

delas, em 22 de setembro foi fundado o *Solidarnosc* (Solidariedade),

constituído por 38 comitês de inter-fábricas. Conta com 10 milhões de filiados, representa 3500 fábricas e agrupa 39 organizações regionais (MKZ), que se subdividem em sindicatos profissionais e seções de fábrica (Ibidem).

Nascimento (1988), analisa que a

reivindicação pela autogestão operária nas fábricas e nos poderes locais não foi formulada abertamente em agosto de 1980, em Gdansk; contudo, emergiu progressivamente nos primeiros meses de 1981 no interior do *Solidarnosc*, como uma tentativa de responder aos problemas concretos colocados pela nova situação (NASCIMENTO, 1988, p.51).

Através de um inquérito, realizado no início de março de 1981, pelo Centro de Pesquisa Social do *Solidarnosc*, foi feito um estudo que abrangeu 178 empresas. Os militantes interrogados do *Solidarnosc* responderam que consideravam a autogestão necessária. “Sobre a atitude em face do problema da autogestão, 68% pensam que o *Solidarnosc* deveria imediatamente começar a criar os órgãos de autogestão operária (...)”, aborda Nascimento (1988, p.54). Um dos fatores que contribuíram para a solidificação do *Solidarnosc* foi a grave crise econômica que a Polônia enfrentava, em resposta a essa situação, nesse contexto, houveram greves e elas só acabaram com a formação do *Solidarnosc*. A autogestão na Polônia passou a ser um programa com a fundação da Rede Autogestionária das Grandes Empresas em 1981.

O projeto de autogestão da ‘Rede’ nasceu da necessidade de contatos horizontais entre as empresas, da ausência de mudanças nas fábricas e do imobilismo do poder no domínio econômico (NASCIMENTO, 1988, p.57).

A Rede, de acordo com Nascimento (1986, p.60) “reunia delegações de 17 regiões do país”. Nesse sentido, o autor aborda a singularidade do movimento operário na Polônia:

No movimento autogestionário polonês encontramos, claramente, os sinais da atividade autônoma das massas: A fundação de órgãos democráticos de gestão das fábricas, nos conselhos de trabalhadores. A multiplicação dos conselhos, sua coordenação a nível regional e as primeiras reuniões nacionais dos delegados operários eis a expressão clara do movimento autogestionário (NASCIMENTO, 1986, p.61).

A consolidação da autogestão como gestão e o controle de uma fábrica pelos próprios trabalhadores se deu na Polônia e a *Solidarnosc* foi um importante órgão encontrado pelos

trabalhadores, que funcionava independentemente de partidos políticos e de sindicatos.

Nascimento (1988) aborda algumas práticas da *Solidarnosc* em relação a suas estratégias de luta. A greve era uma importante estratégia, ela tinha dois sentidos, passiva e ativa. A greve de ocupação significava a greve passiva. Após a greve passiva, “os comitês de greve asseguram a recolocação em funcionamento da fábrica, controlam a produção e de um modo geral, toda a atividade da fábrica” (Idem, p.65). Nisso resultava a greve ativa e, quando acabava a greve, os próprios operários continuavam controlando a fábrica. Os comitês de greve também tinham uma importante função. A eles, cabia

organizar uma guarda operária, assegurar a cooperação dos vigilantes da fábrica ou controla-los, proteger particularmente os armazéns de armas que se encontrem na fábrica, a fim de impedir a sua destruição, garantir o provisionamento das cantinas, etc. (Idem, p.67).

A partir do 1º Congresso Nacional do *Solidarnosc*, a perspectiva de uma república autogestionária colocava-se como um horizonte possível de ser construído. Para se chegar até esse objetivo, foram criados “diferentes movimentos em favor da autogestão, como os clubes de iniciativa social, os clubes de operários” (Idem, p.77). Ainda no 1º Congresso Nacional do *Solidarnosc*, foram aprovadas algumas teses sobre a República Autogerida. Entre elas, é dado um destaque para a 19ª tese que defende: “O pluralismo das ideias, sociais, políticas e culturais deve constituir a base da democracia na república autogerida” (Idem, p.80); também, a 21ª tese que dizia que: as “estruturas autogestionárias regionais, jurídica e financeiramente autônomas, devem representar realmente os interesses da população local” (Idem, p.82) e a 20ª tese, que diz que, “a autogestão autentica é a garantia de uma república autogerida” (Ibidem).

A relação entre movimento social e Estado marcou a originalidade do *Solidarnosc*. Para Nascimento (1988, p.91) isso foi possível mediante a auto-limitação, que significa a relação de forças e que

conduziu a *Solidarnosc* a uma estratégia de arrancar, por partes, setores da vida estatal. Atacar pelas beiras e por baixo, deixando de lado o núcleo central estatal. O objetivo final seria o resultado de um processo longo e tenaz de luta cotidiana. A cada passo, em cada reforma, está presente o objetivo final. É um de acúmulo de forças em que o movimento social cresce em poder e enfraquece o Estado (NASCIMENTO, 1988, p.91).

Na visão de Nascimento, a experiência de luta na Polônia, buscou uma “reconstrução da sociedade ‘por baixo’, uma estratégia de reconstrução da sociedade civil independente do

Estado” (Idem, p.92).

Além das experiências relatadas, há inúmeras outras experiências que visaram a autogestão, que buscaram criar uma nova forma de organização do trabalho, os aspectos políticos, econômicos e sociais, que não serão aqui analisados. O que interessa com esse estudo, é ressaltar o aspecto da indignação dos operários diante das más condições de trabalho, e a capacidade desses movimentos de criar outras relações, que não as de domínio. As lutas operárias, visam romper com a forma de poder que as domina, e buscam também alargar o espaço da liberdade. Nesse sentido a Economia Solidária é herdeira dessas lutas, pois a renovação do movimento operário é percebida nos empreendimentos e cooperativas.

3 Autogestão: uma experiência do cotidiano

O presente capítulo, aborda o âmbito em que pode haver, ou não, a relação entre as práticas de liberdade e a autogestão. Após, abordar a perspectiva foucaultiana, onde, o filósofo francês aborda o problema do poder e as práticas de liberdade, notou-se que, não existem sociedades sem relações de poder. Nesse sentido, entende-se por poder, as estratégias pelas quais os indivíduos tentam conduzir, ou determinar a conduta dos outros. A partir disso, o problema, para Foucault versou sobre: como criar relações em que se jogue com o mínimo de dominação? Ou seja, ao apontar para as práticas de liberdade, Foucault tenta dar uma resposta para a questão: Como gerir tais relações para que nelas, exista um mínimo de dominação?

No contexto da Economia Solidária, a autogestão caracteriza-se por ser uma linguagem de impulso nas cooperativas, para existir, ela requer o envolvimento dos trabalhadores. Para um empreendimento solidário, o trabalho coletivo é determinado pela participação e pelo controle sobre o trabalho e sobre a cooperativa, por parte dos associados. Esse modelo, rechaça toda forma de dominação, sujeição ou exploração humana. No entanto, as cooperativas são formadas por pessoas e como tal, não podem ser analisadas a partir de uma uniformidade, ou seja, cada cooperativa possui sua singularidade. Essa singularidade se dá, desde as diferenças entre as pessoas, que fazem parte da cooperativa, como das funções que cada um realiza no trabalho.

Nesse sentido, realizou-se um estudo de campo para verificar o cotidiano de uma cooperativa e como a autogestão se manifestava nela. Escolheu-se como metodologia a abordagem qualitativa, justamente para captar o significado da autogestão e para compreender o cotidiano de trabalho pela fala dos associados.

3.1 Sobre a metodologia

A pesquisa científica possui entre vários objetivos, o de descobrir respostas para problemas através do emprego de procedimentos científicos. Nessa perspectiva, a pesquisa social busca, através da metodologia científica, obter novos conhecimentos sobre o campo da realidade social. No presente estudo, buscou-se realizar uma pesquisa exploratória. A proposta cujo objetivo foi o de analisar se há uma relação entre a autogestão das cooperativas de economia solidária e a prática de liberdade sugerida por Michel Foucault fez também fazer um estudo de caso da cooperativa Teia Ecológica da cidade de Pelotas, RS.

Essa pesquisa foi orientada pelo estudo de caráter bibliográfico e pela pesquisa de campo, pretendeu-se, nesse sentido, construir uma abordagem qualitativa. Na percepção de Richardson (2007) tal pesquisa

pode ser caracterizada como a tentativa de uma compreensão detalhada dos significados e características situacionais apresentadas pelos entrevistados, em lugar da produção de medidas quantitativas de características ou comportamentos (RICHARDSON, 2007, p.90).

Já para Minayo *et al* (2007) o método qualitativo é aplicado ao estudo da história, das relações, das representações, das crenças, percepções e opiniões, enfim, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam. Nesse sentido, o presente estudo visou abordar o tema das práticas de liberdade e a autogestão.

A pesquisa qualitativa,

ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes. O universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa dificilmente pode ser traduzido em números e indicadores quantitativos (MINAYO *et al*, 2011, p.21).

Um ponto importante no método qualitativo é a interpretação realizada pelo pesquisador a partir das respostas dadas pelos entrevistados, além do significado que os participantes da pesquisa produzem sobre o tema investigado. Ao contrário do método quantitativo, o método qualitativo não emprega instrumental estatístico como base na análise de um problema e também não pretende medir ou estruturar categorias. Segundo Richardson (1989), a informação coletada pelo pesquisador não é expressa em números, além do mais as conclusões representam um papel menor na análise.

