

DO TRABALHADOR INDISCIPLINADO AO HOMEM PRESCINDIVEL

POR

SANDRA N.C. CAPONI
ORIENTANDA DO PROF. DR. LUIZ ORLANDI

↓ Benedito Lacerda



TESE APRESENTADA NO INSTITUTO DE
FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
COMO REQUISITO PARCIAL PARA A
OBTENÇÃO DO TITULO DE DOUTOR EM
LOGICA E FILOSOFIA DA CIENCIA.

CAMPINAS S.P.
1992

INDICE

Agradecimentos.....	I
Dedicatória.....	II
<u>APRESENTAÇÃO</u>	1
<u>CAPITULO I: OBSERVAÇÕES PRELIMINARES SOBRE OS MODOS DE PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE</u>	10
Uma nova estratégia de interrogação filosófica (11); Autoprodução da subjetividade(25); As redes de poder na ordem da produção(30)	
<u>CAPITULO II: MONSTROS, POBRES E BURGUESES</u>	42
normal e o monstruoso (43); As escola e os circos nos tempos da Venus Hotentote (45); Os bio-poderes e a governabilidade (56); Gobernar o rebanho(65); A razão e o cálculo na ordem do trabalho (69); Pobres, trabalhadores e mendigos (71); Sobre leis e disciplinas (79).	
<u>CAPITULO III: OS BIO-PODERES NO MUNDO DOS TRABALHADORES</u>	88
Um poder de extração e de morte(89); Uma Instituição completa e austera: a prisão(98); Uma bio-política da população (108); A medicalização do proletariado (112); Um dispositivo moralizante (121); Moral de Aceitação (125); O saber inocente (132); Poderes de extração (139); Utopias disciplinares socialistas (142).	
<u>CAPITULO IV: ESTRATEGIAS DE DESQUALIFICAÇÃO</u>	148
Os poderes e as fábricas (149); For que a fábrica? (158); Sobre máquinas e infantes (167); Estratégias de desqualificação (177); Sobre taylorismo(195); Uma nova estratégia de poder (197); Taylorismo e disciplina (203); Da Preguiça a fadiga (208); Nota prospectiva (216).	
<u>CAPITULO V: ESTÉTICAS DA RESISTENCIA</u>	218
A vida como obra de arte (219); A propósito da obra de arte (225); A estética pasoliniana (232); Artesãos de si (234); Ética e trabalho (252); Tecnologias do eu (254); Práticas de entrega a si (255); O cuidado de si e a proximidade com os outros (262); O cuidado do corpo (268)	
<u>A GUIA DE CONCLUSÃO</u>	274
<u>REFERENCIAS</u>	280
Da apresentação (281) Do capítulo I (282); Do capítulo II (283); Do capítulo III (284); Do capítulo IV (286); Do capítulo V (288); Da conclusão (290).	
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	291

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar devo agradecer ao Prof. Dr. Luiz Orlandi por ter sabido articular tolerancia e rigor crítico em seu trabalho de orientação. Também posso me esquecer dos professores Dr. Tom Dwyer e Dr. Juarez Brandão porque a eles devo as intuições iniciais deste trabalho. E também, devo expressar meu agradecimento ao Prof. Dr. Benjamin de Souza Neto pelas observações formuladas na oportunidade do exame de qualificação e a Prof. Roselene dos Anjos por ter-me acompanhado e guiado na aventura de traduzir-me.

Por fim, devo agradecer o apoio financeiro da CAPES, imprescindível para a elaboração desta tese.

Para Mauro

APRESENTAÇÃO

Desde 1983, data de publicação do último volume da "História da Sexualidade", tem sido insuficiente e escassa a produção teórica orientada na direção aberta pelas reflexões foucaultianas sobre a ética. Conseqüentemente, pouco tem sido teorizado a respeito das intrincadas relações que esse antigo modo de pensar a ética (como cuidado de si) mantém com essa analítica do poder que se propõe a resgatá-lo na sua capilaridade. Existe ali todo um espaço privilegiado de análise filosófica que se situa necessariamente em um horizonte alheio a todo reducionismo subjetivista que remeta às noções de repressão e ideologia. Ao mesmo tempo, permite-nos pensar a ética a partir de fora do estreito marco das valorações morais como exigência superestrutural.

Foucault fez algo mais do que convidar-nos a substituir uma análise descendente do poder por uma ascendente. A partir de seus últimos escritos, onde define sua empresa teórica como uma ontologia histórica de nós mesmos, explicitará um elemento que é central nos estudos genealógicos. Como tantas vezes tinha afirmado, dirá que o poder produz, produz saber, discursos e resistência, mas também nos produz como sendo estes sujeitos que somos. O poder é uma matriz subjetivante. O "louco", o "delinquente", o "marginal" são efeitos do mesmo diagrama de poder que constitui os sujeitos como sendo "normais". E, do mesmo modo como ele insistirá nesta capacidade produtiva do poder, também afirmará que as diversas formas de resistência que atravessam os sujeitos remodelando-os constituem igualmente uma matriz subjetivante. A partir daí, o poder deve deixar de ser pensado exclusivamente sob a forma do "não" - como uma força eminentemente repressiva - para começar a ser pensado como condição de possibilidade de constituição desses corpos e dessas almas que povoaram a história e que hoje habitam nosso presente.

O nome de Michel Foucault associa-se imediatamente com o submundo dos submetidos, dos que estão à margem da luz e da norma. Grande parte de seus textos foi povoada por personagens monstruosos: Pierre Riviere, Herculín de Barbin, Damiens, entre outros. Mas existe um outro lado de seus textos, uma faceta menos preocupada com os excluídos do que com estas formas de exercício do poder que modelaram, através dos séculos, o corpo, o sangue o sexo dos grupos hegemônicos. O primeiro volume da "História da Sexualidade" tem a seu cargo o relato dessas minunciosas redes de poder que a burguesia dirigiu até si mesma desde o século XVIII com o objetivo de afirmar sua hegemonia de classe. Isto tem menos a ver com o fato de ela se valer de seus poderes para avassalar o grupo dos oprimidos do que com o fato de ela conseguir produzir um corpo, uma alma e uma consciência especificamente burguesa. Um corpo distinto daquele que é próprio da aristocracia (marcado pelo sangue), mas também distinto do corpo do "povo" que só tardiamente será levado em consideração. Um corpo centrado no sexo e não na linhagem, um corpo disciplinado mais do que um corpo pródigo.

Assim, em "Vigiar e Punir", o relato da morte e o esquartejamento de Damiens marca o fim de um tipo de poder despótico onde quem foi torturado não tem outra utilidade a não ser a de ser uma aterradora advertência para todos aqueles que pretendam transgredir a lei. Contudo, não aparecerá neste texto outro relato sobre a vida ou sobre os padecimentos de algum indivíduo que povoe estas novas fortalezas que são as prisões. Somente Lacenaire e Vidocq ocuparão algumas páginas, não em seu caráter de prisioneiros, mas enquanto eles simbolizam o nascimento de um novo tipo de delinquência, uma delinquência útil que pouco a pouco irá sendo integrada a formas globais do poder. A propósito deles, começará a analisar a emergência de uma delinquência - policialesca, e de uma delinquência - esteta. A heroização do criminalologista e sua transformação em agente da ordem começará pouco a pouco a ge-

neralizar-se. Essas figuras possuem uma mesma funcionalidade: "impedir que os ilegalismos possam ter um efeito de caráter revolucionário no campo histórico, impedir a unidade política dos ilegalismos populares" (1)

"Vigiar e Punir" pode dar conta da eficácia produtora dos dispositivos de poder. Se o dispositivo carcerário pode ser integrado a uma rede maior de poder, isto não se deve tanto à sua função normalizadora, mas à sua capacidade geradora de uma "delinquência útil". Humanistas, reformadores, juristas, políticos e educadores terão seu lugar neste texto ao lado de Lacenaire e Vidocq. No entanto, a voz ausente será a daqueles que, por quase dois séculos, povoaram as prisões. Claro que será o próprio Foucault que fará explodir este silêncio na sua prática política. Sua proposta do GIP não será outra a não ser "dar a palavra aos prisioneiros", pois só eles poderão dizer o que, durante tanto tempo, foi silenciado. Não obstante, no texto aqui mencionado, só aparecerá alguma referência isolada àquelas inúmeras cartas que foram escritas nas prisões como verdadeiros exercícios éticos e políticos, como uma forma peculiar de "cuidado de si". Essas cartas, esses diários, esses relatos da cotidianidade dos prisioneiros são bons testemunhos para isolar o modo como, através do tempo, das mudanças e dos fracassos do dispositivo carcerário, esses sujeitos puderam refletir sobre suas próprias vidas e sobre o poder a eles destinado. Aquelas eram quase exclusivamente as únicas formas de resistência que podiam ser opostas a este "olhar dominador e vigilante" que pouco ou nada tinha de corretivo.

Se, tal como afirma Foucault, não existe poder sem resistência, se esta, para ser operatória, deve funcionar como o poder de uma forma não centralizada mas capilar, se deve atuar como o poder, circulando através dos indivíduos que (o poder e a resistência) produzem; temos que nos perguntar pelo modo como age a contra-face do poder sem esquecer das precauções metodológicas esti-

puladas por Foucault. Desconhecer a capacidade geradora da resistência nos condenará a um incessante problematização das estratégias de poder e das subjetividades que elas produzem, fazendo-nos desconhecer e não escutar a história daqueles que estão em posição de fuga a respeito do poder. Esta história precisará, para ser narrada, de algo mais do que o instrumental teórico que Foucault nos provê nos estudos "genealógicos", um "plus" que, cremos, seja possível encontrar em suas reflexões últimas sobre a ética.

Por ser assim, os dois últimos volumes da "História da Sexualidade" poderiam ser convertidos em úteis instrumentos para começar a narrar essa história. Cremos que é possível pensar a ética (tal como foi conceitualizada por Foucault) como um complemento indissociável do par poder/resistência. E só deste marco é que será possível começar a pensar numa eficácia produtora da resistência.

Será preciso recordar que afirmar com Foucault que o poder tem que ser pensado fora de um esquema onde este teria por função reprimir uma natureza humana originária, significa negar a existência de tal natureza. Mais do que pensar numa natureza originária, num sujeito que os poderes tenderiam a reduzir, temos que pensar que os sujeitos são da ordem do efeito. Produtos de certas tecnologias de poder, mas também de certas tecnologias do eu que certos indivíduos dirigem até si com o afã de construir suas próprias vidas como sendo vidas dignas de serem vividas. Essas tecnologias do eu que muitas vezes emergem como verdadeiras formas singulares e pontuais de resistência, permitir-nos-ão analisar de outro modo essa vertente, obscura, dos dispositivos de poder. Talvez, então, seja possível aproximar-se do mundo dos excluídos sem mediações de uma natureza humana, sem recursos a essências reprimidas ou a fictícias homogeneidades.

Atendendo a este duplo eixo de poder - resistência, atendendo a essa dupla mecânica de tecnologias de poder e de tecnologias do eu, propomo-nos a problematizar certas noções que os textos de Foucault só abordaram tangencialmente. Foucault nos habituou a problematizar as instituições, estabelecendo analogias entre as formas de exercício do poder que as percorrem. Assim, uma mesma mecânica de poder pareceria reproduzir-se, em certo momento histórico, numa diversidade de instituições. O exército prusiano e a prisão, os hospitais e as oficinas parecem estar sujeitos, no transcurso dessa modernidade que se inicia em fins do século XVIII, ao mesmo diagrama de poder caracterizado como "disciplinar". Este trabalho propõe-se circunscrever o alcance teórico desta noção de "disciplina", a fim de poder problematizar essas analogias que, para alguns sociólogos, por exemplo Gaudmar, possuem a força de uma evidência. Tentaremos mostrar aqui que não é tão evidente que as oficinas e as fábricas da modernidade estejam percorridas por uma mecânica de poder identida àquela que percorria escolas, prisões e hospitais. Propomo-nos, aqui, valendo-nos de estudos de sociólogos e historiadores preocupados com as relações de poder no mundo do trabalho, isolar a especificidade dessa forma de exercício do poder.

Interessa-nos mostrar que as redes de poder que percorrem as instituições da modernidade e que modelam os sujeitos do século XIX, não parecem atravessar com idêntica força todas as figuras que circulam pelas grandes cidades. Cremos que esse afã disciplinarizador, esse ímpeto normalizante que caracteriza a modernidade está longe de ser universal. Pedagogia, controle da sexualidade, psiquiatria e inclusive a medicina têm um alvo privilegiado: o jovem burguês. A mulher histérica, a criança onanista não são, como veremos aqui, personagens do povo, mas sim da alta burguesia. Por outro lado, e como seu reverso, múltiplas redes de poder disciplinar dirigiam-se a esse conglomerado confuso de corpos que compunham a periferia do povo: mendigos, desocupados,

mulheres solitárias, loucos, prostitutas, menores abandonados, entre outros. Toda essa gama de sujeitos aos quais os humanistas querem normalizar. Casas de correção, asilos, leis de pobres e, logo, as prisões e os hospitais tomarão a seu cargo o cuidado destes sujeitos. Seu propósito será devolver a laboriosidade a essa natureza descarrilhada que perdeu o bom hábito do trabalho. Construí-los como sujeitos dóceis e produtivos.

Entre ambos, um grupo de sujeitos que está longe de ser homogêneo pareceria ser menos objeto de poderes disciplinares do que de uma forma de poder que aqui chamaremos de "exclusão" (preocupada com deduzir tempo, força, dinheiro e, no último limite, a própria vida). Como veremos, o controle da saúde, da sexualidade e dos hábitos destes sujeitos não foi objeto de tematização para médicos e educadores pelo menos até as últimas décadas do século XIX. Pouco interessava se esses trabalhadores viveriam ou morreriam, sendo que, de todo modo, eles se reproduziam. Se desde então começam a ser levados em conta, será menos como alvo de uma anátomopolítica do corpo humano do que como objeto de uma biopolítica da população. Eles interessam menos enquanto são corpos produtivos do que enquanto são corpos portadores de enfermidades que, como uma ameaça, percorrem as cidades.

Por fim, cremos que a genealogia proposta por Foucault pode ser lida como um detalhado estudo de como efetiva e materialmente o poder é exercido, mais do que como uma interrogação pelo modo como se organizam as formas pontuais e plurais de resistência. Esta última questão foi colocada, especificamente em relação às lutas dos trabalhadores e à sua organização como classe, no já hoje clássico texto de E. P. Thompson "A Formação da Classe Operária Inglesa", que bem pode ser lido como uma ontologia histórica dos trabalhadores. Neste texto, Thompson define sua tarefa como um estudo das formas do "fazer-se" da classe operária. O proletariado está longe de ser pensado ali como uma unidade natu-

ralmente dada. Assim, ele soma à análise das tecnologias de poder a elas dirigidas um estudo de certos recursos - que segundo Foucault chamaríamos de tecnologia do eu, ou de tecnologia de autoconstituição - que alguns membros do proletariado inglês dirigiram a si mesmos com o afã de constituírem-se como verdadeiros agentes transformadores de sua difícil existência. Assim, pouco a pouco, as escolas dominicais se converterão num refúgio para suas leituras, multiplicar-se-ão os cafés de leitura, os clubes de discussão e debate, e as associações de compra e circulação de periódicos radicais. Thompson está longe de pensar numa natureza humana que as forças da burguesia "reprimiriam", e é por isso que pode dirigir seu olhar a esses processos de autoconstituição pelos quais certos indivíduos se propõem melhorar suas vidas.

Seguindo Foucault, falaríamos de "técnicas que permitem os indivíduos efetuarem, por seus próprios meios, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua própria conduta e o fazem de modo que transformam eles próprios, modificando-se para alcançar certo grau de perfeição, felicidade, pureza ou poder" (2).

Adquire, então, algum sentido olhar em retrospectiva para aquelas tecnologias do eu que certos trabalhadores do século XIX dirigiram a si. Ao mesmo tempo, deveremos retificar certo equívoco corrente entre alguns comentadores de Foucault. Eles insistem em limitar o alcance das investigações éticas deste autor ao mundo dos privilegiados, dandys, elites governantes, aristocracia ateniense que parecem ser os únicos habilitados para exercer um "cuidado de si". Com efeito, a viagem de Foucault à Grécia pode ser lida como uma tentativa para encontrar nas tecnologias do eu modos de produção da subjetividade alheios àqueles que caracterizam o diagrama disciplinar. Contudo, isso parece estar condicionado por um fato: aqueles que exerciam esse "cuidado de si" eram membros de grupos política e economicamente privilegiados dentro

do diagrama de poder no qual habitavam. Ao contrário, as personagens que povoarão este trabalho não gozavam de nenhum privilégio ou prerrogativa. É por isto que nos permitem pensar na possibilidade da construção de uma existência estética também em um horizonte de pobreza, analfabetismo ou, inclusive, reclusão. Mas também nos permitem pensar que a condição de possibilidade ineludível de uma existência estética é a afirmação de uma existência autônoma.

CAPITULO I

OBSERVACOES PRELIMINARES SOBRE
OS MODOS DE PRODUCAO DA
SUBJETIVIDADE

UMA NOVA ESTRATEGIA DE INTERROGAÇÃO FILOSÓFICA

Gostaríamos de começar este trabalho recordando uma entrevista que Foucault concedera a Dreyfus e Rabinow onde definiu seu empreendimento filosófico como uma "ontologia histórica de nós mesmos". Ali dizia que tinha tentado traçar três tipos de análises ontológicas em relação aos sujeitos e aos domínios de subjetivação. Aquele que foi considerado como o teórico do poder dirá de si mesmo: "não é o poder, mas o sujeito aquilo que constitui o tema geral de minhas investigações". Dupla estranheza. O mesmo autor que proclamou nos melhores tempos do humanismo a iminência da morte do homem, manifesta seu interesse pelos sujeitos. Aquele que se opusera a toda leitura meta-histórica, a toda abordagem metafísica, prefere definir seu empreendimento teórico como uma ontologia. Gostaríamos de mostrar que, contudo, ao falar de seu projeto nestes termos, Foucault não faz mais do que levar até o limite as problematizações que foram já o suporte teórico de suas análises arqueológicas.

A partir daí, o trabalho teórico de Foucault pode ser caracterizado como uma interrogação filosófica que, valendo-se da história, propõe-se a traçar a cartografia das relações de força que, num momento histórico preciso, possibilitaram a emergência deste nós que somos.

Esta interrogação adota o caráter de uma desnaturalização daquilo que em nosso presente se apresenta como evidente. Uma eventualização que possibilita a construção do que se poderia chamar de uma ontologia do presente ou uma ontologia de nós mesmos. Sua importância está naquilo que nos ensina a respeito destes habitantes do presente que somos nós mesmos. Em "O que é a

Ilustração?", Foucault se referirá a esta opção teórica, dizendo que: "a escolha que nós enfrentamos atualmente é a seguinte: ou optar por uma filosofia crítica que aparecerá como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou optar por um pensamento crítico que adotará a forma de uma ontologia de nossa atualidade." (01). Decretada a morte daquilo ao qual os filósofos têm chamado de "homem", é este nós que somos e este presente que nos constitui o que vai se converter em objeto de um novo interrogar filosófico.

Podemos definir nesta estratégia de interrogação filosófica, nesta ontologia de nossa atualidade, uma nova tarefa do intelectual. A partir daí, a velha função profética que o caracterizava deixará lugar para a conformação de um "intelectual destruidor de evidências e de universalismos". Contra o profeta que quer ensinar-nos o que deveria e o que deverá ser, e contra o apólogo que quer nos persuadir daquilo que é, esse novo intelectual tem a função de assinalar que aquilo que é, bem poderia não ser; e que é possível continuar pensando diferentemente do que se pensa.

Com efeito, Foucault pergunta em "O Uso dos Prazeres": "O que é filosofar hoje em dia, isto é, o que é a atividade filosófica senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consiste em tentar saber de que modo e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe" (02). E que, se esta forma especificamente filosófica de interrogação faz uso da história, não é com a finalidade de direcionar o futuro, mas com a pretensão de abrir futuros possíveis, de "liberar o pensamento daquilo que ele silenciosamente pensa e permitir-lhe pensar diferentemente" (03).

Em "A Arqueologia do Saber", Foucault afirma que, em vez de nos atermos à constatação da "nossa identidade pelo jogo das distinções", precisamos estabelecer:

que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história, a diferença dos tempos, nosso eu, a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser a origem esquecida e recoberta, é esta dispersão que somos e que fazemos. (04)

E neste espaço da diferença que a ontologia de nós mesmos deve ser pensada. Assim, o uso filosófico que Foucault faz da história tem uma meta: permitir-nos pensar de outro modo nosso presente.

Neste sentido, a tarefa de Foucault pode ser pensada como uma tentativa permanente para deslegitimar o presente valendo-se da história, como um esforço por tornar problemático e não forçosamente necessário aquilo que se supõe "natural". Tal como afirma Paul Veyne: "a intuição inicial de Foucault (...) é a raridade: os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão (...) porque o que é poderia ser distinto" (05).

Assim, poderíamos dizer que a "eventualização" ou a problematização foucaultiana sobre o presente, ao se interrogar pelas condições de possibilidade do que nos é dado, move-se na mesma direção em que o faz a dedução transcendental kantiana em relação às categorias, mas o faz num sentido inverso. Esta última parte do que é o caso (os modos de predicação que de fato utilizamos) e tenta legitimá-la em virtude de sua pretendida necessidade. A eventualização, ao contrário, parte do dado e tende a mostrar sua contingência, sua prescindibilidade.

A tarefa de "eventualizar" conduz a "deixar de ser ingênuo e compreender que o que é poderia não ser": faz-nos ver que "o real está rodeado de uma zona indefinida de co-possíveis não realizados" (06). Em suma, a tarefa de eventualizar tem a peculiar virtude de desalentar qualquer atitude de estóica aceitação diante daquilo que o presente nos impõe. Aquilo que poderia não ter si-

do, poderia muito bem deixar de ser. Esta dimensão política da interrogação filosófica é solidária com o uso que faz da história. Tal como se afirma em "Não ao Sexo Rei": "a questão da filosofia se refere a este presente que é o que somos. Por isso, a filosofia é hoje inteiramente política e totalmente historiadora. É a política imanente à história e a história indispensável à política" (07).

Com relação a esta dimensão política do uso filosófico da história, Foucault dirá, em uma de suas últimas entrevistas, que ele trabalha com processos e personagens obscuros por duas razões:

Os processos políticos e sociais que estruturaram as sociedades européias ocidentais não são muito claros, têm sido esquecidos e foram convertidos em habituais, tomam parte de nossa paisagem mais familiar e não os vemos. Mas, no seu dia, a maioria deles escandalizou as pessoas. Um de meus objetivos é mostrar que muitas das coisas que tomam parte dessa paisagem - as pessoas pensam que são universais - não são mais do que o resultado de algumas mudanças históricas muito precisas. Todas as minhas análises vão contra a idéia de necessidades universais na existência humana. Mostram a arbitrariedade das instituições e mostram qual é o espaço da liberdade de que, ainda, podemos desfrutar e quais mudanças podem ainda ser realizadas. (08)

Para nosso autor, "a história se converte em história do que os homens têm chamado de verdades e das lutas que se travaram em torno delas" (09), a partir do momento em que é também através destas verdades e destas lutas pontuais que os homens se constituem. O interrogar foucaultiano dirigir-se-á, de modo privilegiado, a estabelecer as condições materiais e discursivas a partir das quais foram produzidas e objetivadas certas formas de subjetivação. O sujeito, em seu duplo caráter de objeto para o pensamento e de agente do conhecer e do fazer, aparece como o es-

paço privilegiado de análise.

Ao falar de uma ontologia histórica de nós mesmos, Foucault marca um duplo deslocamento em relação ao pensamento clássico. Com efeito, a simples colocação de uma "ontologia" dos sujeitos supõe que haveremos de nos perguntar pelos mecanismos e princípios que regem a constituição dos mesmos. O sujeito é destituído de seu lugar privilegiado de fundamento constituinte e passa a ser problematizado como se fosse um objeto a ser constituído. Mas, ao dizer que esta ontologia é histórica, Foucault está nos advertindo para não confundirmos essa interrogação com uma nova pergunta metafísica. Para essa nova e peculiar ontologia, os sujeitos são efeitos e produtos singulares de certos dispositivos históricos e concretos de poder e de saber. Em poucas palavras: nosso autor não se perguntará pelos princípios constitutivos de uma natureza humana transhistórica, mas pelos modos de produção desses artificios que denominamos "sujeitos" e com os quais nos identificamos.

Para entender a que nos referimos, pensemos num exemplo privilegiado como é o sujeito gnoseológico. A respeito disto, em "A Verdade e as Formas Jurídicas", Foucault diz que :

Faz dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava implícita ou explicitamente o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que não só se revelava a liberdade mas que podia fazer eclosão à verdade (...) atualmente, quando se faz história, atemo-nos a esse sujeito de conhecimento e representação como ponto de origem a partir do qual é possível o conhecimento e a verdade aparece. Seria interessante ver como se produz, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado de antemão, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constituiu no interior mesmo desta e que, a cada instante, é fundado e refundado por ela. (10)

Desembaraçar-se do sujeito como núcleo central de todo conhecer e de todo agir será o maior objetivo teórico proposto por Foucault. Inscrever, no lugar desta certeza ancestralmente legitimada, a problematização e o questionamento. Interrogar-se, enfim, pelas condições que possibilitaram a constituição de determinadas formas de subjetivação. Perguntar-se pelos princípios já não universais, mas historicamente circunscritos, de constituição dos sujeitos que passam agora a ser objetos de um interrogar ontológico. Entendamos aqui esta ontologia no sentido restrito de uma teoria dos objetos preocupada em estabelecer as condições, não lógicas nem psicológicas, mas históricas que possibilitaram a construção dos objetos.

Contudo, dizer que o sujeito foi e está sendo constituído não significa sugerir sua sujeição a uma série de determinações que, a partir do exterior, limita-lo-ia. Foucault se opõe, neste sentido, à hipótese realista que afirma a existência de um sujeito que, por direito próprio, estaria aberto à verdade e que poderia agir de acordo com ela, a não ser por um elemento negativo - o ideológico - que obscureceria uma suposta transparência entre o sujeito e a verdade. Foucault quer, em troca, mostrar que:

As condições políticas e sociais de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do qual se formam os sujeitos de conhecimento e, conseqüentemente, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeitos de conhecimento, ordens de verdade e domínios de saber, a partir de condições políticas que são como o solo no qual se formam os sujeitos, os domínios de saber e as relações com a verdade. (11)

Para Foucault, o sujeito, como os entes em geral, resiste a ser pensado como princípio de constituição, como fundamento. como os entes em geral, também ao sujeito será preciso designar uma

estratégia histórica de constituição. E se este autor nos fala de uma ontologia histórica de nós mesmos não é porque ele pretenda simplesmente fazer do sujeito um objeto a mais entre outros, mas porque vislumbra a possibilidade de submeter o sujeito ao mesmo interrogante ao qual o pensar filosófico submete as coisas em geral, ao interrogar por aquilo que o constitui como sendo tal.

Neste marco, ficarão isolados três domínios de análise em relação aos quais pode ser lido o corpus de textos foucaultianos:

- (a) Uma ontologia histórica de nós mesmos com relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de conhecimento.
- (b) Uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada a um campo de forças através do qual nos constituímos como sujeitos que agem uns sobre outros.
- (c) Uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada com a ética, através da qual nos constituímos como agentes morais. (12)

Trata-se de empreender um estudo essencialmente filosófico, que, fazendo uso da história, pretende levantar três grandes problemas teóricos: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Problemas que giram em torno de uma interrogação referida aos modos de subjetivação.

Lembremos agora que Kant, no seu "Tratado de Lógica", dirá que a filosofia dá origem às seguintes questões: "1) o que posso saber?; 2) o que devo fazer?; 3) o que se pode esperar? e 4) o que é o homem?". Afirma imediatamente que "a metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. No fundo - dirá - todas poderiam ser respondidas pela antropologia, posto que as três primeiras questões se reduzem à última" (13).

Os interrogantes de Foucault são, segundo Deleuze, "evidentemente confrontáveis com os três problemas kantianos" (14), aos quais Foucault se referiu em "As Pavaras e as Coisas".

Trata-se de uma tripla interrogação que pode ser resumida nestas breves perguntas: o que posso saber?, o que posso fazer? e o que sou enquanto agente moral?. Assim, a pergunta "o que posso saber?" ou "o que posso enunciar e ver em tais condições de luz e de linguagem?" (15) será respondida a partir das análises arqueológicas que se propõem a delimitar aquilo que é possível ver e dizer numa formação histórica determinada. A pergunta "o que posso fazer?" ou "que poderes reivindicar e que resistências opor-lhes?" (16) será respondida a partir da genealogia que se propõe a determinar as configurações de saber-poder que caracteriza um momento histórico preciso. Por último, à pergunta "o que posso ser?" ou "sob que condições me constituo como agente moral?" será respondida pela ética. Neste sentido, Foucault se propõe a analisar a sexualidade como uma experiência historicamente singular atendendo "aos três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem reconhecer-se como sujeitos dessa sexualidade" (17).

Estas questões não encontram um ponto de convergência numa pergunta antropológica como a formalada por Kant. Pelo contrário, a interrogação ontológica relacionada com esse nós que somos mantém e afirma a heterogeneidade destas questões. A verdade, o poder e a conduta individual não encontram no homem seu fundamento, na medida em que é no jogo que se trava entre as relações de força, as formas plurais de saber e as relações do "eu" com ele próprio, que os sujeitos somos constituídos.