Também se utilizou como metodologia a pesquisa exploratória, que de acordo com Gil (2010, p.27), possui como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores.

De todos os tipos de pesquisa, estas são as que apresentam menor rigidez no

planejamento. Habitualmente envolvem levantamento bibliográfico e documental, entrevistas não padronizadas e estudos de caso (GIL, 2010, p.27).

Como técnica de coleta de dados optou-se por uma pesquisa bibliográfica. Segundo Gil (2002), a pesquisa bibliográfica desenvolve-se com base em material já existente, constituindo-se basicamente de livros e artigos científicos. As pesquisas bibliográficas servem como definição para uma boa parte dos estudos exploratórios. Além da pesquisa bibliográfica, realizou-se um estudo de caso sobre o princípio de autogestão na cooperativa Teia Ecológica da cidade de Pelotas.

A pesquisa bibliográfica, pretendeu dar conta de dois temas: práticas de liberdade em Michel Foucault e autogestão, na Economia Solidária. Na primeira parte, discorreu-se sobre um tema, o das práticas de liberdade, que foi levantado por Michel Foucault numa entrevista realizada em 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”¹⁹. Verificou-se que, por se tratar de um tema analisado nos últimos estudos de Foucault, se fez necessário discutir a questão do poder num primeiro momento, para assim, compreender melhor a questão das práticas de liberdade.

Na segunda parte, tratou-se da autogestão na Economia Solidária. Para tanto, visto que tal conceito não foi formulado originariamente ao redor da Economia Solidária, pois já existia uma discussão sobre isso desde o século XIX, entre Marx e Proudhon, foi necessário repassar alguns pontos históricos onde a autogestão se manifestou nos movimentos operários. Logo após, se tratou da Economia Solidária e da autogestão.

A segunda parte da metodologia da pesquisa tratou de um estudo de caso. Para Myn (apud GIL, 2010, p.58) o estudo de caso é um estudo empírico que investiga um fenômeno atual dentro do seu contexto de realidade, quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são claramente definidas e no qual são utilizadas várias fontes de evidencia.

O estudo de caso vem sendo utilizado com frequência cada vez mais pelos pesquisadores sociais, visto servir a pesquisas com diferentes propósitos, tais como explorar situações da vida real cujos limites não estão claramente definidos; descrever a situação do contexto em que está sendo feita determinada investigação; e explicar as variáveis causais de determinado fenômeno em situação muito complexas que não possibilitam a utilização de levantamentos e experimentos (GIL, 2010, p.58).

Trata-se, portanto, de um método abrangente que permite chegar a generalizações

¹⁹ Disponível em: FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da. Foucault: ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

amplas baseadas em evidências e que facilita a compreensão da realidade. Nesse sentido, foram feitas entrevistas como forma de coleta de dados. Buscou-se através do trabalho de campo, realizado na Cooperativa Teia Ecológica, uma aproximação entre pesquisador e a realidade na qual o tema abordado pode ser percebido. Foram entrevistadas no total de 6 pessoas. No dia 29 de julho foram entrevistadas 3 pessoas e no dia 7 de agosto foram entrevistados mais 3 associados.

Muitos autores consideram a entrevista como a técnica por excelência na investigação social, atribuindo-lhe valor semelhante ao tudo de ensaio na Química e ao microscópio na Microbiologia. Por sua flexibilidade é dotada como técnica fundamental de investigação nos mais diversos campos e pode-se afirmar que parte importante do desenvolvimento das ciências sociais nas últimas décadas foi obtida graças à sua aplicação (GIL, 2010, p.109).

Nesse contexto, buscou-se através das entrevistas realizadas na Teia Ecológica investigar o fenômeno da autogestão na Economia Solidária. O propósito com a pesquisa de campo foi o de explorar o cotidiano de trabalho numa cooperativa de Economia Solidária e verificar se a autogestão se manifestava nela e como que isso acontecia. O roteiro das entrevistas está em anexo.

Segundo Minayoet *all* (2011, p.64), a entrevista tem o objetivo de construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes com vistas a este objetivo. O método utilizado das questões foi o semi-estruturado, acompanhado de um roteiro, com questões abertas. Para Minayoet *all* (2011, p.64):

a entrevista semiestruturada combina perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada.

Como uma forma de garantir os direitos das pessoas entrevistadas, garantindo também a responsabilidade e seriedade deste estudo, está inserido na forma de apêndice, um termo de consentimento na qual as pessoas tiveram contato através da leitura, assinando tal documento como uma forma de aceitar os termos de compromisso, tendo total consciência das questões apresentadas pela entrevista. As questões realizadas encontram-se no anexo.

3.2 Teia Ecológica: um estudo de caso

A Cooperativa Teia Ecológica é um restaurante vegetariano, está localizado na Praça

Coronel Pedro Osorio nº69, na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul. Ela foi criada em 1997, porém, só no ano de 2000 é que ela passou a existir formalmente como Cooperativa. Atualmente, possui 30 cooperados e o horário de atendimento ao público é das 11:30 às 14:30.

Enquanto restaurante vegetariano, a Teia recebe alimentos cultivados sem agrotóxicos, que são produzidos por pequenos agricultores de acordo com as práticas da agroecologia²⁰. Tal cooperativa, é uma organização econômica baseada no trabalho associado, na propriedade coletiva, na cooperação e na autogestão. Está ligada a Associação Regional de Produtores Agroecológicos da Região Sul, ARPA/SUL.

A proposta da Teia Ecológica é “dar um total aproveitamento aos alimentos trazidos pelos agricultores direto para a mesa do consumidor sem atravessador”²¹. Os cooperados acreditam que através dessa técnica de plantio, ela contribui para uma melhorar a qualidade de vida das pessoas que consomem o alimento ecológico. A preocupação da Teia também visa “construir uma rede de geração de emprego e renda e consumo consciente (...)” (Ibidem).

A Teia Ecológica faz parte da Associação Bem da Terra. O grupo Bem da Terra – comércio justo e solidário é:

uma rede de empreendimentos econômicos solidários. Seu objetivo é desenvolver a economia solidária na micro-região sul do Rio Grande do Sul, através da difusão dos princípios e práticas do comércio justo e do consumo solidário, da construção de estruturas de comercialização compartilhadas entre os empreendimentos e da realização de projetos e programas de formação e assessoramento para os coletivos de produção²².

Atualmente, o Bem da Terra reúne

22 empreendimentos (de Pelotas, Canguçu, Capão do Leão, Pedras Altas e Piratini) e várias entidades apoiadoras, incluindo duas universidades (UCPel e UFPel); comercializa produtos de empreendimentos de economia solidária de várias regiões do RS, bem como de outros estados do Brasil; é reconhecida pela Secretaria Estadual de Economia Solidária do RS e conta com o apoio de várias prefeituras da micro-região. Os empreendimentos associados (afora os empreendimentos fornecedores não-associados), em seu conjunto, representam cerca de 850 produtores/trabalhadores (Ibidem).

²⁰ “Na agroecologia a agricultura é vista como um sistema vivo e complexo, inserida na natureza rica em diversidade, vários tipos de plantas, animais, micro-organismos, minerais e infinitas formas de relação entre estes e outros habitantes do planeta terra. Assim, é possível estabelecer uma aliança entre consumidores e produtores que seja socialmente justa”. Disponível em: <https://teiaecologica.wordpress.com/2011/09/22/38/>. Acesso dia 8 de novembro de 2015.

²¹ Disponível em: <https://teiaecologica.wordpress.com/2011/09/22/38/>. Acesso dia 8 de novembro de 2015.

²² Bem da Terra. In: <http://bemdaterra.org/content/bem-da-terra/>. Acesso dia 8 de novembro de 2015.

A comercialização dos produtos, ocorre nas feiras, que, acontecem no saguão da UCPel e no saguão do Instituto Federal Sul-riograndense. A Teia Ecológica, além de levar seus produtos para as feiras, ela também participa das reuniões de cunho formativo que ocorrem mensalmente.

A escolha da cooperativa Teia Ecológica para a realização do estudo de caso, se deu mediante uma indicação de uma pessoa associada ao Bem da Terra. As entrevistas realizadas com os cooperados foram feitas no primeiro semestre de 2015, ao todo, foram entrevistadas seis pessoas. Essa investigação, visou realizar um estudo de campo de abordagem qualitativa. As entrevistas individuais foram guiadas por um roteiro semiestruturado com questões abertas. Os nomes dos cooperados foram modificados para resguardar suas identidades, eles serão identificados por números.

As pessoas escolhidas para serem entrevistadas foram escolhidas pela própria cooperativa. De maneira geral, os cooperados entrevistados se mostraram favoráveis em relação aos objetivos da pesquisa que é investigar sobre a autogestão na Cooperativa Teia Ecológica.

No entanto, ao abordar os cooperados, para averiguar se conheciam ou, se tinham ouvido falar sobre autogestão, observou-se, através das respostas, que eles não sabiam falar sobre o conceito de autogestão. Apenas dois, dos seis entrevistados, conseguiram falar sobre a autogestão de maneira direta, sobre aquilo que pensam e sobre como ela se concretiza no dia-a-dia da cooperativa. Embora, essa questão não foi respondida diretamente pela maioria, nota-se que, pela através das respostas de outras questões, percebe-se que, a autogestão é praticada na cooperativa. Mas os associados não relacionam as práticas realizadas como: a ajuda mútua em tarefas do trabalho, a participação de todos nas decisões da cooperativa, a organização interna, como aspectos autogestionários.