Se, em Kant, as três primeiras perguntas podem se reduzir à quarta, é porque o sujeito é, ao mesmo tempo, fundamento e garantia do conhecer, do agir moral e também daquilo que na ordem da religião se pode esperar. Foucault opera aqui uma inversão: em lugar de procurar no homem o ponto de origem e garantia do conhecer e do agir, ele afirmará que o próprio sujeito é uma produção. Ai, mais do que operar uma redução a uma pergunta antropológica, o que se afirma é uma dispersão interrogativa que adota a forma de uma "ontologia histórica de nós mesmos". Miguel Morey, prologando o "Foucault" de Deleuze, diz-nos:

Aqui as perguntas se mantêm em seu próprio espaço de heterogeneidade, sem se deixarem reduzir como em Kant a uma última questão (o que é o homem?) da qual dependeriam, de certo modo, todas as demais. Agora, as três perguntas não remetem a um último domínio dentro de cujos limites residiria a verdade, mas, ao contrário, abrem uma dispersão interrogativa. (18)

Ao interrogar-se sobre as múltiplas formas históricas de constituição da subjetividade naqueles espaços onde o sujeito aparecia como fundamento, Foucault substituirá a pergunta pela origem própria de um pensar essencialista por uma dispersão interrogativa interessada em estabelecer como se constituem historicamente os domínios da subjetividade. Esta dispersão é solidária com uma eventualização do sujeito, com um esforço por dissipar essas evidências que supõem uma relação analítica entre o sujeito e o conhecimento, ou entre estes sujeitos que somos e certas condutas que se supõem imóveis.

Podemos falar de uma eventualização do sujeito a partir do momento em que a ontologia histórica de nós mesmos, da qual fala Foucault, supõe:

(a) Uma ruptura com aquelas evidências pelas quais se poderia afirmar um sujeito de plena consciência como fundamento do conhecer e do agir.

(b) Uma desmistificação causal, na medida em que o sujeito já não é tomado como uma causa natural e necessária, mas sim como um evento a respeito do qual se deverá construir um "poliedro de inteligibilidade" multiplicando os interrogantes a ele relacionados.

(c) Uma oposição às análises históricas que supõem a unicidade e a a-historicidade do sujeito, substituindo-o por um estudo desse "polimorfismo de relações de força" (19) que o atravessa e o constitui.

Assim, ao ler retrospectivamente seus textos como parte de uma ontologia histórica, nosso autor poderá afirmar que "pretende-se elaborar uma história dos distintos modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura" (20).

Digamos que esse interrogantes ontológicos se mantêm dentro do espaço em que a "Arqueologia do Saber" colocava a questão do sujeito, ainda que aqui se avance um pouco mais em relação às análises das modalidades de enunciação, onde Foucault se preocupou com a multiplicidade de posições possíveis do sujeito que fala. Até ali se tratava de analisar a diversidade do sujeito exclusivamente em relação às práticas discursivas. A questão fundamental para uma análise do discurso: "quem fala?", Foucault soube responder a partir de uma perspectiva não antropológica. Como ele afirma:

Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em vez de remeterem às sínteses ou à função unificadora do sujeito, manifestam sua dispersão. Aos diversos estatutos, às diversas localizações, às diversas posições que este sujeito pode ocupar ou receber quando profere um discurso. E se esses planos estão ligados por um sistema de relações, tal sistema não é estabelecido pela atividade sintética de uma consciência idêntica a si mesma, muda e anterior a qualquer palavra, mas pela especificidade de uma prática discursiva. (21)

Acontece que o sujeito que fala não é primeiro em relação ao discurso, nem é uma consciência plena que o gera; é, pelo contrário, um efeito desses discursos plurais que, na medida em que o percorrem, constituem-no na sua heterogeneidade. Neste sentido, poder-se-á afirmar que: "o discurso assim concebido não é a manifestação solenemente transbordada de um sujeito que pensa, conhece e diz; é, pelo contrário, um conjunto no qual se determina a dispersão de um sujeito e sua descontinuidade com ele próprio" (22).

Sem pretender avançar nesta direção assinalada por Foucault, será preciso marcar uma distância a respeito do que foi dito até aqui. Ocorre que, nos textos genealógicos, será preservada a idéia de que o sujeito é constituído, mas será rejeitada a tese lacaniana, segundo a qual "o sujeito é constituído como linguagem. Nossa subjetividade é constituída através de muitas espécies diferentes de práticas, das quais só algumas são linguísticas" (23) ou discursivas. Deveremos, pois, multiplicar os interrogantes relativos ao sujeito num espaço que, sendo alheio ao pensar antropológico, exceda o marco do que é meramente discursivo para inserir-se nas relações de força, nas condutas dos indivíduos, nos regimes políticos de verdade.

Enquanto o esforço teórico da antropologia filosófica foi o de homogeneizar as determinações diversas da essência do homem numa idéia unitária, a ontologia de nós mesmos, que Foucault propõe, procura se manter no espaço aberto por esta multiplicidade, resgatar este nós que somos na diversidade que lhe é própria. Enquanto a antropologia filosófica (pensemos, por exemplo, em Max Scheller) afirma que o homem "é algo tão complexo e diverso que escapa a toda definição", mas, apesar disto, propõe-se "conseguir uma unidade sistemática das determinações essenciais sobre esta essência diversa" (24), Foucault irá manter sua análise na

afirmação desta diversidade. Para ele, uma ontologia de nós mesmos terá que construir em torno desta diversidade um poliedro de inteligibilidade que não queira anulá-la, procurando seu ponto de origem, mas que mantenha, pelo contrário, esta heterogeneidade.

Assim, a interrogação arqueológica passa a complementar um interrogar que pretende percorrer as múltiplas relações de força que nos atravessam. E que essa ontologia refere-se a um nós cuja construção excede o âmbito do discursivo e compromete obscuros e plurais mecanismos de poder. E assim como o discurso era afirmado na "Arqueologia" como aquilo que determina a dispersão do sujeito, será agora, a partir das relações de força que atravessam ainda o âmbito do discursivo, que Foucault irá pensar a heterogeneidade deste nós que somos.

Da mesma forma como é possível afirmar, com Nietzsche, que "foi devido a obscuras relações de poder que se inventou a poesia" (25), é também possível afirmar que foi devido a obscuras relações de poder que fomos fabricados ou inventados. Em vão se procurará uma síntese tranquilizadora, uma origem unitária das determinações diversas do homem, já que dele podemos dizer que, como o conhecimento, "foi inventado, fabricado, produzido por uma série de mecanismos" (26).

Neste sentido, a ontologia histórica proposta por Foucault é constrária a toda análise filosófico-antropológica. Não se propõe recuperar uma natureza originária, nem uma essência unificadora, mas, pelo contrário, afirmar que este nós que somos é um efeito de "pequenos mecanismos de poder".

A tarefa da antropologia filosófica de conseguir a "unidade sistemática" dessa essência diversa que é o homem, a ontologia foucaultiana opõe a análise histórica da própria formação do sujeito.

O fim da pergunta essencialista "o que é o homem?" abre lugar para uma dispersão interrogativa que quer rastrear, com o auxílio da história, aquelas práticas (discursivas e não-discursivas) que possibilitaram a emergência deste nós que somos. Tais práticas foram articuladas por Foucault em três grandes continentes:

- (a) Práticas discursivas que articulam o saber e a verdade em relação aos quais nos constituímos como sujeitos de conhecimento.
- (b) Relações de força, estratégias e mecanismos que articulam o exercício do poder em relação às quais nos constituímos como agentes ou pacientes do poder.
- (c) As modalidades de relação consigo mesmo a partir das quais o indivíduo se reconhece como sujeito moral.

Estes três continentes relativos às perguntas ("o que posso saber?", "o que posso fazer?" e "quem sou eu enquanto agente moral?" não convergem num meta-nível relacionado à essência do homem, mas, sim, são o testemunho da ausência dessa essência.

Ao traçar essas ontologias históricas de nós mesmos, ao propor estabelecer as condições materiais de produção de determinados modos de subjetivação, a pergunta que se refere ao sujeito continua sendo dominante ainda que se modifique radicalmente o caráter da mesma. "A interrogação filosófica não é mais saber como tudo é pensável, nem como o mundo pode ser vivido, experimentado, atravessado pelo sujeito. O problema é saber agora quais são as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa introduzir-se, funcionar, servir de nó na rede que nos rodeia" (27).

Não se trata de remeter as análises gnoseológicas, políticas e éticas a um fundamento ordenador, mas sim de capturar o sujeito na dispersão que lhe é própria, de entender que os sujeitos "li-

mitam-se a entrar por portas, por assim dizer, laterais no interior de um sistema que (...) tem uma existência própria e independente da existência deste ou daquele sujeito" (28). Sistema que, não só é independente da consciência dos homens, mas que é também sua condição de possibilidade.

Contra certo pensar antropológico que nos convida a encontrar no sujeito a chave da história e da política, da qual seria consciente protagonista, Foucault chama-nos a traçar a história das lutas que deram lugar a estes sujeitos que somos.

Contudo, não se trata de substituir uma interrogação essencialista por um discurso determinista. Foucault retirará toda suspeita de determinismo ao insistir no fato de que estamos sempre escapando e fugindo das redes de poder, ao afirmar que a resistência é a contra-face do poder. Dirá que, se nas sociedades feudais predominaram as lutas contra as formas de dominação étnica e social, e, no século XIX, as lutas contra a exploração ocuparam um primeiro plano, hoje, "são as lutas contra as formas de submetimento - contra a submissão da subjetividade - que prevalecem cada vez mais, embora as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido." (29)

Ao afirmar a idéia de que o indivíduo "não nos é dado", extrairá apenas uma consequência política: "temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte" (30). Isto não significa recuperar a idéia sartreana de autenticidade, nem a exigência de um projeto, não se trata de voltar à idéia de que "temos que ser nós mesmos", mas de afirmar que os sujeitos podem se constituir em objetos de seu próprio obrar e fazer.

Segundo o que foi visto até aqui, não é possível dizer que os sujeitos (este nós que somos) podem ser pensados como sendo o outro do poder, mas sim que estes são produções histórico-políti-

cas. Quase de modo inevitável, surge aqui uma tarefa: a de interrogar pelo espaço da resistência.

AUTOPRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Afirmar que os sujeitos emergem no interior de certos dispositivos de saber-poder não implica de modo algum em uma redução ou em um desconhecimento dessas formas plurais e pontuais de resistência que, a partir dos lugares mais diversos, se opõem às submissões que lhes são impostas. Segundo entende Foucault, sempre estamos em posição de fuga a respeito do diagrama de poder no qual habitamos, sempre podemos nos negar a ser tal como a tecnologia de poder nos impõe. Se os dispositivos de poder podem ser pensados como matrizes de individuação, podemos dizer também que sempre haverá um espaço a partir do qual possamos escapar das mesmas.

Longe do que se poderia suspeitar, esse espaço no qual a resistência se afirma não remete à pureza do eu, nem ao reino da liberdade, nem muito menos a uma natureza humana originária. Pelo contrário, a partir da perspectiva teórica aberta por Foucault, a resistência pertence à ordem do artifício, refere-se incessantemente às relações que o eu mantém consigo mesmo e às quais dará o nome de ética. E ali que a resistência poderá ser pensada como politicamente operativa. Foucault não considerará que aquilo que somos seja o resultado de certas forças repressivas sobre uma natureza humana originária. Para ele, constituímo-nos como sujeitos morais agindo sobre nós mesmos e não meramente padecendo. Tal e qual ocorre com o vínculo que existe entre o sujeito e a verdade, aqui nos constituímos em sujeitos participando ativamente de um processo.

Lembremos que em "A Vontade de Saber" Foucault se refere ao caráter relacional do poder. Este e a resistência remetem inevitavelmente um ao outro. Neste marco, jamais poderemos chegar a pensar a resistência sob a forma da "grande rejeição": esta é (tal como o poder) móvel e inestável, circula, como os poderes, a partir de focos múltiplos e pontuais e, na medida em que é sua contra-face, está sempre, virtualmente, em posição de se converter numa forma a mais de exercício do poder. Conseqüentemente, não existe sujeito nem lugar privilegiado da resistência, a mesma é (tanto como é o poder) anônima, ainda que não irreflexível.

Afirmar estes caracteres não significa pensar que a resistência careça de operatividade, mas significa sustentar que, a partir do momento em que o poder nunca é "um", nem tem a força do todo, ele só poderá ser transformado pelo efeito estratégico das resistências locais. E se o capitalismo pode ser pensado como a conjunção mais ou menos estratégica de certos poderes pontuais, poderemos afirmar com Foucault que, por revolução, dever-se-á entender o efeito da articulação das resistências que aqui e ali se opõem a toda forma de submissão da subjetividade.

Deveremos dizer, contudo, que, apesar de serem hoje as lutas contra as diversas formas de submissão da subjetividade que ocupam o primeiro plano (aquele que, no século XIX, ocuparam as lutas contra a exploração econômica), a operatividade das mesmas estará indissolúvelmente ligada, pelo menos em nosso patético mundo periférico, às lutas que se levantam contra a submissão do eu que impõem a exploração e a miséria. Sem esta articulação, as primeiras estarão destinadas ao fracasso, e as últimas à mais completa inviabilidade.

Consideramos indispensável que uma análise destas formas plurais de resistência dê conta de uma dupla problemática. Ser-á preciso atentar para esta dupla vertente a que toda forma de resistência, de um ou outro modo, se refere, isto é: para as tecno-

logias de poder que querem constituir-nos como sujeitos sujeitados e para as tecnologias do eu destinadas a um auto-posicionamento e a uma auto-constituição de nós mesmos. A última diz respeito àquele espaço ao qual Foucault dá o nome de ética e se refere às formas como o eu se relaciona consigo mesmo. Trata-se aqui de uma instância autônoma que, embora seja irredutível ao poder político, não deixa de referir-se, nem que seja através de uma de suas margens, ao diagrama de poder no qual emerge. Este limite estará demarcado pelas diversas formas de resistência que podem ser opostas a toda forma heterônoma de constituição do eu. Embora Foucault pouco tenha tematizado este ponto de encontro entre ética e política, cremos que é na caracterização que ele faz da "estética da existência" que essa questão da resistência, somente enunciada nos textos genealógicos, adquirirá todo seu valor teórico e político.

Se nos negarmos a pensar na existência de uma natureza humana originária que deva ser recuperada e liberada das constrictões externas que a reprimiriam, sem, ao mesmo tempo, rejeitarmos a formulação de uma ética dos valores, só resta pensar que deveremos construir-nos a nós mesmos como agentes morais de nossas próprias ações. Só a partir daí a ética poderá ser pensada como uma "estética da existência". Para isto, será preciso supor como patológica toda forma de poder que pretenda sujeitar-nos a modos preestabelecidos de ser sujeito, ao mesmo tempo em que será indispensável criar espaços onde se viabilize a possibilidade de esculpir o próprio eu como uma obra de arte. Trata-se, como diz Pasolini, de gerar espaços onde seja factível construir nossas próprias vidas como sendo vidas "dignas de ser filmadas". Isso só será possível se nos dispusermos a exercer sobre nós mesmos certa ascese que, no dizer de Nietzsche, adquira a forma de uma "lenta preparação e de um trabalho diário", uma colocação de toda uma tecnologia de cuidado de si da qual os gregos podem nos dar um bom testemunho, embora não seja o único possível.

Foucault dedicou seus últimos textos à problematização destas tecnologias do eu em relação às quais os sujeitos se produzem como agentes morais de suas próprias ações. Propôs-se aí empreender uma "ontologia de nós mesmos" relacionada à ética. E, para isso, retrocedeu até os gregos, entre os quais é possível encontrar uma forma de reflexão ética inteiramente alheia ao diagrama de poder no qual habitamos e em relação ao qual nos constituímos. Na ética grega, a conduta individual não se relaciona com valorações morais, mas sim se refere ao domínio do artifício, é tecné, arte, efeito de uma produção racional.

Foram analisadas, assim, certas técnicas gregas que tornavam possível o exercício de um cuidado de si que adota a forma do governo de si mesmo. Essa forma de exercer o "cuidado" não é alheia ao diagrama de poder no qual emergiu. Acontece que nesta antiguidade, o controle de si pode ser entendido como "um poder que se exerce sobre si mesmo no poder que se exerce sobre os outros". A mesma se inscreve num diagrama de poder segundo o qual só poderá ser considerado um bom governante aquele que tenha conseguido o governo de si mesmo. A partir daí, pode-se afirmar que a ética grega não era independente do poder político, como aliás não o é nenhuma outra ética. A "governabilidade" é, para Foucault, o lugar de passagem entre estas tecnologias do eu e as tecnologias de poder que diagramam os sujeitos, que modificam e modelam seus corpos, seus hábitos, seus comportamentos e seus discursos.

Essas tecnologias do eu tomam parte de um grupo de quatro tecnologias que Foucault isolou como representantes, cada uma delas, de matrizes da razão prática. Trata-se de:

(a) Tecnologias de produção que nos permitem produzir, transformar ou manipular coisas.

- (b) Tecnologias de sistemas de signos, que nos permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significações.
- (c) Tecnologias de poder que determinam as condutas dos indivíduos, submetem-nos a certos tipos de fins e consistem em uma objetivação do sujeito.
- (d) Tecnologias do eu que permitem aos indivíduos efetuar, por sua própria conta ou com o auxílio de outros, certo número de operações sobre seu próprio corpo, sua alma, seu pensamento suas condutas, obtendo assim uma transformação de si mesmo com a finalidade de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. (31)

Segundo o que dissemos até aqui, podemos nos referir a essas tecnologias como segue:

- a) Tecnologias de produção de bens, a partir de certos meios de produção.
- b) Tecnologias de produção de enunciados a partir de sistemas discursivos.
- c) Tecnologias de subjetivação a partir de diagramas de poder ou de dominação.
- d) Tecnologias do eu a partir das formas como os indivíduos decidem exercer um cuidado sobre si mesmos.

Foucault afirmará que estas tecnologias quase nunca funcionam separadamente. Todas elas são percorridas por relação de poder, todas emergem em certo diagrama: nem a ordem do discurso nem a ordem da ética se encontram livres das formas como o poder historicamente é exercido. Isto acaba sendo mais claro se nos referimos às tecnologias de produção de objetos. O velho discurso da neutralidade técnica, a ascepcia e a objetividade com as quais se pretendeu associar o progresso tecnológico já foram eventualizadas. A emergência, a circulação e a transformação das mesmas não pertence à ordem do natural, não são deduzidas necessariamente das demandas que o mercado - regulador natural - possam impor.

Estas tecnologias são também "invenções", efeitos de pequenos mecanismos de poder. Deste caráter artificial da técnica e de sua relação com a dominação já tinha dado conta inobjetavelmente Marx em "O Capital". Ali mostrou que a substituição de tecnologias de produção significava também uma substituição das formas de ser sujeito: "todo sistema de produção - dizia - é um sistema de produção de homens".

O modo como se relacionam estas tecnologias de produção de objetos e de sujeitos será a questão que tentaremos tematizar neste trabalho. A convergência entre duas formas de produção, de bens e de subjetividades se opera num espaço que é, ao mesmo tempo, econômico e político. Cremos que as análises de Foucault serão uma útil "caixa de ferramentas" para empreender este estudo a partir de uma perspectiva livre de dependências economicistas. Deveremos nos deter em analisar o modo como estas quatro tecnologias se relacionam, o que equivale a dizer que deveremos repetir, mais uma vez, a interrogação pelas confusas relações que ligam a instância do econômico com as redes de poder.

AS REDES DE PODER NA ORDEM DA PRODUÇÃO

Foucault nos habituou a substituir a análise política clássica "descendente" por uma analítica "ascendente", por um estudo desses focos locais de poder - saber. Do mesmo modo, preocupou-se em assinalar que o poder já não pode ser pensado como segundo em relação a uma infraestrutura econômica doadora de sentido. Deveremos interrogar, conseqüentemente, o modo como as tecnologias de produção de objetos se relacionam com formas de dominação que, tal qual como elas, são produções históricas. Esta interrogação acaba sendo ineludível se não aceitarmos postular uma dependência mecânica entre estes termos, se nos negarmos a aceitar

que o poder se esgota em sua funcionalidade econômica.

Sabemos que, para a teoria marxista clássica, a tarefa que o poder deverá cumprir será a de manter e de reproduzir as relações de produção, assim como "a modalidade específica de apropriação das forças produtivas que as tornaram possível" de modo que "o poder político encontraria, pois, na economia, sua razão política e histórica de existência" (32). Assim, os mecanismos e as técnicas concretas e materiais de poder ficam reduzidos a uma função: a de garantir o domínio de uma classe sobre a outra. E aí as técnicas encontrarão seu princípio e sua "razão histórica de ser". A respeito disto, Foucault formulará o seguinte interrogante:

Está sempre o poder em posição secundária em relação à economia, está sempre finalizado e funcionalizado por ela? Tem essencialmente como razão de ser e como fim servir a economia? Está destinado a fazê-la funcionar, solidificar, manter e reproduzir as relações próprias de dita economia e que são essenciais para seu funcionamento? (33)

Foucault tentou enunciar uma analítica do poder livre de dependências economicistas. Contudo, sua tentativa não foi o de conceber uma teoria "pura" do poder onde este seria pensado como sendo alheio e inteiramente independente da ordem econômica. Ocorre que, para Foucault as relações de poder estão profundamente imbricadas com e em relações econômicas, e formam sempre uma espécie de "feixo com ela". Esta imbricação fundamental não poderá ser resgatada repetindo-se o modelo da posse e da circulação, nem o modelo da funcionalidade econômica do poder. Ele nos propõe traçar uma análise do poder que, sem ser econômica, nos permita dar conta do modo como economia e poder se relacionam.

Assim, em "Vigiar e Punir", referindo-se ao texto de Russe e Kirscheimer, enunciará pontos de dissidência e de acordo a res-

peito do modo de análise por eles empregado em relação à questão da penalidade. Interessa-nos assinalar aqui o ponto em que Foucault se distancia desses autores. Eles pretendiam estabelecer relações de dependência entre os sistemas punitivos e os modos de produção. Eles supunham a existência de uma causalidade mecânica em razão da qual os sistemas punitivos seriam efeitos de determinadas ordem de produção. Essa relação pode ser esquematizada como se segue:

<u>Modo de Produção</u>	<u>Sistema Punitivo</u>
escravista	apropriação das pessoas
feudal e despótico	castigo corporal: suplicio
mercantil	trabalhos forçados
capitalismo	sistemas disciplinares

(34)

Esse esquema supõe uma lógica ou uma racionalidade que a economia imporia ao poder de castigar. No primeiro caso, tender-se-ia a aumentar a mão-de-obra disponível, produzindo uma escravidão "civil" distinta da que é obtida pelo comércio. No caso da economia feudal, o aumento dos castigos corporais se produziria por ser o corpo o único bem acessível. A economia mercantil, por seu lado, acha útil a manufatura penal, enquanto a sociedade industrial acha útil a diminuição do trabalho obrigatório e a correção e normalização dos delinquentes.

Mesmo quando Foucault não negou essas correlações, na verdade ele rejeitou os termos causais aos que remete uma análise deste tipo. Considerou insuficiente e equívoca toda teoria do poder que o reduza à sua mera funcionalidade econômica. Tal redução significa, segundo seu entender, um verdadeiro obstáculo teórico mais do que um auxílio para o esclarecimento da problemática do poder.

Neste sentido, analisar os mecanismos de poder que se multiplicaram em torno da sexualidade, atendendo exclusivamente à sua funcionalidade econômica, pode levar a equívocos. Na "Vontade de Saber" Foucault propôs problematizar esta questão. Ali dirá que "se se escreve a história da sexualidade em termos de repressão, e se se refere essa repressão à utilização da força de trabalho, é preciso supor que os controles sexuais foram mais intensos e cuidadosos quando se referiram às classes pobres" (35). Se partirmos da afirmação da utilidade econômica da repressão da sexualidade, seria fácil supor que o primeiro eixo de sujeição - o primeiro a quem os rigores da repressão sexual se dirigiram - seria o adulto jovem e sadio. Garantir-se-ia assim que sua energia não fosse dilapidada em prazeres inúteis e que ela pudesse se transformar em força de trabalho.

Ao contrário disso, Foucault quer mostrar que "as técnicas mais rigorosas formaram-se e sobretudo se aplicaram, em primeiro lugar e com maior intensidade, às classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes" (36). A elaboração dos pecados, a análise da consciência, o exame de si, como a medicalização da sexualidade (a da mulher histérica, por exemplo) que aparece até começos do século XVIII, foram técnicas dirigidas exclusivamente a grupos restritos pertencentes às classes privilegiadas e politicamente dominantes. Os controles que médicos e educadores multiplicaram, em fins do século XVIII, em torno da figura da criança onanista, não se dirigiam ao futuro operário nem aos meninos do povo, mas sim ao "colegial" a respeito do qual não preocupava tanto sua força física quanto suas capacidades intelectuais e seus deveres morais. Essas "tecnologias da carne" se mantiveram durante muito tempo inteiramente alheias às classes populares. Foucault assinalará que os mecanismos de sexualização penetraram lentamente nessas últimas e o fizeram em três etapas sucessivas: em fins do século XVIII, em relação aos problemas da natalidade; em meados do século XIX, em relação aos dispositivos

de "moralização das classes pobres", como instrumento de sujeição do proletariado urbano; e, até fins do XIX, em nome da proteção da sociedade e da raça.

Aqui, trata-se de inverter a análise clássica descendente e substituí-la por uma analítica das técnicas de poder que nos permita dar conta de formas globais de dominação política e de exploração econômica. Não se trata de desconhecer a existência das classes nem de suas lutas, mas sim de afirmar o modo pelo qual, a partir de determinadas tecnologias de poder, estabeleceram-se certas relações de força entre elas. Neste sentido, Foucault concluirá, levando em consideração os mecanismos de poder que a burguesia dirigiu a si própria a partir do século XVIII e as condições de vida do proletariado até a segunda metade do século XIX, que se deve suspeitar que o que "existe é a auto-afirmação de uma classe mais do que o avassalamento de outra" (37).

Ocorre que os dispositivos de saber - poder dirigidos à sexualidade a partir do século XVIII não parecem ter como função limitar o desejo das classes submersas, mas sim a de problematizar e intensificar o corpo próprio das classes dirigentes. O fato de que esses dispositivos se referiram prioritariamente à burguesia não fala de um "ascetismo burguês" relacionado com uma ética do trabalho própria da reforma - uma ética de renúncia ao prazer - refere-se, pelo contrário, a uma intensificação do corpo e a uma maximização da vida. Agora se trata de cuidar e de proteger esse corpo em torno do qual a burguesia irá afirmar sua especificidade de classe:

O sexo não foi uma parte do corpo que a burguesia teve que desqualificar ou anular para induzir ao trabalho aqueles que dominava. Foi o elemento de si que a inquietou mais do que qualquer outro (...) com ele identificou seu corpo. E, se a aristocracia afirmou a especificidade de seu corpo no sangue, será no sexo que a burguesia afirmará um corpo es-

pecífico, um corpo de classe, dotado de uma saúde, uma higiene, uma descendência e uma raça. (38)

Assim, a aquisição de uma consciência de classe fica subordinada à afirmação da instância material de um "corpo de classe". A afirmação de um organismo saudável, e com uma sexualidade sadia que lhe permitisse assegurar a expansão de sua força, seu vigor e sua vida. Com isto, a higiene do corpo, a garantia de uma descendência sadia e a arte da "longevidade" foram os temas que ocuparam as mentes de muitos teóricos do século XVIII. Ocorre que, "a valorização do corpo deve ser enlaçada com o processo de crescimento e estabelecimento da hegemonia burguesa: não a causa, entretanto, do valor mercantil adquirido pela força de trabalho, mas sim por causa daquilo que podia representar politicamente, economicamente, historicamente também para o presente e para o futuro da burguesia, a "cultura" do seu próprio corpo" (39).

Todavia, o corpo e o sexo do proletariado estão ainda longe de serem levados em conta, e mais longe ainda de se converterem em objeto de repressão. Pensemos, por exemplo, no informe dos comissários de 1863, citado por Marx em "O Capital". Ali lemos que: "como classe os, alfareros homens e mulheres representam (...) um setor da população física e moralmente degenerado. São em regra geral raquíticos, mal formados e estreitos de peito. Envelhecem prematuramente e vivem pouco (40). E este mesmo quadro o que se repetirá ao referir-se aos trabalhadores do couro, às costureiras e, enfim, à maioria dos trabalhadores decimonônicos. Suas condições de vida, o fato de que eles viveram ou morreram não constituiu, até entrar a segunda metade do século XIX, uma fonte de problematização. Enquanto a reprodução da força de trabalho não especializada estivesse garantida, o que de qualquer forma ocorreria, pouco interessaria à burguesia a submissão da sexualidade popular.