As questões feitas abordavam: a história da Teia, como surgiu, etc.; o tempo de atuação na cooperativa; como o cooperado se sentia trabalhando numa cooperativa; se a pessoa já havia trabalhado para alguma empresa e se percebia alguma diferença entre cooperativa e empresa convencional; como era o cotidiano de trabalho; como a pessoa se sentia em relação ao grupo; se existia a figura de líder na cooperativa, se era necessário ter um líder; o que o cooperado entende sobre autogestão.

Sobre a história da Teia Ecológica o entrevistado 1 conta que, no início da cooperativa, em torno do ano de 1995, começaram as feiras ecológicas na cidade de Pelotas. Os agricultores

faziam as feiras e sobrava muito produto e não tinha onde comercializar. Tinha muitos consumidores aqui, urbanos, que precisavam ter lugar pra comprar, que não fosse só nas feiras né, que era uma vez por semana.

Nesse sentido, criou-se um grupo urbano, incluindo algumas pessoas do meio rural e, outras, da cidade. O objetivo era pensar a ideia de comercialização de produtos ecológicos. Esse grupo era composto por três categorias de sócio: “urbano, trabalhador rural e o produtor, daí se fundou a cooperativa”. O entrevistado número 1, diz que, até o ano 2000, esse grupo trabalhou como cooperativa, porém, não existia legalmente uma cooperativa. A Teia Ecológica só passou a existir como cooperativa legal a partir do ano 2000. De 1996 a 2000 existia um grupo de pessoas que “trabalhavam por si como se fosse [uma cooperativa]”. Nota-se, a partir da fala do entrevistado 1, que já havia um sentimento coletivo no trabalho desenvolvido por esse grupo de pessoas que se reuniam em torno da ideia da agroecologia, eles sentiam-se parte de uma atividade realizada com empenho por todos, onde não havia uma hierarquia de funções. Nessa época, conta o entrevistado, começou-se a trabalhar na forma de restaurante.

O entrevistado 3, também está na cooperativa desde sua fundação. Ele ressalta que no começo, haviam “sete ou oito produtores. Eram poucos, mas depois foi aumentando”. Questionado se naquela época, já se ouvia falar sobre a Economia Solidária, o entrevistado negou que se falasse sobre economia solidária. O mesmo, salientou que, “se falava em cooperativismo, a palavra era cooperativismo”. Essa pessoa aderiu à cooperativa, pois via nela uma chance de trabalhar com produtos orgânicos. “Até porque eu trabalho com produtos orgânicos, vendo produtos orgânicos e desde a época eu já tava interessada nessa área...”.

O entrevistado 3 descreveu como que aconteceu a evolução na cooperativa. No início, diz ele,

deu muito problema até pra ajustar e se trabalhar pessoas com ideias diferentes, cada um com sua linha de trabalho, mas depois que a gente começou a se organizar, discutir os problemas, porque que existia, como sanar eles... aí foi dando certo. Aqui não se tem gerente, se tem um coordenador e a gente vai trabalhando né conforme (...) cada um sabe o que que tem que fazer.

Mesmo que seja difícil iniciar uma cooperativa, a partir do relato do entrevistado 3, nota-se que, a solidariedade que existe entre os associados, faz com que o projeto da Teia se concretize aos poucos. Nos anos 90, quando surgiu a Teia, diz o entrevistado 4, não se ouvia falar tanto em Economia Solidária. A Teia foi o primeiro restaurante orgânico de Pelotas, na época, a questão da agroecologia representou “mais um grupo de pessoas com ideias comuns,

essa questão de agroecologia”. O início da cooperativa foi marcada pela causa da agroecologia, a Economia Solidária, só mais tarde, foi inserida na realidade da Teia Ecológica.

Um dos pontos de ligação entre, a Teia e a economia solidária, se dá por meio do Bem da Terra. O entrevistado 3 se recorda das primeiras reuniões do Grupo Bem da Terra em Pelotas. A Teia começou a participar das reuniões à cinco anos atrás diz o entrevistado.

Agente levava os produtos e vendia pros outros. A única coisa que a gente não deu continuidade, a gente não queria parar, a gente tinha uma tenda lá, a gente não queria parar aquilo, o problema é que a gente não teve perna nem tempo, a gente ta pensando em começar de novo.

O entrevistado 3 lembra que acontecia algo muito produtivo quando alguém da Teia ia para as reuniões do Bem da Terra. Pois, quando esta pessoa retornava para a cooperativa, acontecia um diálogo com os outros cooperados sobre o assunto tratado. O entrevistado 6, que está na cooperativa desde seu início, foi um dos representantes da Teia Ecológica nas reuniões do Bem da Terra. Agora, diz ele, não se participa das reuniões com a mesma frequência que antes, pois, “a gente não tem gente, já teve mais gente aqui na Teia (...)”.

Ao ser questionado se já tinha ouvido falar em Economia Solidária, o entrevistado 5, disse que se tratava de cooperativismo. A Economia Solidária significa

através do cooperativismo tentar ajudar o próximo, ajudar os pequenos agricultores, as famílias que não tem como... a sustentabilidade então eu acho que aí vai tendo projeto e esses projetos vai ajudando aqueles grupos que mais precisam (...).

Interessante analisar que, mesmo com a história que a Teia possui, de participação de encontros com outras cooperativas e empreendimentos como no caso do Bem da Terra, há cooperados que não conseguem se expressar sobre o conceito de Economia Solidária. Porém, vale dizer, também, que o entrevistado 5 ingressou na cooperativa devido a um estágio que foi fazer. Acabou gostando do trabalho em grupo e permaneceu na Teia, já faz 12 anos que o entrevistado 5 está na Teia Ecológica. O entrevistado comenta que o mercado de trabalho hoje em dia é difícil, “aqui é muito mais calmo, aqui é tranquilo”.

Um aspecto importante a se comentar sobre a cooperativa é sua organização, sua dinâmica de trabalho. Embora a proposta das cooperativas de economia solidária seja de oferecer uma nova perspectiva para o trabalho, valorizando o aspecto coletivo, a autogestão e a solidariedade, não se pode negar que os trabalhadores são disciplinados e funcionam mediante um poder disciplinar já instaurado neles, de acordo como já foi falado no capítulo 1.

Alguns pontos são comuns entre as empresas convencionais e as cooperativas. A mentalidade da produção, do lucro, dos horários, são dimensões que existem também nas cooperativas. Em algumas se esses aspectos não se diferenciam em relação a uma empresa convencional, já em outras há realmente uma diferença, pois tais aspectos são superados.

Sobre o horário de trabalho na Teia Ecológica, vale ressaltar que não há um horário fixo de trabalho, não há que registrar ponto. Existe um horário de início e de término das atividades, mas isso funciona como um indicador. Em torno de 7:15 os cooperados começam a chegar no trabalho e o término das atividades se dá entre 15:30 e 16:00. Porém, esses horários são flexíveis, dependem do contexto de vida do cooperado, por exemplo, algumas cooperadas, antes de chegar na Teia, precisam levar seus filhos em creches e escolas, por esse motivo, elas chegam mais tarde do horário combinado, e também saem mais cedo às vezes. Mas, percebe-se que, através da comunicação há uma solidariedade entre os cooperados e uma compreensão das particularidades que cada um enfrenta em sua vida.

Sobre a organização da cooperativa, o entrevistado 1 disse que ela está dividida em setores: “setor da cozinha, o setor do salão e o setor financeiro”. Embora, esteja dividida em setores, todos os entrevistados disseram que existe uma solidariedade entre todos os trabalhadores, pois, mesmo que cada um tenha uma função específica, existe uma ajuda entre os cooperados e é feita através do diálogo e da troca de funções quando necessário.

O entrevistado 4 analisa que ingressou para a cooperativa por causa da família, na época, a Teia estava sendo criada. Diz o entrevistado:

eu fui mais pela minha família né, hoje eu vejo que é superimportante que a gente pode construir algo junto sem ter um chefe mandando e te comandando e, aqui a gente tem responsabilidade é uma cooperativa e tu encara diferente, por que é algo teu também.

Ao ser questionado sobre a realidade de trabalho da cooperativa, o entrevistado 4 falou que se sente feliz nesse trabalho, “já tive outras experiências e é diferente trabalhar em cooperativa, tem mais liberdade, a pessoa cria mais responsabilidade porque depende de ti (...)”. Sobre a diferença ente uma empresa convencional e uma cooperativa, o entrevistado 4 analisa que,

quando tu trabalha num lugar convencional, em comércio aí tu fica esperando ser mandada, se tu não faz e o patrão não vê, não tem problema né, então aqui a gente se sente diferente.

A importância que o entrevistado 4 demonstra acerca da dedicação que o cooperado

deve ter em relação ao trabalho é notável em sua fala. Ele defende que o trabalho numa cooperativa exige responsabilidade por parte dos envolvidos. Pois as atividades se fazem num espaço onde os operários se sentem donos, proprietários, devido a isso também o trabalho acaba sendo realizado com mais dedicação e intensidade se for comparado a uma empresa convencional.

Responsabilidade significa dar resposta a algo, nesse caso, percebe-se que os cooperados não visam ao lucro como prioridade, como é de costume nas empresas convencionais. Outro fator importante a salientar é que, a cooperativa, depende com que os associados tenham iniciativa própria, que participem do cotidiano da cooperativa. Através da responsabilidade, se espera que os envolvidos “deem vida” ao empreendimento, se envolvam com o empreendimento. O mesmo entrevistado salienta que,

o ideal em uma cooperativa é agente saber um pouco de tudo dentro da cooperativa, de todos os setores né, pra quando tem algum problema ou falta alguém, tu poder substituir essa pessoa.