Para que o proletariado apareça dotado de um corpo e de uma sexualidade, para que sua saúde, seu sexo e sua reprodução se convertam em problema necessitou-se de conflitos (...); foram necessárias urgências econômicas (...), foi finalmente necessária a instalação de toda uma tecnologia de controle que permitisse manter sob vigilância esse corpo e essa sexualidade que por fim reconheceu-se. (41)

A multiplicação dos problemas que começava a gerar a convivência num mesmo espaço urbano, o risco que representavam as contaminações e as epidemias, a necessidade de controlar o fluxo da população ao exigir mão-de-obra especializada, a multiplicação das tecnologias de controle (higiene pública, política habitacional, etc) geraram, em conjunto, uma série de aparatos administrativos que trasladou para a classe explorada os controles da sexualidade. Esses instrumentos que contribuíram para afiançar a hegemonia da burguesia já não corriam o risco de serem instrumentos para a afirmação das classes submetidas. Neste sentido, pode-se dizer que os dispositivos de poder - saber que na modernidade se referiram à sexualidade tenderam menos à submissão das classes despossuídas que à afirmação e constituição da burguesia como classe. Tais dispositivos devem ser entendidos, pelo menos em princípio, como práticas de subjetivação mais do que como práticas repressoras. Devem ser entendidos como técnicas, mecanismos e saberes em torno dos quais se construiu o corpo e a consciência da burguesia. Em torno delas, produziu-se um sujeito cujo corpo se define a partir de uma sexualidade sadia, capaz de perpetuar-se por gerações, que é oposto e distinto do corpo da aristocracia que se refere ao sangue, e do corpo do povo que ainda não é levado em consideração.

A insistência de Foucault em inverter os termos de uma análise descendente não é gratuita. Em lugar de assinalar uma funcionalidade econômica do poder político, ele prefere afirmar a existência de laços de dependência que o econômico mantém a res-

peito do poder político. Embora a ligação entre dominação política, exploração econômica e instâncias múltiplas de submetimento seja pensada como circular, devemos assinalar esse espaço em que as relações de poder podem ser analisadas como sendo a condição de possibilidade do estabelecimento de relações econômicas.

Assim, se nos perguntarmos pelas condições que possibilitaram a inserção dos corpos e das forças no aparato de produção, sem nos perguntarmos pelas condições que tornaram possível a repartição diferencial dos lucros e, a exploração das forças produtivas, deveremos atender a todo esse conjunto de técnicas de poder e de procedimentos de saber a partir dos quais se formaram instituições tão variadas como a polícia, a escola, a administração de grupos ou a família.

Para que o corpo e o tempo dos indivíduos possa ser integrado ao aparato de produção, foi preciso o desenvolvimento de toda uma tecnologia de poder tendente ao crescimento, à gestão, à saúde e à administração da vida. Requereram-se esses mecanismos de bio-poder tendentes a garantir o aumento das forças e das aptidões, a modelar e regular corpos - máquinas com o fim de conseguir sua docilidade. "A invasão do corpo vivente, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram, nesse momento, indispensáveis" (42).

A acumulação de homens não teria significado a acumulação do capital se não mediasse entre eles essa tecnologia de poder dirigida às populações, esse bio-poder tendente a regular a saúde e a circulação das riquezas. Assim Foucault poderá afirmar que:

Se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de estado como instituições de poder asseguraram a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e bio-política inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social atuaram no terreno dos processos econômicos,

de seus desenvolvimentos, das forças neles envolvidas. Operaram também como fatores de hierarquização social, incidindo nas forças respectivas de uns e de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia. (43)

Mais do que procurar as condições que possibilitaram a primeiríssima formação do capitalismo numa moral ascética, as mesmas devem ser buscadas nestes procedimentos de saber - poder que se dirigem à vida e se propõem modificá-la e controlá-la. Mais que a uma ética do trabalho, teremos que atentar para as intervenções do poder e para formas de saber que querem modelar, ao mesmo tempo, o corpo e a espécie.

As redes de poder são a condição de possibilidade dos fenômenos econômicos, mas não os determinantes destes últimos. Aqui não se trata de deslocar a última instância até o político, mas sim de denunciar condicionamentos recíprocos e relações circulares.

De fato, os dois processos de acumulação de homens e de acumulação do capital não podem ser separados. Não teria sido possível resolver o problema da acumulação dos homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz, ao mesmo tempo, de mantê-los e de utilizá-los. Inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade acumulativa dos homens acelera o movimento de acumulação do capital. (44)

Da mesma forma, se prestarmos atenção agora no que acontece no interior da fábrica, como instituição onde se tornam efetivas tanto as técnicas de poder quanto as tecnologias de produção de bens, veremos que "as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho e a elaboração dos procedimentos disciplinares mantiveram um conjunto de relações estreitas. Cada um dos dois tornou o outro possível e necessário, cada um dos dois sirviu de modelo para o outro" (45).

A divisão do trabalho e a multiplicação de tecnologias de produção não podem ser pensadas, a partir da perspectiva aberta por Foucault, sem referência a uma série de mecanismos normalizadores em relação aos quais os sujeitos, sua força e seu tempo, podem ser ligados a um aparelho de produção. Se, num nível mais geral, a acumulação de homens e a acumulação do capital se relacionam, se a bio-política da população é indispensável para o desenvolvimento dos processos de acumulação do capital, igualmente e em um nível menos geral, os sujeitos se encontram ligados a processos e técnicas de produção a partir de uma série de mecanismos disciplinares, a partir de uma anátomo-política do corpo humano. Por meio dela, pretende-se maximizar a eficácia econômica dos corpos e de suas forças sem torná-las por isso mais difíceis de dominar.

A partir daí, Foucault problematizará uma tese que parece ter-se tornado uma evidência. Aquela que afirma que a essência completa do homem pode ser pensada em termos de trabalho. Para Foucault, a relação entre homem e trabalho não é em absoluto da ordem do natural, não se deriva do fato de ser homem o fato de ser trabalhador. Pelo contrário, para que essa relação possa ser pensada como natural, foi necessária a mediação de um terceiro termo: os dispositivos de saber - poder. Ocorre que "para que os homens sejam colocados efetivamente no trabalho e ligados a ele, é necessária uma operação ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontram realmente, de uma maneira sintética e não analítica, vinculados ao aparato de produção para o qual trabalham. Para que a essência do homem possa ser representada como trabalho, necessita-se da operação de síntese operada pelo poder político." (46)

A partir da multiplicação de uma série de instituições que possibilitam o processo de "governamentalização" do estado (médicas, penais, pedagógicas, policiais), a partir de uma rede de instituições infra-estatal, tender-se-á a fixar os indivíduos ao aparelho de produção. "É através destas instituições aparentemente destinadas a fornecer segurança e proteção que se estabelece um mecanismo pelo qual todo o tempo da existência dos homens é posto à disposição do mercado de trabalho." (47)

Ali não só se tenderá à apropriação do tempo dos indivíduos, mas também à apropriação de seus corpos. Tender-se-á a controlar, a modelar e a valorizar "segundo um determinado sistema" o corpo e a força dos homens, a qualificá-lo e transformá-lo num corpo capaz de trabalhar. Esta função de transformar o corpo em força de trabalho corresponde à função de explorar o tempo vital dos homens e transformá-lo em tempo de trabalho.

Se tais transformações são possíveis, é porque no interior dessas instituições e através delas circula um modo específico de exercício do poder que tende, ao mesmo tempo, a reforçar o controle, a encaminhar e normalizar as forças, a estabelecer hierarquias e graus, a castigar e a recompensar. Junto com essas formas de exercício do poder se constituíram novas formas de saber que atuam por observação e extração de saber dos indivíduos submetidos à observação ou por classificação e comparação de comportamentos, tal como é o caso do saber clínico, da psiquiatria ou da criminologia.

Através destes jogos de poder - saber, torna-se possível a transformação do tempo e do corpo dos indivíduos em tempo e forças produtivas. Com relação a esses jogos de saber - poder Foucault problematizará a tese pela qual, sendo o trabalho a essência do homem, será o capitalismo quem transformará este trabalho em mais-valia. Para ele, o capitalismo penetrará muito mais pro-

fundamente na vida dos homens. Isso acontece a partir do momento em que, na primeiríssima formação, interviram, como sua condição de possibilidade, esses bio-poderes que funcionam como o sub-solo do capitalismo e que nos constituem como sujeitos normalizados, como cidadãos e como trabalhadores.

Foucault afirma que, "para que haja mais-valia é preciso que haja sub-poder, é preciso que, ao nível da existência dos homens, tenha-se estabelecido uma trama de poder político microscópica, capilar, capaz de fixar os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes produtivos, trabalhadores." (48)

Uma larga história de lutas nos fala das dificuldades dessa constituição. Nelas não só interviram forças repressivas, participaram também múltiplos mecanismos, miúdos e cotidianos, que tiveram seu papel na produção do proletariado decimonônico. Nossa preocupação será a de estabelecer se estes jogos de poder - próprios da modernidade -, que foram isolados por Foucault como imprescindíveis para a constituição do corpo da burguesia, reaparecem ou não como condição de possibilidade para a transformação do corpo e do tempo em força e tempo de trabalho.

CAPITULO II

MONSTROS. POBRES E BURGUESES

O NORMAL E O MONSTRUOSO

A vida dos homens é alheia à ordem do natural. Ela se inscreve quase inteiramente na ordem do artifício. E isto não só se predica daquelas vidas que, atravessadas pelas instituições e pelos poderes mais diversos, situam-se no tranquilizador espaço do normal. Também a existência daqueles seres miseráveis, daqueles "homens infames" em cujas palavras Foucault quis ler estranhos poemas, é tão alheia ao reino da natureza quanto é a vida de um bom burguês.

Ocorre que essas vidas obscuras que só podem ocorrer nas margens, nas sombras, devem, contudo, sua existência a um pequeno feixe de luz que por um instante posou sobre elas, a uns jogos de poder, a certos dispositivos que as elegeram entre outras para que subsistam através da história e hoje possamos problematizá-las. Em vão tentaremos referir estas vidas a instintos naturais, elas não podem ser reconstruídas em seu "estado livre". Só restam delas breves discursos, palavras concisas através das quais estas existências se definiram. Discursos que são sempre um diálogo com o poder, que se opõem a ele, que lutam contra ele ou que simplesmente tentam seduzí-lo. "As breves e estridentes palavras que vão e que vêm entre o poder e essas existências insubstanciais constituem para elas o único momento que lhes foi concedido, foi esse instante que lhes proporcionou o pequeno brilho que lhes permitiu atravessarem o tempo e colocarem-se diante de nós como um breve relâmpago." (01)

Ao lado destas vidas que ainda hoje sussuram, estão também aquelas que não deixaram rastros, que têm permanecido na obscuridade à qual pareciam estar destinadas. Essas vidas silenciosas que parecem ocorrer nas margens dos discursos que o tempo possa encobrir não são por isto alheias a redes mudas de poder cujos instrumentos estão mais perto da úmida obscuridade dos hospícios que da breve luz das palavras.

Entre estas vidas, os poderes destinados a desmanchar a desordem, quiçá simplesmente por acaso, traçaram uma linha sutil. Contudo, serão cada vez menos, desde o século XVIII, as vidas, monstruosas ou não, que possam permanecer nas sombras. A literatura contribuirá com esta revelação através de seu esforço para dar a luz aos segredos mais íntimos. Ela, ao recortar e circunscrever as minúncias do cotidiano se converterá num discurso que diz o indizível, o intolerável e o desavergonhado. Será através dela que as facetas mais monstruosas e infames do cotidiano poderão conquistar um lugar na ordem do discurso.

As amas perversas, os soldados desertores, os monges escandalosos são alguns dos habitantes desse sub-mundo de homens infames. Verdadeiros monstros que, no transcurso da época clássica, não deixaram de ser produzidos pelo poder. A obstinação cristã em "dizer tudo", em confessar cada uma das faltas do cotidiano, deixará lugar no século XVIII a uma nova mecânica de poder. Agora este permeia o corpo social inteiro, pretende classificá-lo e distribuir todos e cada um dos sujeitos que nele moram no interior de uma rede de normalidade e de anormalidade. Trata-se de um poder ortopédico e funcional que pretende levar a luz também àqueles que se mantêm no silêncio das margens. Sua obsessão, contudo, será a mesma do diagrama de poder que o precede: tornar públicas as irregularidades mais ínfimas. Esse poder disciplinar, que deveremos analisar com detalhe, pode intrometer-se pouco

a pouco na vida cotidiana. O poder político se fará cada vez mais "aceitável e familiar" ao mesmo tempo em que se converterá em algo "profundamente desejado".

A partir daí a cotidianidade começará a estar permeada por um certo número de saberes que pretendem estabelecer a diferença que separa o normal do monstruoso. Eis-nos aqui diante do nascimento, empírico e sem dúvida mesquinho, daqueles saberes que, no século XIX, formarão as ciências humanas. Os mesmos irão configurando uma rede de poder cada vez mais fechada que terá por função classificar os hábitos, modelar os corpos e normalizar as condutas sem por isso deixar de produzir e reproduzir o sub-mundo da infâmia, da miséria e da loucura.

AS ESCOLAS E OS CIRCOS NOS TEMPOS DA VENUS HOTENTOTE

Astúcia do poder. E o mesmo diagrama o que produz, de um lado, o bom burguês e, do outro, os homens infames; de um lado, a razão e, do outro, a loucura; aqui, os cidadão e lá os marginais. Segundo já dissemos, é no interior dos poderes e dos discursos que os homens são delineados e produzidos. Ficará a tarefa de isolar as diversas instâncias materiais de submissão, as múltiplas matrizes de constituição da subjetividade que, desde a época clássica até nossos dias, tem sido exercidas sobre a vida cotidiana dos indivíduos, classificando-os em categorias, atando-os a uma identidade e impondo-lhes uma lei de verdade na qual devem ser reconhecidos. (02) . O que acontece é que

Na prática, o que faz com que um corpo, uns gestos, uns discursos, uns desejos sejam identificados e constituídos como um indivíduo é um dos primeiros efeitos do poder. O indivíduo não é um vis-a-vis do poder, é,

penso, um dos primeiros efeitos do poder e, ao mesmo tempo em que é seu efeito, é o elemento de conexão. O poder vincula através dos indivíduos que constitui. (03)

Nessa diversidade de sujeitos que as malhas do poder disciplinar produzem figura o mundo dos bons burgueses, mas também aquele outro dos homens infames. Contudo, existe outro mundo que não é necessariamente um efeito imediato do diagrama disciplinar, embora muitas vezes assim se imagine. Trata-se de uma região habitada por uma centena de sujeitos cujas vidas transcorriam entre a obscuridade e o silêncio: um mundo de homens virtuosos, porém suspeitos. Eles parecem ser o paradigma de normalidade de pobres e burgueses, embora sejam considerados irracionais e incapazes para a vida cívica. Trata-se do mundo heterogêneo dos trabalhadores do século XIX. Para interrogarmos este sub-mundo, deveremos dissipar algumas evidências.

Creemos que pensar o poder fora do marco da "hipótese repressiva", isto é, pensá-lo como matriz subjetivante nos permitirá empreender um estudo desses trabalhadores a partir de uma nova perspectiva teórica. Desta forma, adquire uma relevância teórica mostrar que os poderes disciplinares tenderam, pelo menos em princípio, mais à afirmação e consolidação de uma classe que ao avassalamento do proletariado. Interessa-nos analisar estas variadas formas de poder disciplinar na medida em que estes atuaram como verdadeiras tecnologias de produção de um corpo, de um sexo e de uma consciência de classe, na medida em que eles interviram na produção da burguesia como classe hegemônica.

Assim mesmo, afirmar que o poder não é secundário em relação à economia nos permitirá mostrar que existem redes de poder inseridas nas relações de produção e que estas garantem e possibilitam a afirmação dessas relações, embora não adotem, necessariamente, a forma de uma tecnologia disciplinar. Neste sentido, in-

ternar-se no sub-mundo dos trabalhadores já não significará que inevitavelmente devamos usar as categorias políticas de avassalamento, repressão ou ocultamento.

Devemos assinalar que essas precauções teóricas foram muitas vezes desatendidas por teóricos e comentaristas cujos trabalhos se inscrevem no espaço teórico aberto por Foucault. Muitos deles se obstinam em ignorar que os poderes disciplinares são em princípio uma matriz subjetivante da burguesia em vias de afirmar-se como classe. Assim, por exemplo, num estudo já hoje clássico de Dreyfus e Rabinow sobre Michel Foucault, podemos ler que "a tecnologia (da confissão) aplica-se fundamentalmente à burguesia assim como a tecnologia disciplinar, em termos gerais foi desenvolvida como meio de controle da classe operária e do sub-proletariado" (04). Deparamo-nos aqui com uma simplificação esquemática. Não se trata de negar que o controle disciplinar e a consequente fabricação de corpos dóceis e produtivos tenham uma estreita relação com a emergência e consolidação do capitalismo. Mesmo acreditando que a existência de tal vínculo não pode ser negada, permitimo-nos rejeitar toda derivação mecânica que poderia parecer, em princípio, evidente. Os mesmos autores afirmarão neste texto que "as técnicas para disciplinar os corpos se aplicaram fundamentalmente às classes operárias e ao sub-proletariado embora não de modo exclusivo, pois também operaram em escolas e em universidades." (05).

Neste capítulo propomo-nos mostrar que as tecnologias disciplinares estão, em princípio e por muito tempo, dirigidas quase exclusivamente aos não proletários.

Estas tecnologias disciplinares parecem estar dirigidas, justamente, àqueles cujos corpos não se apresentam como sendo dóceis e produtivos: crianças, doentes, vagabundos, loucos. Aqueles aos quais é preciso modelar e normalizar a fim de que seus

corpos possam se converter, eventualmente, em força de trabalho. Isso não significa dizer que as tecnologias de poder se apliquem fundamentalmente à classe operária tal como Dreyfus e Rabinow acreditam. Recordemos que o poder disciplinar definido por Foucault é essencialmente "maximizador" das aptidões, das destrezas e das forças, embora tentem tornar estes corpos sobre os quais age mais dóceis. Por isto é que sobre o sexo - sangue da burguesia - a modernidade multiplicou discursos e tecnologias de poder.

Pelo contrário, o corpo do trabalhador de ofício que aqui nos preocupa está longe de ser objeto de problematização de uma anátomo-política do corpo humano que tem por alvo a vida e seus cuidados. A figura do trabalhador não se dirige nem a medicina nem a educação, mas sim alguns controles rudimentares e pouco eficazes como é o caso do capataz.

Deveremos atentar para esta astúcia do poder pela qual os controles disciplinares tomam primeiro por objeto esta imensa gama que é justamente a dos não-proletários, deixando por algum tempo em suspenso essa "normalidade produtiva" composta por sujeitos laboriosos. É assim que os homens infames e os burgueses têm algo em comum. Parece existir uma rede de poder que se intromete na vida cotidiana do soldado desertor ou do jovem estudante onanista, das amas perversas ou das burguesas histéricas, uma rede que distingue e configura cuidadosamente os domínios do normal e do patológico.

Como afirma Foucault em "Vigiar e Punir", os dispositivos disciplinares se dirigem com maior força às crianças, aos loucos, aos delinquentes e aos doentes, e, com muita menor ferocidade, ao adulto sadio e trabalhador. E, se é certo que, para que o tempo e o corpo dos homens possam ser convertidos em tempo e força de trabalho precisou-se da mediação de toda uma microfísica do poder, deveremos interrogar-nos por quais foram as alianças que os

dispositivos disciplinares estabeleceram com outros jogos de poder a fim de produzir algo semelehante a uma humanidade laboriosa. Se nos negarmos a aceitar a naturalidade concedida ao homem trabalhador, deveremos nos preocupar em percorrer estes jogos de poder que, com um mesmo gesto, conseguiram gerar os burgueses racionais e os excluídos - esses monstros de diversas espécies que as disciplinas se obstinaram em normalizar.

Certamente, essa galeria de homem infames, esses monstros humanos, precederam os dispositivos disciplinares da modernidade. Contudo, esta grande família dos excluídos, dos fora da norma, compõem-se de distintas figuras que foram recobertas e unificadas por uma categoria do século XIX: a de "degeneração". Foucault distingue neste mundo da anormalidade três figuras que não emergiram em um mesmo momento, mas que tomam parte de uma teoria geral da degeneração que emergiu até meados do século XIX. Por ela, os habitantes da escuridão foram agrupados em categorias e se converteram em sujeitos sobre os quais se aplicaram técnicas e registros de identificação e controle. Ficava justificada, assim, social e moralmente, a reorganização de toda uma série de instituições que eram, ao mesmo tempo, um auxílio para os normais e uma defesa que a sociedade se dava a si mesma contra estes indivíduos "perigosos". Tratava-se de um conjunto de instituições e de uma série de saberes caracterizados por serem intermediários entre a medicina e a justiça.

Cronologicamente, a primeira destas três figuras a surgirem foi a dos "monstros humanos". Trata-se de uma velha noção que foi privilegiada no Renascimento e na Idade Média e que, num sentido amplo, era essencialmente jurídica. O marco sobre o qual esta figura se delineia é o da lei, entendendo-se esta última não só em seu conteúdo jurídico, mas também como "lei da natureza". Indivíduos duplos, metade homem e metade fera, como a famosa Vê-nus Hotentoten que foi exibida, até 1812 em salões de Londres e

Paris, causando fascinação entre o público e que, pouco depois de morrer, ocupou a mesa de dissecação de Cuvier. Hermafroditas, que cativavam a atenção dos médicos durante o século XIX, compunham a família destes monstros onde se combinavam as formas mais variadas do "impossível" e do "proibido". Como vemos no caso da Vênus, estes homens monstruosos estão, na modernidade, longe de ter desaparecido. Serão eles que pouco a pouco se transformarão, no transcurso do século XIX, num conjunto de indivíduos perigosos em função dos quais se fazia imprescindível criar instituições para-judiciais e marginalmente médicas como são os centros de assistência e higiene social. Esclarece-se, assim, o estatuto designado ao homem anormal: ele se estabelece por este jogo incidiioso que existe entre o excepcional em relação à natureza e as infrações que eventualmente poderiam cometer-se contra as regras do direito.

Conjuntamente com a emergência das técnicas disciplinares e de instituições tais como os colégios ou as prisões, surgirá, até o século XVIII, um segundo grupo de anormais. Trata-se dessa figura de indivíduos a serem corrigidos, cujo resíduo será o grupo dos incorrigíveis - aqueles que parecem imunes às técnicas de correção e adestramento do corpo. O século XVII, momento de generalização das técnicas de confinamento, marca o ponto intermediário entre os procedimentos negativos da interdição judicial (aplicada aos monstros) e os procedimentos positivos de correção que os humanistas quiseram aplicar primeiro na prisão e depois nesse micro-mundo de instituições disciplinares. Ocorre que, embora o confinamento exclua a anormalidade e a coloque fora da lei, ele não se propõe como uma instância corretiva ou normalizadora. Só durante o século XVIII surgirão instituições de correção que operarão, sobre esta família dos sujeitos a corrigir, quadriculações cada vez mais minuciosas.

Multiplicam-se, assim, várias categorias de incorrigíveis de acordo com as instituições disciplinares que a eles se referem. Uma a uma serão caracterizadas a cegueira, a surdo-mudez, a imbecilidade, as distintas formas de retardo e os desequilíbrios que passarão, assim, a habitar o espaço da anormalidade. Um sistema autônomo de referência científica se ocupará, desde o século XIX, desses sujeitos: trata-se de uma psico-física das sensações, da motricidade e das aptidões. Elas, junto com a teratologia e a embriologia (Foucault referir-se-á a Geofroy Saint-Hilare), preocupar-se-ão por levar a luz da ciência a esse monstruoso universo do incorrigível.

Por fim, o terceiro grupo de anormais emergirá no início do século XIX. Trata-se da criança onanista. Em torno dela se estabelecerão novas conexões entre a sexualidade e a organização familiar. A criança ocupará, a partir daí, uma nova posição ao mesmo tempo em seu corpo e sua saúde adquirirão cada vez mais importância. Eis-nos aqui frente ao coração da família burguesa, a partir daí, ela começará a se edificar em torno de um grupo restrito, das relações pai-filho. Para Foucault, a preocupação pelo sexo e por suas anomalias é um dos procedimentos pelos quais se constitui o dispositivo familiar tal como hoje o conhecemos. Dizemos família burguesa porque esta problematização da sexualidade aparece concretamente referida aos filhos das famílias poderosas que tendem a reduzir o grande número de auxiliares que giravam em torno da criança. Seria errôneo, conseqüentemente, pensar reichianamente num processo repressivo derivado das novas tecnologias de produção e industrialização. Longe de tratar-se da tão mencionada dissociação entre um corpo de prazer e um corpo produtivo, Foucault crê ver aí a confiança burguesa na "potência ideológica ilimitada da sexualidade em relação ao corpo e às suas enfermidades" (65). E, se do que se tratava era de produzir o corpo de uma classe em vias de ser hegemônica que seja sadio e que garanta a sanidade da descendência, será o sexo e não outra coisa

o que ocupará o centro das problematizações dos saberes da modernidade.

E assim que a grande família dos anormais pode ocupar esse imenso espaço que vai desde a Vênus Hotentoten até as crianças burguesas, passando por esse sub-mundo dos incorrigíveis que as instituições disciplinares não param de promover. Esse mundo do diferente, suporte da teoria da degeneração, justificou também essa perversa identificação (que ainda insiste) entre aqueles que escapam à lei da natureza e aqueles que escapam à ordem jurídica, entre o sujeito excepcional e o sujeito perigoso. Muito antes da ciência se preocupar em problematizar essas criaturas, elas já tinham cativado o discurso literário. Sem dúvida, é a literatura quem, antes de ninguém, quis revelar os mistérios que a vida cotidiana desses sujeitos guardavam zelozamente. Foi ela quem primeiro dirigiu seu olhar às vidas dos homens infames, tentando tornar público seus segredos mais íntimos.

Contudo, não só no mundo dos "outros" a literatura encontrará temas cativantes. O mundo dos burgueses, seus hábitos e seus detalhes compõem, por exemplo, "A Comédia Humana" de Balzac e irá se convertendo num espaço privilegiado da narrativa literária. E entre estes dois mundos é que habita o texto de Dickens "Hard Times".

Cada uma das personagens que por ali circulam ocupará um lugar de privilégio no interior de uma rede de poder subjetivante que quer modelá-las, fabricá-las e diferenciá-las. Esse poder caracteriza-se por ser inteiramente anônimo. Não o possui Mr. Grandig nem Mr. Bounderby. Não é do domínio exclusivo de uma classe, pois não é outra coisa além de um jogo de poder o que se trava entre os trabalhadores a propósito de Esteban Blackpool. O poder circula através dos próprios indivíduos que ele modela. Todas as personagens detêm, em circunstâncias diversas, seu exerci-

cio. Ele não é exercido verticalmente de cima para baixo (é Cecilia Jupe quem confirma isto).

Este texto se encontra percorrido por um diagrama de poder que é essencialmente disciplinar. Desde o início, na escola, do que se trata é de normalizar e de fabricar sujeitos eficazes e racionais que imitem do melhor modo possível o modelo do mestre. "Há pouco que ele e outros 140 mestres tinham saído, ao mesmo tempo da mesma fábrica, manufaturados de acordo com as mesmas normas, cada um igual ao outro como são iguais entre si as pernas de um piano. Teve que executar uma infinidade de habilidades e responder a volumes inteiros de problemas" (07). Será segundo as regras desse poder disciplinar que se pretenderá normalizar Cecilia. Ela não é filha da burguesia, mas tampouco é filha do operariado. Ela faz parte de uma família monstruosa. Seu pai é palhaço fugitivo, foge ante a impotência que lhe produz não poder fazer rir. De sua família do circo tomam parte estranhos monstros humanos. Certo homem que "representava um tipo notável de centauro no qual entravam por metades o cavaleirinho e o ator. Ninguém poderia assinalar onde terminava um e onde começava o outro" (08).

A escola primeiro é a casa de pedra depois seriam as instituições utilizadas para disciplinar essa menina habitante do mundo dos outros. Seria mister fazer de seu corpo um corpo dócil e eficiente, embora mostrasse sua inaptidão para deduções racionais. Contudo, essa rede de poder também se destinava a todos e a cada um dos membros da família. Dispositivos médicos e educacionais percorriam esta família burguesa com o fim de multiplicar a eficácia de cada um deles. O pai aplicava sobre si este "sistema" de maneira a modelar suas condutas e seus hábitos segundo leis da razão e segundo os mais estritos critérios de utilidade prática. Mr. Bounderby que falava de ter-se feito na solidão não é mais do que um efeito de instituições educativas e médicas que

os pais sustentaram. Talvez por isso seu esforço por diferenciar-se da aristocracia do sangue seja tão insistente. E esse mesmo esforço que leva a proclamar sua distância a respeito dos "braços", tão pouco disciplinados que se obstinam em reclamar seu direito a tomar "sopa de tartaruga". Não é outro o objetivo das disciplinas que a burguesia dirige até si. E a partir delas que se poderá construir um corpo distinto daquele da aristocracia (e de suas perversões) mas também distinto do corpo de um operariado que só parecia produzir escândalo.

Estes últimos parecem escapar da rede disciplinar de poder. Não seria exato afirmar que os dispositivos disciplinares e o espírito iluminista que lhes é próprio queiram tornar transparentes os obscuros rincões que eles habitam. Os braços, os trabalhadores de Coketon, não conseguiram, em sua maioria, ler, embora nunca "lhes faltasse um leitor que acudisse em sua ajuda". Seus corpos não recebiam os mesmos cuidados que os de Mr. Bounderby. Sua sexualidade importava menos que os mal-estares histéricos de Miss Grandig. O nome genérico com que se lhes conhecia é significativo. Com ele "se queria designar essa raça de homens que haveria gozado de um maior favor entre certas pessoas se a providência houvesse desejado fazer deles puros braços, ou puros braços e estômagos à maneira de certos animais rudimentares das costas do mar" (09).