O entrevistado 2, também enfatizou o trabalho em equipe realizado na cooperativa. Ao ser questionado sobre o motivo que o levou a aderir a uma cooperativa, este contestou: “Ah por que é bem interessante né, esse modo de trabalho de equipe né, de todo mundo ta pegando junto, dentro da ideia de não ter um dono capitalista ...”. O entrevistado 2 diz que, embora se sinta bem trabalhando em equipe, por vezes,

é bom [ter a figura de um líder], por que caso surja alguma coisa aí todo mundo manda e aí ninguém manda, então seria interessante ter uma liderança aqui que pudesse né, desse assim a palavra final no caso.

É interessante notar sobre o entrevistado 2, que o mesmo, já trabalhou em outra cooperativa, além da Teia. De fato, ele defende que deve haver um tipo de liderança no grupo, pois, no seu entendimento há muita confusão nas decisões em equipe quando se tem que direcionar um trabalho ou, quando há problemas a resolver.

O mesmo entrevistado disse que existe uma cooperação entre os trabalhadores, pois, quando falta um cooperado, outro membro faz àquela função. O entrevistado 1 analisa que se sente bem trabalhando em grupo, que a organização da cooperativa foi muito importante, o mesmo destaca que, antes de cooperativa,

as pessoas ganhavam as vezes meio salário mínimo, se trabalhava muito por amor a camiseta. Hoje se paga no mínimo o dobro, o que menos ganha, ganha no mínimo o

dobro de um restaurante convencional. Hoje a gente tem plano de saúde que a gente conseguiu para os trabalhadores (...).

O entrevistado 6 possui uma peculiaridade em relação aos outros cooperados, pois, sua mãe foi quem iniciou trabalhando na Teia, e mediante um convite de um outro associado, ele também ingressou na mesma. Além da Teia, o entrevistado 6 já trabalhou em empresas convencionais. Ele percebe que ao contrário destas empresas, na Teia, não se tem um patrão,

aqui a gente tem mais liberdade de trabalhar, de conversar com as pessoas, não fica aquela coisa... ninguém se impõem (...) tudo que precisa resolver a gente conversa, é tudo amigo, não tem aquela pessoa que tá sempre cobrando, cada um sabe sua responsabilidade de ter que tocar...

Sobre o trabalho em grupo, o entrevistado 6 menciona que é “satisfatório, é meio complicado por que as relações, as pessoas... então tu tens que ter muita dose de paciência né (...) mas é satisfatório, nem penso em trocar de trabalho”.

Sobre a questão da necessidade de se ter um líder na cooperativa, o entrevistado 1 mencionou o estatuto da cooperativa, onde diz que, ela tem um coordenador geral. E que, desde que foi legalmente instituída como cooperativa, a Teia Ecológica se organiza em várias coordenações. Coordenador-geral,

coordenador de tesouraria, coordenador de secretaria e um representante em cada conselho, conselho trabalhador, conselho dos consumidores e conselho da educação.

Quando questionado sobre a necessidade, ou não, da presença de um líder na cooperativa, o entrevistado 4, argumenta que “todo mundo é um pouquinho de líder”. Percebe-se aqui que, a autogestão não é mencionada diretamente, porém, o entrevistado compreende que a participação de todos numa cooperativa e o sentimento de propriedade são questões diferenciadoras entre uma empresa convencional e uma cooperativa. Ao contrário da cooperativa, diz o entrevistado, numa empresa convencional,

tu vai lá executa tua tarefa, se fez, fez e se deu errado o problema não é meu, é problema do patrão. Então eu acho que é diferente. Se valoriza mais o serviço em uma cooperativa.

Na cooperativa, a “pessoa tem uma liberdade maior, aqui tu pode expor tuas ideias. Tu tem a possibilidade de crescer com todo mundo, com o grupo todo né, por bem comum”.

A autogestão também se faz quando os cooperados expõem suas ideias sobre o que pensam. Nesse sentido, o espaço reservado para as reuniões em grupo, são extremamente

importantes para os empreendimentos que se propõem a oferecer outra dinâmica para o trabalho, como são os trabalhos associados, os coletivos e as cooperativas. Pois essa é uma condição para que a autogestão seja exercida.

Ordens e autogestão são antônimos, ambas não configuram num mesmo espaço, pois se alguém deve obedecer a ordens, significa que essa pessoa precisa ser conduzida à uma ação determinada que é da vontade de outrem. A autogestão é do âmbito do diálogo, da autonomia, da responsabilidade, da liberdade, do respeito a si mesmo e ao outro, não é do âmbito da hierarquia, pois a organização hierárquica tende a fazer das pessoas meios para alcançar um fim.

As reuniões na Teia são realizadas normalmente, aos sábados, aponta o entrevistado 2. Nelas, o grupo discute seus assuntos, faz uma avaliação, tem a votação nessas reuniões quando necessário. “Se tem uma votação né pra colocar um novo diretor, ou uma nova pessoa que faça parte do grupo, senão é só a gente discutir os problemas existentes”. Sobre a diferença entre a cooperativa e uma empresa convencional, o entrevistado 3 analisa que na Teia,

agente não se preocupa muito com o lucro. Claro, se preocupa até pra se manter, pra manter os funcionários. Mesmo sendo sócio tem que ter o pagamento (...).

Sobre a participação dos associados na cooperativa, o entrevistado 1 mencionou que há participação de todos nas decisões que implicam os interesses da cooperativa. Independente da função, todos os trabalhadores possuem voz, “todos têm vez”. Sobre a autogestão, o entrevistado 1, diz que “na medida que a pessoa vai conhecendo, ela vai avançando”. Com a autogestão, diz ele, “tu não fica dependente de ser um funcionário, por exemplo e ser mandado. Só que as pessoas têm que se preparar para isso, pra autogestão”. O interessante notar nessa fala é que, o entrevistado 1 aborda a questão do conhecimento e da aprendizagem na autogestão. A prática de autogerir-se, não é uma prática simples, para exercer certo grau de autonomia os cooperados precisam ter uma preparação, um conhecimento.

Já o entrevistado 3, enfatiza que autogestão está ligada à responsabilidade. A responsabilidade com que cada deve realizar sua tarefa ao contrário de ter alguém cuidando para que isso aconteça. A forma como a Teia organiza o trabalho depende da responsabilidade e da dedicação dos associados. “Aqui não tem patrão, patrão é todos juntos”, argumenta o entrevistado 2. Ainda sobre autogestão, o entrevistado 5 apontou que significa cada um ter autonomia.

Aqui todo mundo é autônomo, todo mundo é sócio, todo mundo é dono, mas a gente tem essa parte que cada um tem a sua função, mas sempre com responsabilidade de trabalhar em outros setores também.

Sobre o cotidiano do trabalho e a organização da cooperativa, o entrevistado 1, diz que trabalhar numa cooperativa significa: “tu tocar teu próprio negócio”, devido a isso, o trabalho exige dedicação por parte dos operários, ainda o entrevistado 1 analisa que, “a gente tem que trabalhar como se fosse um negócio da gente, não só de uma só pessoa mas de todos os sócios”.

Embora, haja toda uma discussão sobre o movimento Economia Solidária, se são cooperativas capitalistas, ou se são, movimentos que visam uma mudança social em que a autogestão seja um dos principais fatores políticos na luta dos trabalhadores, verifica-se que há, uma distância no caso da cooperativa Teia e àquilo que os teóricos falam sobre o significado de cooperativa.

Nesse estudo de caso, verificou-se que existem sinais entre os cooperados que demonstram uma certa distância entre a mentalidade produzida sobre o que é um trabalhador para o mercado de trabalho e o que significa ser um operário na perspectiva da Economia Solidária. De acordo com o segundo paradigma, espera-se de um cooperado que ele seja impulsionado pelos princípios propagados pela Economia Solidária: cooperação, autogestão, solidariedade. Essa distância percebida entre os cooperados e as teorias que se produzem no movimento de Economia Solidária mostram que se tal movimento luta por um ideal, o mesmo se encontra em processo de acontecimentos.

Porém se a Teia Ecológica for tomada como um caso, é justo dizer que a dinâmica do trabalho se faz de forma diferente, que a autogestão se produz no cotidiano do trabalho. Mesmo que apenas dois cooperados associaram a palavra autogestão a prática que eles realizavam na cooperativa.

No caso do entrevistado 3, quando se utilizou da palavra funcionário em vez de cooperado ou sócio, demonstrou-se que ainda não há uma clareza sobre os termos de linguagem aceitos numa perspectiva da Economia Solidária. Pois, o termo funcionário, define tudo àquilo que a pessoa é em sua condição de subordinação à outra, o sentido de ser funcionário é cumprir uma função e não ser alguém que pense o empreendimento, como deve ser no caso de uma cooperativa. O funcionário tem sua função delimitada, tal como, uma máquina, ele está programado para fazer àquilo que lhe é mandado. E esse alguém que manda pode ser um gerente, uma pessoa subalterna ou não, mas isso demonstra a hierarquia e a perda

de sentido do trabalho. Mais tarde, esse mesmo entrevistado se retrata, o que dá parecer que ao pensar sobre o que disse, ele explica que os associados da Teia não são funcionários.