Neste texto, lê-se certo esforço por sublinhar uma dignidade desses braços. Ao encontrar-se cara a cara com o patrão "Esteban fez uma inclinação. Não era uma inclinação servil. Os braços jamais fazem inclinações desse tipo. Perdeis o tempo, cavalheiro, se esperais surpreendê-los numa mesma que levem com vós vinte anos" (10).

O certo é que não aparecem no texto rastros de técnicas disciplinares referentes a esses sujeitos que eram vistos quase sempre como uma ameaça. Não existe ali referência alguma sobre como organizar ou disciplinar suas forças. Não existe observação referida ao melhor modo de fiar ou de tecer, embora ali era onde esses braços esgotavam sua existência.

Aqueles braços pareciam estar, verdadeiramente, muito pouco disciplinados. Certamente, eles tinham muito menos docilidade do que a exigida embora fossem suficientemente produtivos. Era pouca a submissão que parecia se refugiar por detrás destes modos humildes e desses gestos inseguros, como para suspeitar de uma eficácia insuficiente das técnicas de poder a eles dirigidas. Contudo, não parecia ocorrer o mesmo com os outros dois mundos, o dos monstros e o dos burgueses. Em torno de seus corpos as disciplinas se multiplicavam, distribuindo-os, classificando-os, maximizando suas forças e zelando por sua saúde, ao mesmo tempo em que se estabelecem barreiras cada vez mais intransponíveis entre os mundos do normal e do patológico.

Se nos perguntarmos agora a que respondiam tantas medições, tantas classificações, tantas observações dirigidas ao corpo dos loucos, das prostitutas, dos criminosos, dos gênios e dos poetas, muito provavelmente achemos que é insuficiente pensar em sua utilidade econômica.

Ocorre que as disciplinas, longe de serem efeitos superestruturais de uma instância econômica, são o espaço através do qual se torna possível produzir uma humanidade "governável". Ali os monstros, os ociosos, os pobres e os burgueses ocupam um espaço e uma identidade que, de antemão, lhes é designada.

Assim como os homens infames são o efeito desse feixe de poder que por um instante se posou sobre eles, também seria ilusório perguntar-se pelos trabalhadores em seu "estado de natureza", eles são, tanto como os homens infames, efeitos de certos jogos de poder. Esses diagramas de poder são plurais móveis e inestáveis, entre eles poder-se-ia contar com uma mecânica disciplinar. Contudo, as tecnologias disciplinares não possibilitaram, por si mesmas, a emergência dos trabalhadores. Eles são menos efeito das disciplinas do que de outras tecnologias de poder que deveremos abordar. Ocorre que as disciplinas têm-se ocupado, com um cuidado obsessivo, com produzir sujeitos aptos para ingressar nas oficinas e nas fábricas, mas elas parecem haver se detido nos muros desses "elefantes cinzas". É que, desde o início da sociedade disciplinar até avançar o capitalismo, o interior da fábrica continuou sendo um "rincão obscuro" refratário à luz das disciplinas. As tecnologias de poder que fizeram os trabalhadores governáveis dirige-se a estes em sua qualidade de não-trabalhadores enquanto ele pode ser visto como louco, pobre, perigoso, ocioso. Bem mais tarde elas se preocuparão com a função que o caracteriza.

A essa ampla rede de poder que se preocupa com os monstros, com os burgueses e com os trabalhadores, Foucault deu o nome de "bio-poder". Trata-se de um poder individualizante, de uma garantia de governabilidade que é contrária aos mecanismos de extração próprios das monarquias jurídicas. Ele não tem por objeto a morte, mas sim a vida. Ele já não poderá ser representado através do discurso jurídico, mas sim através das novas ciências humanas. Resta ainda estabelecer se esse bio-poder toma por objeto, com idêntica força, essas figuras dos monstros, dos burgueses e dos trabalhadores.

OS BIO-PODERES E A GOVERNABILIDADE

Tanto na "Vontade de Saber" quanto em outros textos, Foucault afirma a insuficiência do discurso jurídico para dar conta da mecânica de poder operada contemporaneamente ao surgimento do capitalismo industrial. Aí se produzirá um deslocamento que irá desde os poderes jurídicos fundados na soberania, na coerção e na força até novas tecnologias de poder mais efetivas e complexas que são positivas ou produtivas - tendem a fomentar e a multiplicar a vida mais do que a reduzi-la. Tais formas de poder são exercidas sobre a vida e a seu favor, contrariamente ao discurso jurídico, elas não possuem funções de extração, mas sim de incitação, de reforço, de aumento e de administração das forças às quais se submetem.

Esse poder deslocará, mas não anulará o poder de morte que está agora "cuidadosamente recoberto pela administração dos corpos e a gestão calculada da vida" (13). Esse recobrimento pode ser pensado em relação a uma complexo processo ao qual Foucault dá o nome de "governamentabilidade". E em relação "ao surgimento e desenvolvimento de novas tecnologias de poder que apontam para os indivíduos, para as populações e para a articulação de novas formas de racionalidade política" (14) que esse processo emergiu. Sob a forma de instituições estatais e sob seu auspício se desenvolveu toda uma nova tecnologia de poder que se refere menos à repressão e ao uso da força que à administração e à gestão calculada dos corpos e da vida.

A partir da segunda metade do século XVII, os pleitos já não se resolverão exclusivamente entre os indivíduos implicados, agora deverão ser submetidos a um poder judicial e político que é exterior a eles. Já não se trata só do dano que um indivíduo produziu a outro, mas sim do dano que o infrator cometeu contra a

justiça, contra a ordem representada pela figura do soberano. O estado tem, então, direito de exigir uma dupla reparação, de um lado, do dano feito à vítima e, do outro, da ofensa feita contra si próprio. As multas e os confiscos de bens serão os modos de reparar tais ofensas e a maneira pela qual os estados nascentes começarão a se enriquecer e fortalecer.

Para Foucault, o poder monárquico não está do lado do não-direito, da arbitrariedade e do capricho (tal como afirma o pensamento político clássico), mas sim está do lado da lei. "As monarquias ocidentais se edificaram como verdadeiros sistemas de direito, refletiram-se através de teorias jurídicas e fizeram funcionar seus mecanismos de poder segundo a forma do direito" (15). Eles pretendem ser garantia de "paz e justiça", de paz, na medida em que se apresentam como o modo de acabar com as guerras feudais, e de justiça, na medida em que pretendem suspender os litígios individuais. Num regime onde a circulação de riquezas e a posse de armas era o resultado de roubos, rapinas e ocupações de terra, num regime onde as fronteiras entre a guerra e o direito eram difusas, o estado e seus aparatos se apresentam como as melhores instâncias de arbitragem. Neste sentido, pode-se dizer que, se as monarquias e seus aparelhos conseguiram se fazer respeitar, foi porque, em princípio, surgiram como instâncias ordenadoras e reguladoras dos jogos de poder violentos e conflituosos que se exerciam em relação à posse de armas, à circulação de riquezas e ao domínio das terras. A lei como proibição de tais lutas foi o que possibilitou a aceitação do sistema monárquico e o encobrimento do poder político pelo discurso jurídico.

Até o século XVIII começa-se a produzir uma transformação nos mecanismos de poder. A partir daí o poder já não será deduzido da instância negativa da proibição, da dedução - de trabalho, de impostos e de tempo - da violência e da morte. O poder sobre a morte se deslocará e, sem desaparecer, dará lugar a uma

nova mecânica que toma por objeto a vida, sua geração e seu cuidado. Provavelmente um dos espaços nos quais esse poder sobre a morte subsistirá sem grandes alterações será no interior das oficinas e das fábricas. Como veremos, aí tudo parece indicar a permanência de uma forma de poder que está longe de se preocupar com a vida e que parece se referir à extração de forças, de tempo e, no último limite, da própria vida. Corpos mutilados, inalação de substâncias tóxicas, crianças que nunca serão adultos sadios, todo um quadro de enfermidades e morte parece habitar por detrás dos muros das fábricas. Pouco espaço parece estar reservado ali para a disciplinarização dos corpos.

A fábrica do século XIX poderia ser pensada como um desses espaços onde o poder de morte que caracteriza as monarquias jurídicas não foi totalmente anulado. Mas preocupemo-nos agora em caracterizar essa forma de poder própria da modernidade que, mais do que estar interessada em separar súditos obedientes de transgressores, importa-se em codificar, distribuir e hierarquizar os indivíduos a fim de "normalizá-los". Será também até o século XVIII que se insistirá em denunciar, a partir de um sistema jurídico puro e rigoroso, os abusos de poder de uma monarquia que não respeita as leis e que "extrapola sem cessar o direito". Contudo, enquanto o discurso jurídico se organiza em torno da lei, multiplicam-se dispositivos de poder que não tendem a reduzir as forças, mas sim a fazê-las crescer e ordená-las. Começará, assim, a aparecer numerosos poderes locais que insistem em hierarquizar e distribuir os indivíduos em torno da moderna noção de "norma". Ele irá adquirindo importância ao passo que a lei a irá perdendo. Agora não importa tanto a proibição e a morte quanto o estabelecimento de mecanismos corretivos e reguladores da vida. Enquanto a lei proíbe, a norma "distribui o vivente num domínio de valor e utilidade, estabelece níveis de normalidade e mecanismos de normalização" (16).

Estranhamente, o direito começará a retroceder em relação aos dispositivos de normalização justamente na época das constituições e dos códigos, justamente naquele momento em que o sistema jurídico se apresenta como promessa de bem-estar, de equidade e de liberdade. A partir da Revolução Francesa, entramos, para Foucault, num tipo de sociedade da qual o direito já não pode dar conta, à qual o discurso da lei já não pode representar, embora seja também o momento em que, com maior força, declamavam-se as igualdades formais, denunciavam-se e limitavam-se os abusos do poder.

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia chegou a ser, no transcurso do século XVIII, a classe politicamente dominante, encobriu-se pela instalação de um marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário (...). Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desses processos. Sob a forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitário, existiam, subjacentes, esse mecanismo miúdos, cotidianos e físicos, todos esses sistemas de micro-poder essencialmente desigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. (17)

Sob essas instâncias jurídicas que garantiam, em princípio, a igualdade formal de oportunidades, multiplicavam-se formas de normalização e mecanismos disciplinares que garantiam a submissão dos corpos e de suas forças aos sistemas de direito.

Foucault prefere analisar o estado moderno não como um ente inteiramente repressor que se opõe aos indivíduos e enfrenta-os e que desconhece e ignora sua existência, mas sim como "uma matriz de individuação". O estado é pensado como "uma estrutura muito elaborada na qual os indivíduos podem ser integrados com uma condição: que se designe a essa individualidade uma nova forma, e que seja ela submetida a um conjunto de mecanismos (de poder) específicos" (18). Ele será entendido como uma complexa combinação

de tecnologias de individualização e de procedimentos totalizados. Isto na medida em que pouco a pouco os poderes tendentes a administrar e regular a vida dos indivíduos e das populações passou a estar quase completamente sob a influência e o controle de aparelhos estatais.

Ocorre que o estado já não pode ser entendido a não ser por referência a certas "tecnologias gerais de governo" que são, ao mesmo tempo, internas e externas a ele, que lhe permitem delimitar o estatal do não-estatal, o público do privado. A teoria política competirá então analisar o momento de emergência e as condições que possibilitaram o desenvolvimento e a manutenção desses saberes e dessas mecânicas de poder dirigidos a garantir o cuidado dos indivíduos e das populações.

Em suma, a dicotomia estado/sociedade civil vê-se deslocada por um foco analítico posto na governamentalização das relações de poder, isto é, no desenvolvimento de técnicas e práticas individualizadoras que não podem ser reduzidas nem à força nem ao consenso, técnicas e práticas que transformaram o conflito e as lutas políticas mediante a constituição de novas formas de coesão social. (19)

Foucault situará no século XVIII a passagem de um regime dominado pelas estruturas jurídicas da soberania a um regime dominado pelas técnicas de governo que se criaram em torno de dois eixos: o da população e o do nascimento da economia política. Mesmo que a governamentalização atravesse de ponta a ponta o estado e a sociedade civil, diremos que será preciso analisar estas relações de poder não como sendo derivadas do estado, mas sim atendendo ao modo como elas foram integradas de maneira crescente à estrutura estatal. Poder-se-ão distinguir, assim, através da história, três grandes formas de integração entre as relações de poder e as estruturas estatais:

(a) O estado de justiça: nasce de um tipo de territorialidade feudal onde o problema central se enuncia em termos de soberania e de lei e de onde o discurso do direito encobre o poder político das monarquias.

(b) O estado administrativo: nasce de uma territorialidade de fronteiras, corresponde a uma sociedade de regulamentos e disciplinas. Antecipa o processo de "normalização da sociedade" que se inicia no século XVII com o desenvolvimento de instituições tais como os colégios.

(c) O estado de governo: não se define em relação ao território ocupado, mas sim em relação ao fenômeno da população. Preocupa-lhe o fenômeno da concentração dos indivíduos num mesmo espaço urbano. Utiliza como instrumento o saber da economia política e se refere a uma sociedade controlada por dispositivos de segurança como são o exército ou a polícia. (20)

Essa distinção esquemática não deve condizir-nos a erros, uma análise do estado de governo deverá atentar também para as relações de poder que são exercidas nos três níveis. "Devemos tentar compreender as coisas não em termos de uma substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar, que por sua vez seria trocada por uma sociedade de governo. Na realidade temos um triângulo soberania-disciplina-gestão de governo, cujo eixo principal é a população e cujos mecanismos são os dispositivos de segurança" (21)

Embora possam situar-se no século XVIII as mediações que dão lugar a um regime onde dominam as técnicas de governo, isto coincide com o momento em que as questões referente à soberania preocupavam com maior insistência. O discurso jurídico, a questão da obediência à lei como instrumento que torna possível alcançar o fim da soberania - a conquista do bem comum - encontra-se com o discurso da economia política que se refere ao estado de governo. Ali os fins não serão alcançados através da lei mesmo quando se

faça uso delas à maneira de instrumentos ou táticas.

As disciplinas, longe de desaparecerem no estado de governo, serão crescentemente reforçadas. E que o estado apresentar-se-á como uma combinação de técnicas de individuação e de procedimentos totalizadores. Nos dois casos trata-se da afirmação de um bio-poder, de um poder sobre a vida, que se opõe àquele poder de extração e de morte ao qual uma análise do poder político em termos de direito nos remete. O poder já não se refere mais a sujeitos de direito, mas sim a seres vivos. Tem que fazer por isso a vida entrar no domínio do cálculo, fazendo dos dispositivos de saber - poder agentes de transformação da vida. O jurídico, contudo, vai se conservar na medida em que é ele o modo pelo qual esse poder normalizador dirigido aos corpos e às populações pode se tornar aceitável.