Outro sinal de que a cooperativa Teia Ecológica, todavia está em processo de autogestão, é que as pessoas recebem salário. O entrevistado 3 ao mencionar que “a gente não se preocupa muito com o lucro (...)”, mais tarde analisando a diferença entre empresa convencional e cooperativa, aponta que na cooperativa, não existe patrão. Para ele, “o patrão é o todo”, em seguida diz:

o salário é quase o mesmo para todos, entende? Se tira dinheiro que realmente se necessita pra sobreviver, pra Teia sobreviver, que no caso é o aluguel, pagar os fornecedores e aí o resto fica pros funcionários né. Os funcionários são os que atuam na teia né, que não chega a ser funcionário.

A falta de clareza de que, uma cooperativa não há desigualdade de renda entre os sócios é notável. Talvez, a falta de compreensão sobre o significado de uma cooperativa da Economia Solidária fosse melhor se a Teia participasse mais de fóruns locais, e demais atividades que o grupo Bem da Terra organiza, ou mesmo, das reuniões do NESIC (Núcleo de Economia Solidária e Incubação de Cooperativas).

No entanto, sabe-se também que, a Teia está num processo, que as cooperativas não funcionam perfeitas, de acordo com os ideais propostos. A autogestão é um processo, e é algo complexo. Outro fator que é necessário ressaltar é que a organização dos trabalhadores enquanto movimento que luta por focos de liberdade é um processo lento também.

As cooperativas não são empreendimentos ideais, onde os associados vivem uma vida sem problemas, onde a solidariedade sempre está presente nas relações. Elas, embora, contestem o modelo tradicional da empresa capitalista que visa o lucro acima de qualquer outro aspecto, é formada por pessoas que possuem seus problemas.

A autogestão também não é um sistema que se realiza todo tempo na cooperativa Teia Ecológica. A autogestão existe enquanto processo, ela se manifesta nas reuniões onde todos os associados decidem, ela funciona como rupturas encontradas pelos cooperados, que faz com que o empreendimento se organize e que sua dinâmica seja diferente que uma empresa convencional. É uma espécie de contra-poder que se manifesta na ausência de um líder, um gerente, uma pessoa que envia ordens para outras.

A partir dos pontos mencionados pode-se dizer que a Teia Ecológica é uma cooperativa que oferece para os associados dinâmicas de trabalho e relações pessoais que não são encontradas nas empresas convencionais. Porém, nota-se que apenas o acompanhamento

da Teia Ecológica é insuficiente para verificar o funcionamento da autogestão na Economia Solidária e, até mesmo o significa de autogestão propagada no movimento de economia solidária.

As práticas autogestionárias são percebidas através das brechas encontradas nos limites das relações de poder, como as reuniões coletivas, a participação dos trabalhadores nas decisões, tudo isso são espaços que não são encontrados nas empresas capitalistas convencionais. Percebe-se que a autogestão é uma forma de democratizar as relações, ela faz com que a liberdade seja exercida nos coletivos. Formas de participação - fóruns decisórios, assembleias mensais, anuais, reuniões deliberativas, e informais do dia-a-dia. Participação das decisões sobre o investimento da cooperativa. É indispensável a participação de todos no processo decisório para a construção da cooperação autônoma e solidária.

3.3 É possível existir relação entre práticas de liberdade e autogestão?

Ao buscar relacionar o pensamento de Foucault sobre as práticas de liberdade e a autogestão, princípio propagado pela Economia Solidária, busca-se, reforçar a ideia de resistência e a capacidade de criação de novas formas de relações que os movimentos sociais podem experimentar. Essa capacidade de transgressão visa responder, tanto à condição que se encontra o indivíduo assujeitado, na perspectiva foucaultiana e, ao trabalhador e sua relação com o modo de produção capitalista, na perspectiva da Economia Solidária. É importante enfatizar que, a relação pretendida, não é entre a Economia Solidária e Michel Foucault, mas entre o princípio de autogestão e as práticas de liberdade.

Sem dúvida, Foucault, interessou-se e envolveu-se nas lutas de movimentos descentralizados, ao invés da luta de classes. Sua militância no G.I.P, seu envolvimento com a causa dos trabalhadores da *Solidarnosc*, na Polônia, a cobertura da revolução no Irã em 1978, seu apoio a causa dos estudantes durante o fim dos anos 60, demonstram essa preocupação. Ao mencionar as práticas de liberdade, o filósofo francês buscou projetar formas de escapar aos processos de assujeitamento, que, desde a Modernidade, são produzidas pelas relações de poder.

Embora Foucault tenha desenvolvido em suas análises sobre a constituição do sujeito, tanto nas investigações acerca do poder disciplinar, quanto da Biopolítica, uma perspectiva de indivíduo assujeitado, não pode ser dito que o sujeito sempre está numa posição assujeitada. Ou seja, existe a possibilidade de resistência, existe também, a perspectiva de criar novas formas de vida.

Ao referir-se sobre as práticas de liberdade, Foucault, não visou uma emancipação social, tampouco, apontou para um conflito de classes onde se espera que, através da revolução, a classe dos trabalhadores estabeleça uma nova sociedade, onde haja justiça social e igualdade. Pois, nesse aspecto, as pessoas encontrariam novos valores universais, novos mecanismos de governo cujo exercício resultaria um poder de controle sobre outras pessoas também. E, é justamente contra essas lutas “salvadoras” ou “redentoras” que a crítica de foucaultiana também é dirigida. Com relação a isso, a Economia Solidária, enquanto política de Estado ou política social, entraria no jogo da biopolítica, pois, conforme entende Foucault, trata-se de um mecanismo de poder de gestão, controle e administração da vida da população. Devido a esse aspecto, o diálogo proposto, não se faz a partir do viés da Economia Solidária, mas da autogestão. Pois esta, é um princípio que se manifesta nas cooperativas e, é uma forma de lutar e de produzir outra forma de relações que levem em conta a liberdade dos envolvidos. A autogestão é um aspecto que está presente em vários âmbitos sociais, inclusive nas lutas operárias.

Michel Foucault concedeu uma grande importância para as lutas descontínuas, particulares, locais, como, as surgidas a partir do maio de 68, lutas contra o funcionamento de instituições psiquiátricas, lutas contra a moral sexual, contra o aparelho judiciário. Ao que tudo indica, esses discursos que defendem tais lutas, também produzem novas perspectivas e é justamente isso que interessa à Foucault. Novas perspectivas de vida, em que, os diversos modos de existência das pessoas não sejam reprimidos nem condicionados à processos de assujeitamento. Pois, é justamente nas relações humanas, que as análises do poder estão concentradas e, é nessas relações, também, que as resistências aparecem.

Os focos de resistência, diz Foucault (1988, p.106), podem provocar o “o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento”. A resistência pode criar rupturas radicais, divisões binárias, mas também, pode ser um movimento móvel, transitório,

que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis (FOUCAULT, 1988, p. 107).

As relações de poder são parte das relações humanas, que formam o tecido social, necessitam de estratégias que

permitirão, ao mesmo tempo, modificar as próprias relações de força e coordená-las

de maneira que essa modificação seja possível e se inscreva na realidade (FOUCAULT, 2014b, p.41).

Numa possível perspectiva foucaultiana, a Economia Solidária tem sua relevância na medida em que agrega e oferece meios para se criar novas perspectivas no trabalho a partir da coletividade e da autogestão. Porém, se a mesma, se posicionar numa perspectiva de condutora das cooperativas, transformando-se em política de Estado, é possível que ela comece a exercer os mecanismos de biopolítica, ou seja, passaria a conduzir a vida daqueles que representam uma alternativa ao modelo capitalista. Acredita-se que, em primeiro lugar, o desafio, seria como exercer estratégias para a Economia Solidária se manter? Em segundo lugar, como fazer com que a autogestão se consolide como estratégia de luta?

É na perspectiva de criar estratégias que funcionem como, forma de resistência, que as práticas de liberdade são enfatizadas. Diante do sujeito constituído por relações de poder, relações de governmentação, enquanto atravessado pela normalização do poder disciplinar e da biopolítica, enfatiza-se a importância das práticas de liberdade. Em Foucault (2004), a liberdade possui caráter político, pois, ela é da ordem das práticas.

Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamado de *arché* – poder, comando (FOUCAULT, 2004, p.270, grifo do autor).

Foucault (2004, p.285), acerca das relações de poder, comentou que sua análise abordou três níveis de relações: “as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação. As práticas de liberdade estariam situadas entre: as tecnologias governamentais e as relações de poder. Trata-se de estratégias nas quais os indivíduos livres podem organizar, definir, instrumentalizar sua conduta em relação a conduta dos outros. Como conduzir as relações de poder? Como conduzir as relações humanas sem que elas sejam sinônimo de dominação? Como fazer com que nelas haja espaço para a liberdade, tanto do sujeito relacionar-se consigo mesmo, quanto para relacionar-se com os outros?

Nesse sentido, acredita-se que há relação entre as práticas de liberdade e autogestão, visto que, ambas, são da ordem da autonomia, do auto-controle, do auto-governo. Pois, também, a autogestão é uma forma de instrumentalização dos indivíduos que livremente aderem a uma cooperativa e nela, encontram uma maneira de resolver suas necessidades e aspirações econômicas e sociais.

Acredita-se que, a partir dos instrumentos fornecidos por Foucault e a experiência de

autogestão, propagada nas cooperativas de economia solidária, é possível fazer uma discussão acerca do tema do trabalho. Nesse aspecto, essas relações são em primeiro lugar, relações de poder. As relações de poder, “não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar” (FOUCAULT, 2004, p.184). A questão não é buscar uma forma de dissolver as relações de poder em uma utopia de uma comunicação completamente transparente, complementa Foucault (Ibidem).

As práticas de liberdade são formas encontradas por grupos sociais, ou, por indivíduos, na qual, eles próprios podem “definir para eles mesmos, formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2004, p.266). Trata-se de práticas constituidoras dos sujeitos históricos com capacidade efetiva de fazerem mudanças tanto no âmbito ético como no político. Essas práticas se dão como atitudes limite, como são denominadas por Branco (2008). Trata-se de transformações parciais apontadas pelas práticas de liberdade, estão na fronteira, no limiar, num campo estratégico de luta.

Sob esta perspectiva, as lutas não se dão por uma sociedade ideal, mas por mudanças no âmbito das relações. Tais relações que passam pela forma como se trata o louco, como se trata a vida sexual das pessoas, como homens e mulheres se relacionam entre si, passa também pelas formas de exclusão que a sociedade realiza, pela forma como os imigrantes são tratados, as formas de racismo ainda presentes em muitos países. Nesse sentido, Branco (2008b), salienta que, uma importante tarefa onde as práticas de liberdade podem e devem ser exercidas é na luta pela vida, não pela vida em seu sentido biológico apenas.

Trata-se da luta pelo poder-viver, luta que é em favor do somatório das condições biológicas, culturais, econômicas e religiosas, de grupos sociais ou países inteiros (BRANCO, 2008b, p.88).

Pois, ainda estão presentes em muitas sociedades as formas justificadas de eliminação do outro. E, diante disso é que se formam as resistências, como uma maneira de dizer basta!

Nesse sentido, acredita-se também que, a autogestão praticada nas cooperativas de economia solidária e, as práticas de liberdade, pensadas por Foucault, ponderam a

possibilidade de se criarem atitudes transformadoras tanto de submissão e assujeitamento das subjetividades, quanto das relações de poder hegemônicas nas sociedades contemporâneas (BRANCO, 2008, p.137).

A autogestão constitui-se como, uma possibilidade transformadora das relações de trabalho. Pois ela cria condições para que o exercício da liberdade seja realizado. Em primeiro

lugar, sobre o próprio trabalho, ou seja, que os operários trabalhem para eles mesmos; em segundo lugar, que tenham controle sobre suas atividades e, que a organização e funcionamento do empreendimento tenha participação ativa de todos.

A autogestão caracteriza-se, antes de tudo, como um processo em construção no qual o trabalho e a relação entre as pessoas devem resgatar a dimensão humana de pessoas que produzem e decidem. Não basta ser sócio, possuir cotas-partes, partilhar de resultados econômicos e participar apenas subscrevendo decisões periódicas. Autogestão é a gestão plenamente democrática: nela os (as) trabalhadores (as) devem poder decidir sobre tudo o que acontece no local de trabalho, metas de produção, política de investimentos e modernização, política de pessoal, etc. (VERARDO, 2012, p.11).

Nas empresas tradicionais, o cumprimento dos horários, a função exclusiva e delimitada, são aspectos de uma organização do trabalho, onde, o operário não trabalha para si. As lutas operárias que se organizaram buscando outras perspectivas para o trabalho, como a diminuição das horas de trabalho, melhores salários, melhores condições para se trabalhar, são reflexos da insurreição contra a forma de trabalho propagada no modo de produção capitalista.

As experiências de trabalho associado, de grupos de economia popular, da economia solidária visam além, dos direitos reclamados, a autogestão como um princípio que cria novas alternativas de relação dos trabalhadores. Nesse sentido, a Economia Solidária é um espaço de resistência e transformador na perspectiva do trabalhador.

A autogestão é um modelo de gestão onde o controle da empresa e as decisões são exercidos pelos trabalhadores. Eles decidem sobre tudo: metas de produção, participação dos resultados, política de investimento e modernização, política de relacionamento entre as pessoas, mercado, etc. (Anteag Apud NAKANO, 2000, p.74).

A autogestão não pode ser desvinculada de sua ligação aos movimentos de resistência dos trabalhadores, um fenômeno que emerge nos momentos em que o acirramento das lutas sociais projeta a autonomia no domínio econômico, político e social. A eliminação da divisão tradicional do trabalho e das estruturas hierárquicas, a partir do desenvolvimento de práticas associativas, anuncia uma guinada para abordar as relações de trabalho sob outra perspectiva.

No entanto, nota-se também, que, a Economia Solidária, além de reunir os empreendimentos e cooperativas como uma forma de projetar o desenvolvimento de outra forma de economia, também pode ser incorporada a uma política de Estado. Nesse sentido, a Economia Solidária integra-se à tecnologia biopolítica do Estado, como uma maneira de

governar as pessoas, conduzindo os cooperados e empreendedores, regulando essa prática de trabalho, que embora não seja igual à forma assalariada é também uma maneira de trabalho que produz.

Como tecnologia biopolítica de governo de uma certa população, a Economia Solidária tornar-se-ia uma forma encontrada pelo Estado para regular a vida de uma certa população, fazendo com que tal atividade assumisse um caráter normativo de existência. Nesse sentido, a prática de Economia Solidária, estaria mais voltada para o campo da empregabilidade, ou seja, uma meta do governo de garantir aos cidadãos seus empregos e fazer com que a economia do país não se desequilibre, tampouco que o desemprego cresça. Para isso, o Governo utiliza-se de políticas públicas, utiliza-se da estatística e dos estudos econômicos para prever e garantir à população a eficácia de sua política.

Porém como este trabalho está focado no princípio da autogestão, tal análise foi descartada. Acredita-se que, tanto as práticas de liberdade quanto a autogestão procuram responder a questão: como construir estratégias políticas que alarguem os espaços de liberdade? Como fazer para que nas relações de poder, haja um grau mínimo de dominação e um máximo de liberdade? Liberdade entendida não como algo a ser conquistado, mas como uma construção permanente refletida por parte das pessoas envolvidas.

Nesse sentido, acredita-se que Economia Solidária, deva responder a essas questões quando projetada como política social. Como respeitar os empreendimentos e cooperativas de acordo com a singularidade de suas existências? Como as cooperativas vão se garantir na perspectiva de ser uma espécie de contra-economia?

Entende-se que, as cooperativas de Economia Solidária representam uma espécie de contra-economia, pois, sua existência, contesta os métodos das empresas convencionais. As cooperativas, direcionam-se para outros objetivos, diferentes da economia capitalista. Ao visar uma produção mais saudável, isto é, que leve em conta o meio-ambiente, enquanto corpo-orgânico; que também pensa as pessoas não pela sua funcionalidade ou por serem concorrentes na empresa, mas por serem seres vivos que possuem dignidade e que também necessitam do trabalho, e por buscar através da autogestão uma forma de relação entre as pessoas e os empreendimentos que faça com que todos sejam os direcionadores de suas vidas e de seu trabalho.

Nessa perspectiva, afirma-se que, pode existir um diálogo entre Foucault e a Economia Solidária quando se acentua o exercício da autogestão, portanto, não enquanto uma utopia social, mas em relação aos rompimentos com os mecanismos de normalização. Nesse sentido, acredita-se que a liberdade enquanto prática, realizada pelas lutas de resistência, localizadas

em focos específicos da vida cotidiana, podem ser realizadas tanto pelas práticas de liberdade quanto pela autogestão. Ambas possuem aspectos semelhantes, pois, não visam um horizonte onde as relações encontrem a liberdade como um ponto de chegada, mas, ambas funcionam no dinamismo das relações humanas.

Considerações finais

Buscar uma relação entre ideias, entre pensadores e conceitos, entre lutas políticas e movimentos de resistência é uma tarefa desafiadora. Não se trata de fazer com que um se submeta ao outro, nem com que, a história ou o pensamento de um, seja vista pelo olhar do outro, mas fazer com que ambos digam aquilo que lhes é próprio e, que, nesse dizer, encontrar uma forma em que eles dialoguem. Portanto, a relação analisada neste trabalho, visou aproximar Foucault e a Economia Solidária num diálogo em que é enfatizada a importância das práticas de liberdade e do princípio da autogestão nas lutas de resistência como se entende a Economia Solidária.

Este trabalho buscou mostrar que, diante das formas de sujeição, dominação ou exploração humana, há possibilidades de resistência. Nesse sentido, as cooperativas de economia solidária, representam células onde são reinventados as relações de trabalho e os vários significados que este, pode ter, quando são buscadas outras perspectivas.

Nesse viés, vale destacar o caso da cooperativa Teia Ecológica, que, através de entrevistas realizadas, verificou-se que, criar condições para que a liberdade tenha espaço e, que possa ser experienciada no ambiente de trabalho e na vida dos cooperados, ainda é um desafio. Pois, isso, envolve a complexidade das relações humanas, ou seja, embora as cooperativas tenham o aspecto do trabalho coletivo, onde as pessoas aderem livremente para realizar tal atividade, trata-se de individualidades que estão envolvidas. Quando se diz individualidade, se presume o contexto social em que cada cooperado vive, desde sua cultura, sua educação até o convívio em seu bairro. Acredita-se que, todos esses fatores, precisam ser levados em conta quando se trata de relações humanas.

Constatou-se, através do estudo de caso que, algumas pessoas sabem do que se trata numa cooperativa, que ela não é e, não pode ser encarada como uma empresa convencional. Pois, se espera que, numa cooperativa, haja condições para que as relações sejam de solidariedade.

Outro resultado que se chegou com este estudo é que a autogestão não é um sistema administrativo acabado. Por autogestão, entende-se uma forma de gerir-se, que se faz, a partir do cotidiano da vida das pessoas envolvidas. Nesse sentido, notou-se que a flexibilidade nas relações interpessoais é de suma importância, pois o respeito e a compreensão devem ser levados em conta.

Um fator importante para a consolidação da autogestão, é que esse exercício, essa forma de gestão de trabalho, requer a participação dos associados na tomada de decisões.

Acredita-se que um desafio para a Economia Solidária e, para as cooperativas, seja propor ou, oferecer algum tipo de formação específica sobre autogestão, como uma forma de fortalecer esse princípio tão importante para o trabalho associado e coletivo.

As práticas de liberdade são também mecanismos de luta e de resistência que visam novas relações, novas formas de vida, onde o limite para ação humana não seja estabelecido por normas estabelecidas pelas relações de poder, nem que a governamentalidade seja exercida como forma de conduzir as condutas. No caso das cooperativas, o desafio está em criar condições para que a autonomia dos trabalhadores seja exercitada. A liberdade em Foucault é uma prática agonística, é um combate travado entre os limites e as possibilidades da ação humana. Desse modo, acredita-se que a relação se dá entre autogestão e práticas de liberdade se dá no âmbito das condições e dos espaços que são criados para que a liberdade e autonomia sejam exercitadas.

Em suma, a autogestão caracteriza-se como uma forma de enfrentar a sujeição, de resistir a dominação e a exploração que são exercidas pelo modo de produção capitalista. Nesse ponto, acredita-se que há relação entre autogestão e as práticas de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.
- BEM DA TERRA. Disponível em: <http://bemdaterra.org/content/bem-da-terra/>. Acesso dia 8 de novembro de 2015.
- BOURDET, Yvon; GUILLERM, Alain. **Autogestão: uma mudança radical**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- BRANCO, Guilherme Castelo. Atitude-limite e relações e poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio de Souza (org.) **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autentica, 2008.
- _____. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. PASSOS, Izabel C. Friche (org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autentica, 2008b.
- _____. **As resistências ao poder em Michel Foucault**. In: Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 24: (p.237-248), 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a16.pdf>. Acesso dia 28 de setembro de 2015.
- BUTLER, Judith. Inversões sexuais. In: PASSOS, Izabel C. Friche (org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autentica, 2008.
- CAPPELLETI, Ángel J. **La Ideología Anarquista**. 2012. Disponível em: <https://alezgz.files.wordpress.com/2012/03/cappelletti20c1ngel20j-20-20la20ideologia20anarquista.pdf>. Acesso dia 24 de outubro de 2015.
- CASTRO, Bárbara Geraldo de. **A economia solidária de Paul Singer: a construção de um projeto político**. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP, 2009.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução à Foucault**. Belo Horizonte: Autentica, 2014.
- _____. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autentica, 2009.
- _____. Foucault, lector de Kant. In: **Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2009b.
- CORAGGIO, José Luis. **Contribuciones posibles al planteo de un modelo de desarrollo alternativo desde la perspectiva de La economía popular urbana**. IN: Curso-taller de Formación para Agentes del Desarrollo Local Noviembre 1998-Mayo 1999. Quito, 1992. Disponível em: http://www.coraggioeconomia.org/jlc_publicaciones_r.htm. Acesso dia 16 de julho de 2015.
- _____. **Del sector informal a la economía popular: un paso estratégico para el planteamiento de alternativas populares de desarrollo social**. Revista Nueva Sociedad, nº 131, Caracas, 1994. Disponível em: http://www.coraggioeconomia.org/jlc_publicaciones_ep.htm. Acesso dia 15 de julho de 2015.

CRUZ, Antônio Carlos Martins da. **A diferença da igualdade**: a dinâmica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul. 2006, (Tese de Doutorado). Disponível em: <http://antares.ucpel.tche.br/nesic/teseantonioacruz.pdf>. Acesso dia 23 de abril de 2015.

_____. **A construção do conceito de economia solidária no Cone Sul**. In: Estudos cooperativos, n.6. Montevideo: UEC/UDELAR, 2007. pp. 6-27. Disponível em: <http://antares.ucpel.tche.br/nesic/construcaodoconceito.pdf>. Acesso dia 6 de julho de 2015.

CUNHA, Gabriela Cavalcanti. Dimensões da luta política nas práticas de economia solidária. In: **Uma outra economia é possível**: Paul Singer e a economia solidária. SOUZA, André Ricardo de; CUNHA, Gabriela Cavalcanti; DAKUZAKU, Regina Yoneko (org.). São Paulo: Contexto, 2003.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a Vontade de Saber**: curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. São Paulo: Unesp, 2012.

DREYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DROIT, Roger-Pol. **Michel Foucault**: entrevistas. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

EWALD, François. **Foucault**: a norma e o direito. 2. ed. Lisboa: Comunicação e Linguagens, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

_____. A ética do cuidado de si como Prática de Liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org) **Michel Foucault**: Ética, Política, Sexualidade. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. A Filosofia Analítica da Política. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). **Michel Foucault**: Ética, Política, Sexualidade. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A ordem do discurso**: Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010d.

_____. As malhas do poder. In: **Michel Foucault**: Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos VIII. MOTTA, Manoel Barros da. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. As relações de poder passam para o interior dos corpos. In: **Michel Foucault**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Ditos e Escritos IX. MOTTA, Manoel Barros da. (org). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. A Tecnologia Política dos indivíduos. In: **Michel Foucault**: Ética, Política, Sexualidade. Ditos e Escritos V. (MOTTA, Manoel Barros da. (org.)). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. Com que sonham os iranianos? In: **Michel Foucault**: Repensar a política. Ditos e

- Escritos VI. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.
- _____. Da natureza humana: justiça contra poder. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). **Michel Foucault: Estratégia poder-saber. Ditos e Escritos IV.** 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a.
- _____. Diálogos sobre o poder. In: **Michel Foucault: Estratégia poder-saber. Ditos e Escritos IV.** 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a.
- _____. Entrevista com Michel Foucault. In: **Michel Foucault: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Ditos e Escritos IX.** MOTTA, Manoel Barros da. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- _____. Entrevista de Michel Foucault con André Bertin. In: **Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia: Curso de Lovaina, 1981.** Buenos Aires: Veintiuno, 2014c. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/243471297/FOUCAULT-Obrar-Mal-Decir-la-Verdad-pdf#scribd>. Acesso dia 3 de novembro de 2015.
- _____. **Em Defesa da Sociedade:** curso no *Collège de France* (1975-1976) São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. Foucault. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.). **Michel Foucault: Ética, Política, Sexualidade. Ditos e Escritos V.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. História da loucura e antipsiquiatria. In: YOUNG, Julian. **Michel Foucault. ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François; GROS, Frédéric; REVEL, Judith.** (org.). Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- _____. Lutas em torno das prisões. In: **Michel Foucault: Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos VIII.** MOTTA, Manoel Barros da. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. Não ao sexo rei. In: MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. O chefe mítico da Revolta do Irã. In: **Michel Foucault: Repensar a política. Ditos e Escritos VI.** MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.
- _____. **O Governo de si e dos outros:** curso no *Collège de France* (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. O intelectual e os poderes. In: **Michel Foucault: Repensar a política. Ditos e Escritos VI.** MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.
- _____. O nascimento da medicina social. In: **Microfísica do poder.** MACHADO, Roberto (org.). Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **O Nascimento da Biopolítica:** Curso no *Collège de France* (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. O que são as luzes? In: **Michel Foucault: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Ditos e Escritos II.** MOTTA, Manoel Barros da (org.). 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. Os intelectuais e o poder. In: **Microfísica do poder**. MACHADO, Roberto (org.). Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Segurança, Território, População: curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. Teerã: a Fé contra o Xá: In: **Michel Foucault: Repensar a política. Ditos e Escritos VI**. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

_____. Verdade e Poder. In: MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões**. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GAIGER, Luiz Inácio. **Conhecer globalmente: um desafio inadiável dos estudos sobre a Economia Solidária**. OtraEconomía: Revista Latinoamericana de Economia Social e Solidária. Vol.8, nº 14. São Leopoldo: UNISINOS, 2014. p.99-111. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/otra.2014.814.09/4156>. Acesso dia 14 de julho de 2015.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

_____. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6.ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. A Situação do Curso in FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HENNING, Paula Corrêa; LOCKMAN, Kamila. **Provocações no campo da história: Nietzsche e Foucault pensadores do presente**. Revista Contrapontos, Vol. 10, n. 2. 2010. (p. 113-120). Disponível em: <http://www6.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/1310/1629>. Acesso dia 23 de outubro de 2015.

JESUS, Paulo de; TIRIBA, Lia. Cooperação IN: CATTANI, Antonio David; LAVILLE, Jean-Louis; HESPANHA, Pedro. **Dicionário Internacional da Outra Economia**. 2009. Disponível em: <http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/06/dicionario-internacional-da-outra-economia.pdf>. Acesso dia 14 de julho de 2015.

LAGASNERIE, Geoffroy de la. **A última lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAZZARATO, Maurizio. Biopolítica/Bioeconomia. In: PASSOS, Izabel C. Friche (org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. IN FOUCAULT, Michel. **Microfísica**

do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. Disponível em http://www2.mte.gov.br/ecosolidaria/ecosolidaria_oque.asp. Acesso dia 2 de outubro de 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu.

Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 30.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Pesquisa Social:** teoria, método e criatividade. 30.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTEIRO, Filipe Jordão; SAQUELLI, Gabriela; CASTRO, Maria Emília Rodrigues de; GROSCHITZ, Marina; MOYA, Rafael Duarte. Considerações sobre a formalização de empreendimentos econômicos solidários: os casos da Associação de Mulheres Agroecológicas, da Cooperativa Bom Sucesso e da Cooperativa União. IN: **Incubadora Tecnológica de Cooperativas (ITCP)** (org.). Coletiva II: Sistematizações sobre a prática autogestionária. Campinas, SP: Unicamp: IE, 2013.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente:** textos reunidos. São Paulo: Loyola, 2004.

NARDI, Henrique Caetano; SILVA, Rosane Neves da. Ética e subjetivação: as técnicas de si e os jogos de verdade. In: GUARESCHI, Neuza M. F.; HUNING, Simone; FERREIRA, Arthur Arruda Leal. **Foucault e a psicologia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

NAKANO, Marilena. Anteg: autogestão como marca. In: SINGER, Paul; SOUZA, André Ricardo de (org.). **A economia solidária no Brasil:** a autogestão como resposta ao desemprego. São Paulo: Contexto, 2000.

NASCIMENTO, Cláudio. **Autogestão e economia solidária.** Outros valores, Cadernos da cidade do futuro: Florianópolis. v. 1, n. 2, 2000. Disponível em: http://www.ufpa.br/itcpes/documentos/autogestao_e_es.pdf. Acesso dia 22 de junho de 2015.

_____. **Rosa Luxemburgo e a Solidarnosc:** autonomia operária e autogestão socialista. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **As lutas operárias autônomas e autogestionárias.** Rio de Janeiro: CEDAC, 1986.

NOVAES, Henrique T.; SERAFIM, Millena P. **A necessidade de um enfoque tecnológico na economia solidária:** fabricas recuperadas e cooperativas populares na América Latina. In: Revista Proposta. n.112. 2007. Disponível em: http://rts.ibict.br/artigos/artigos-2007/arquivos/revista_proposta_necessidade_enfoque_tecnologico_.pdf. Acesso dia 17 de outubro de 2015.

NOVAES, Henrique Tahan; CASTRO, Mariana P.; VERARDO, Luigi. (org.). **Pedagogia e Autogestão:** reflexões e socialização da experiência do projeto CFES-CO. Cooperativa Catarse - Coletivo de Comunicação: Brasília, 2012.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault.** Zahar: Rio de Janeiro, 2011.

PASSOS, Izabel C. Friche. Situando a analítica do poder em Michel Foucault. In: PASSOS, Izabel C. Friche (org.). **Poder, normalização e violência:** incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PORTAIL MICHEL FOUCAULT. **Michel Foucault y Polonia:** 1981. Disponível em: <http://michel-foucault-archives.org/?Michel-Foucault-y-Polonia>. Acesso dia 30 de setembro

de 2015.

PORTAL BRASIL. **Clubes de troca negociam produtos e serviços**. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2012/04/clubes-de-troca-negociam-produtos-e-servicos>. Acesso dia 20 de outubro de 2015.

RAZETO, Luis M. **La economía de solidaridad: concepto, realidad y proyecto**. Revista Persona y Sociedad, Volumen XIII, nº 2. Santiago, 1999. Disponível em: http://base.socioeco.org/docs/razeto_la_economia_de_solidaridad_06.pdf. Acesso dia 6 de julho de 2015.

_____. **¿Qué es la economía solidaria?** In: Revista Papeles de relaciones ecosociales y cambio global. nº 110 Madrid, 2010. p. 47-52. Disponível em: http://base.socioeco.org/docs/que_es_la_economia_solidaria_l.razeto.pdf. Acesso dia 6 de julho de 2015.

RICHARDSON, Roberto Jarry; PERES, José Augusto de Souza (*et.all*). **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3.ed. São Paulo: Atlas, 2007.

_____. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1989.

SAMPAIO, Simone Sobral. **A liberdade como condição das relações de poder em Michel Foucault**. Revista Katálysis. v.14, n. 2. Florianópolis, 2011. p. 222-229.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não-capitalista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, César. Introdução: para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não-capitalista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SENAES. **O que é economia solidária?** Disponível em: <http://portal.mte.gov.br/ecosolidaria/o-que-e-economia-solidaria.htm>. Acesso dia 22 de junho de 2015.

SENELLART, Michel. Situação dos Cursos. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

SIMÃO, Vilma Margarete. **As trajetórias o trabalho cooperado e autogestor: uma análise marxista**. Blumenau: EDIFURB, 2011.

SINGER, Paul; MACHADO, João. **Economia Socialista**. São Paulo, Fundação Perseu Abramo: 2000.

SINGER, Paul. Economia Solidária: um modo de produção e distribuição. In: SINGER, Paul; SOUZA, André Ricardo de (org.). **A economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000.

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

SOUSA FILHO, Alípio. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio de Souza (org.) **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

SOUZA, André Ricardo de. Os empreendimentos comunitários de São Paulo. In: SINGER, Paul; SOUZA, André Ricardo de (org.). **A economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000.

_____. Economia solidária: um movimento nascente da crise do trabalho. In: SOUZA, André Ricardo de; CUNHA, Gabriela Cavalcanti; DAKUZAKU, Regina Yoneko (org.). **Uma outra economia é possível: Paul Singer e a economia solidária**.

TEIA ECOLÓGICA. Disponível em: <https://teiaecologica.wordpress.com/2011/09/22/38/>. Acesso dia 8 de novembro de 2015.

VALEIRÃO, Kelin. **Foucault e o projeto moderno: Aufklärung e governamentalidade**. 2010. Disponível em:

http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2010/Filosofia_e_Educacao/Trabalho/01_35_44_FOUCAULT_E_O_PROJETO_MODERNO_AUFKLARUNG_E_GOVERNAMENTALIDADE.PDF. Acesso dia 23 de outubro de 2015.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. Coisas de governo... In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

VERARDO, Luigi. Autogestão. In: **Pedagogia e Autogestão: reflexões e socialização da experiência do projeto CFES-CO**. Cooperativa Catarse - Coletivo de Comunicação: Brasília, 2012.

WIRTH, Ioli G.; FRAGA, Laís S.; NOVAES, Henrique T. **Educação, Trabalho e Autogestão: limites e possibilidades da Economia Solidária**. 2011. Disponível em: http://cirandas.net/articles/0009/6801/texto_novaes.pdf. Acesso dia 16 de junho de 2015.

V Plenária Nacional de Economia Solidária: Economia Solidária: bem viver, cooperação e autogestão para um desenvolvimento justo e sustentável. Disponível em: http://www.fbes.org.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1781&Itemid=18 Acesso dia 30 de junho de 2014.

APÊNDICES

APÊNDICE A –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da pesquisa: Um diálogo entre Michel Foucault e a Economia Solidária: relações entre as práticas de liberdade e autogestão: um estudo de caso da Cooperativa de Economia Solidária Teia Ecológica.

Este documento visa solicitar sua participação e, se for o caso, o consentimento de seu responsável, na pesquisa acima, que tem como objetivo analisar se é possível relacionar o princípio da autogestão na Economia Solidária e as práticas de liberdade de Michel Foucault.

Por meio deste termo os participantes têm garantidos os seguintes direitos:

- Solicitar, a qualquer momento, maiores esclarecimentos sobre esta pesquisa;
- Sigilo absoluto sobre nomes, apelidos, local de trabalho, e mesmo sobre outras informações que possam chegar a informação pessoal;
- Ampla possibilidade de negar-se a responder a quaisquer questões que contenham informações que possam prejudicar a sua integridade física, moral e social;
- Opção de pedir que certas informações feitas e/ou declarações dadas não sejam incluídas em nenhum documento oficial, o que será prontamente atendido;
- Deixar de participar da pesquisa, a qualquer momento.

Declaro estar ciente das informações constantes neste Termo de Consentimento livre e esclarecido e de minha participação na pesquisa. Poderei pedir, a qualquer tempo, esclarecimentos sobre esta pesquisa, deixar de dar informações que julgue prejudiciais a minha pessoa, solicitar a não inclusão em documentos de quaisquer informações que já tenha fornecido e desistir, a qualquer momento, de participar da pesquisa. Fico ciente também de que uma cópia deste termo permanecerá arquivada com a Pesquisadora do Centro de Ciências Jurídicas, Econômicas e Sociais da Universidade Católica de Pelotas – Mestrado em Política Social.

Pelotas _____ de _____ de 2015.

_____ Participante da pesquisa,
membro da Cooperativa Teia Ecológica.

_____ Renan Costa Valle Scarano
(Pesquisador).

Fone: (53) 84179198 – (53) 81657171

Pelotas/RS

APÊNDICE B - Roteiro da Entrevista com os trabalhadores da Cooperativa Teia Ecológica

1. Qual seu tempo de atuação na Cooperativa Teia Ecológica?
2. Em sua opinião, o que entendes por autogestão?
3. O que significa trabalhar numa cooperativa para você?
4. Você já trabalhou em alguma empresa?
5. Por que aderiu a uma cooperativa?
6. Você nota alguma diferença entre uma empresa e uma cooperativa?
7. Como é trabalhar numa cooperativa? Conte-me sobre o cotidiano do trabalho.
8. Como você se sente ao trabalhar em grupo?
9. Existe a figura de um líder na cooperativa? Você percebe necessário ter uma figura que exerça liderança?
10. Conheces outra experiência de cooperativa? Sabes se existe algum encontro das cooperativas?