Na medida em que a vida se transforma em objeto político, a lei, enquanto norma, integrar-se-á a um conjunto de aparelhos que pretende regular e corrigir os indivíduos, mais do que punir aqueles que a transgridem. Foucault assinalará que "esse poder sobre a vida se desenvolveu, concretamente, desde o século XVIII, em duas formas principais" (22):

(a) Uma anátomo-política do corpo humano: característica das disciplinas às quais já nos referimos. Trata-se de uma série de dispositivos de saber - poder que se dirigem ao corpo entendido como uma máquina. Ela quer construir indivíduos economicamente produtivos e politicamente dóceis. Tende à educação e ao aumento das aptidões, quer integrar os corpos a um sistema de produção e, paralelamente, submeter suas forças e suas capacidade de resistência. Em relação a este eixo, desenvolveram-se instituições tais como a escola, a oficina e as prisões, e paralelamente desenvolveram-se reflexões sobre táticas de organização, de aprendizagem e de educação.

Por disciplina, deveremos entender a colocação em prática de certos procedimentos técnicos que garantem, com uma mínima inversão, maximizar a eficácia econômica dos corpos e, ao mesmo tempo, garantir a possibilidade de sua submissão. As disciplinas são um modo de exercício do poder que se valem de um conjunto de procedimentos e de técnicas a fim de "garantir a ordenação de uma multiplicidade humana qualquer". Trata-se de um tipo de poder que não é formal, mas sim técnico e material, que não se propõe a homogeneizar os indivíduos, mas sim a estabelecer hierarquias e graus, que mais do que proibitivo é corretivo, que mais que igualar de acordo com a forma da lei, produz e modela os sujeitos em função do normal. Assim se estabelecem limites entre o normal e o que não o é, mas não em função de uma participação binária como a que estabelece a lei entre o proibido e o permitido e sim gerando "todo um jogo de graus de normalidade, que são sinais de adscrição a um corpo social homogêneo, mas que tem em si mesmo um papel de hierarquização e distribuição de graus" (23).

(b) Uma bio-política da população: forma-se pouco mais tarde, em meados do século XVIII. Trata-se de uma série de intervenções e controles reguladores centrados no "corpo espécie, no corpo transitado pela mecânica do vivente e que serve de suporte para os processos biológicos de proliferação, de nascimento, de mortalidade, de nível de saúde, de duração da vida e de longevidade com todas as condições que possam fazê-la mudar" (24). Desenvolvem-se técnicas de controle das populações e de observação referentes aos problemas da economia e de sua relação com a saúde e a moradia. As reflexões se concentrarão em questões referentes à "demografia, à estimativa da relação recurso-habitante, aos quadros das riquezas e da sua circulação, à vida e à sua provável duração" (25). A medicina social, a higiene pública, a psicologia social, dentre outras, darão o marco teórico a esta bio-política.

É em relação a esse bio-poder e a toda esta mecânica reguladora dos indivíduos e das populações que o estado de governo pode ser definido como um espaço de poder ao mesmo tempo individualizante e totalizante. Ele não se preocupa somente com o conjunto da comunidade, mas sim com cada indivíduo em particular durante toda sua vida. Ali se edificaram formas de saber referentes ao homem tendentes a dois eixos: "um individualizante e quantitativo concernente à população e outro analítico concernente ao indivíduo" (26). Neste último se situam as disciplinas que, como vimos, têm por objeto a burguesia e a sua sexualidade, tanto como os monstros das espécies mais diversas. No entanto, elas só problematizarão o corpo do trabalhador depois que este tenha sido objeto da outra rede de poder que se refere às populações. O corpo do trabalhador parece resultar, em princípio, mais ameaçador enquanto corpo espécie - possível portador de enfermidades - do que como corpo máquina. Essas máquinas produtivas parecem poder inserir-se sem dificuldade no aparelho de produção, mas não parecem poder controlar seus próprios hábitos. Será preciso, então, produzir uma mecânica de controle capaz de individualizar aqueles que possam representar alguma ameaça política.

Assim, a governamentalização do estado é solidária com o surgimento e ao desenvolvimento do bio-poder, e isto a partir do momento em que o estado integrou progressivamente sob sua influência essa mecânica de poder dirigida à regulação das populações e ao bom direcionamento dos indivíduos. Se esta integração foi possível, deve-se à colocação em prática de um conjunto de técnicas de poder entre as quais a fundamental talvez seja a recuperação de um modelo arcaico de poder que é a pastoral cristã.

(27)

A combinação de técnicas individualizadoras e de procedimentos globalizantes "deve-se ao fato de que o estado ocidental moderno integrou, sob uma forma politicamente nova, uma velha técnica de poder nascida das instituições cristãs: o poder pastoral" (28). Essa forma de poder dirigida à salvação dos indivíduos em outro mundo e que sempre estava disposta a sacrificar-se em função de seu "rebanho", preocupava-se, ao mesmo tempo, com toda comunidade e com cada indivíduo que a ela pertencia. Ela não pode ser exercida "sem saber o que sucede na mente de cada um, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus mais íntimos segredos". Isto, sem dúvida, implica "um conhecimento das consciências e uma aptidão considerável para dirigi-las" (29).

A partir da adoção desta técnica de poder, o estado poderá modelar e integrar os indivíduos a uma série de mecanismos corretivos. A partir do século XVIII, o poder pastoral se fez extensivo ao conjunto do corpo social, e encontrou apoio numa multidão de instituições. Agora, "em lugar de existir um poder pastoral e um poder político mais ou menos ligados entre si, mais ou menos rivais, desenvolveu-se uma técnica individualizante que é característica de uma série de instituições: a família, a medicina, a psiquiatria, a educação" (30). Tanto os objetivos quanto os agentes de poder mudaram e se multiplicaram; no entanto, preservava-se uma mesma idéia diretriz: o poder já não se preocupa só com a comunidade em seu conjunto, ele quer regular e administrar cada indivíduo desta comunidade durante toda sua vida.

Neste sentido, se nos perguntarmos por aquilo que tornou possível a submissão das forças e dos corpos num marco de igualdade formal diante da lei, deveremos pretar atenção nestes dispositivos de poder que aparecem como o sub-solo do discurso iluminista da igualdade. Teremos que analisar esses micro-poderes que sob a forma jurídica que garante direitos igualitários pode in-

roduzir "assimetrias insuperáveis". Estes dispositivos de poder, cujo paradigma Foucault encontrará no panóptico de Bentham, não podem ser pensados como um prolongamento do direito a instâncias plurais e materiais. As disciplinas são mais do que a prolongação do direito, verdadeiros sistemas de contra-direito que, contudo, "constituíram o sub-solo das liberdades formais e jurídicas". Enquanto o contrato foi imaginado como fundamento do direito e do poder político, "o panoptismo constituiu o procedimento técnico universalmente difundido da coerção". Este "não cessou de trabalhar com profundidade as estruturas jurídicas da sociedade para fazer funcionar os mecanismos efetivos de poder em oposição aos marcos formais que haviam sido procurados" (31).

O fato é que, para Foucault, "as luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas". Neste sentido, o panóptico - modelo de técnica disciplinar - pode ser pensado como um complemento do discurso jurídico próprio do iluminismo. Para Foucault, Bentham pode ser pensado como o complemento de Rousseau. Se perguntarmos: "qual é o sonho rousseauiano que animou tantos revolucionários?", bem se poderá responder que é "o de uma sociedade transparente, visível e legível em cada uma de suas partes; que não exista zonas obscuras, zonas ordenadas pelos privilégios do poder ou invadidas pela desordem. Que cada um, de seu lugar, possa ver o conjunto da sociedade (...) que os olhares não encontrem obstáculos" (32).

Abatida a tirania e o despotismo do Ancien Regime, tudo tinha que ser absolutamente transparente e é nesse espaço que se inscreve o panóptico de Bentham. Ali primará a obsessão pela visibilidade, mas o olhar será pensado como dominador e vigilante, como garantia de realização do sonho burguês de uma sociedade hierarquizada segundo a ordem que impõe a utilidade.

A segunda metade do século XVIII estará percorrida - dirá Foucault - por um "medo obsessivo": o medo da obscuridade. Na medida em que foi nas sombras, nos rincões obscuros, onde os tiranos do Ancien Regime puderam manter a arbitrariedade política, os caprichos e as superstições. Frente a esses espaços o iluminismo afirmará o poder da transparência. E que, para que o poder possa ser exercido, tudo deve poder ser conhecido, tudo deve entrar sob uma vigilância que seja, ao mesmo tempo, coletiva e anônima. (33). O panóptico de Bentham dará conta satisfatoriamente dessas demandas introduzindo luz e transparências também nos espaços habitados por aqueles que desobedeceram a lei. Para inundar de transparência as prisões, o melhor seria construí-las com cristal. "Porque, entre todas as pedras só o cristal é transparente; possui a dureza da pedra, mas deixa passar a luz. O olhar o atravessa, mas ele mesmo é um olhar" (34).

Foi Bentham quem soube dispor e distribuir as pedras de forma tal que se conseguira a mesma transparência, a mesma visibilidade, como se fosse construída com cristal. Bentham pretende depositar nas prisões, graças a uma "simples idéia de arquitetura", o poder disciplinador do olhar. O panóptico se apresentará como uma máquina de humanizar, de normalizar, aqueles que transgrediram a lei. Mas também se apresentará como uma máquina que, pelo poder do olhar, quer devolver a razão aos loucos e a laboriosidade aos ociosos, porque conhecer tudo, que não fiquem rincões obscuros, é a única garantia para o exercício do poder.

Se o olhar em Rousseau remetia à instância da lei e permitia apagar as diferenças, em Bentham remeterá à norma e permitirá que aqueles que se definem pela sua diferença - loucos, delinquentes, crianças - possam ser resgatados e normalizados. Que eles possam habitar o espaço do normal, que possam se constituir como sujeitos dóceis e produtivos, e que, enquanto sujeitos normais, enquanto cidadãos, possam entrar num sistema jurídico de igualdade

formal.

A RAZÃO E O CÁLCULO NA ORDEM DO TRABALHO

Provavelmente, esses poderes disciplinares possam conseguir que os monstros e os incorrigíveis passem a tomar parte dos habitantes desse mundo de sujeitos "normais e laboriosos". Contudo, seria difícil pensar em quais foram esses sutis mecanismos disciplinares que se propuseram inundar de transparência as fábricas. Uma fato é, a esse respeito, significativo. Enquanto criminólogos e juristas produziam saberes tendentes a iluminar o sub-mundo das prisões, enquanto os médicos ingressavam aos hospitais transformando-os, enquanto os higienistas mudavam os cemitérios para os subúrbios e os urbanistas cuidavam da boa circulação dos fluidos recortando e quadriculando as cidades, não existia ainda um saber semelhante que se propusesse a organizar e calcular o tempo e a medida das forças que intervêm na produção das mercadorias.

O conhecimento que por muito tempo o século XIX tinha das atividades realizadas pelos trabalhadores não excedia o saber que a jovem Luiza de "Hards Times" tinha a esse respeito. Ela

representava a existência dos trabalhadores por centenas e por milhares. Sabia a quantidade de trabalho que produzia um número determinado de operários (...). Eles eram algo do qual se exigia tanto e quanto e a que se pagava tanto e quanto, terminando aí a coisa. Eram algo que se revoltava contra as leis criando-se dificuldades (...). Eram algo que se multiplicava todos os anos com uma porcentagem determinada de delinquentes e outra de indigentes. Eram um artigo no atacado com o qual se faziam grandes fortunas. (35)

Isso era o que, por muito tempo, se sabia. Os economistas podiam calcular com precisão extrema quantos homens e quantas horas eram requeridos para produzir tal quantidade de mercadoria. O que eles desconheciam era o modo como esses homens utilizavam essas horas. A preocupação que D'Alambert coloca em manifesto no "Prospectus" da "Enciclopédia" manter-se-a por muito tempo inalterada, inclusive com o advento das grandes máquinas que, ainda que se imaginasse o contrário, estavam longe de "andar sosinhas". Ai se afirmará que, para se obter uma informação a mais completa possível do modo como se realizam as artes mecânicas, as manualidades e os ofícios, devia-se recorrer aos próprios operários, conversar com eles e escrever somente sob seu ditado. Ainda assim, desconhecer-se-á tudo aquilo que pertence ao âmbito dos segredos do ofício.

Era possível administrar as populações e os corpos, mas o mundo do trabalho ainda não tinha sido iluminado pelas luzes da razão e do cálculo. Esses dispositivos de saber - poder que pretenderam inundar de transparência as prisões, os asilos, os hospitais e as cidades pareciam não dispor de um mecanismo ou de discursos capazes de tornar transparente o interior da fábrica. Todo aquele mundo do FAZER, o modo como efetivamente e materialmente se organiza o trabalho nesse reino de obscuridade estava longe da clareza pretendida. Talvez por isso seja possível pensar que esse poder rudimentar e poroso fundado na extração - mais próprio de uma monarquia jurídica que de uma sociedade disciplinar - ainda possa encontrar ai um de seus redutos. O dispositivo de poder e de saber que percorria este espaço, mais do que remeter a uma cuidadosa quadriculação do tempo e das forças onde o tempo se maximiza enquanto se minimiza a resistência, mais do que remeter-nos a essa "camisa-de-força social" da qual nos fala Nietzsche, reacte-nos a um discurso jurídico fundamentado na dedução de tempo e de impostos (de extração de mais-valia).

Talvez devamos admitir que a fábrica ainda seja um reduto no qual subsiste um tipo de poder que, longe de atravessar o corpo social inteiro, individualizando os sujeitos e as ações, quer submeter uma massa disforme e compacta que não lhe é inteiramente conhecida. Mas, ao mesmo tempo, parece caracterizar-se por uma extrema porosidade através da qual espaços inteiros podem ficar fora desse olhar vigilante, porém irregular, que tolera e admite pequenas ilegalidades cotidianas. E talvez possamos achar que, se alguma forma de existência estética pôde ser produzida nesses rincões obscuros, isso se deve a que a porosidade inerente aos poderes do Ancien Regime (que tornou possível seu desaparecimento) não foi inteiramente anulada no século XIX.

POBRES, TRABALHADORES E MENDIGOS

Se existe algo de paradoxal no fato de que um feixe de poder disciplinar irrompera e configurara ao mesmo tempo as vidas dos homens infames e as existências decorosas dos jovens burgueses, ainda parece mais paradoxal o fato de que permaneceram alheias a seu influxo as vidas desses sujeitos laboriosos que povoavam o mundo dos trabalhadores. Também a estranheza desta exclusão se multiplica se pensarmos que a mesma adquire uma forma explícita e juridicamente enunciada no alvorecer da sociedade industrial.

Entretanto, quem poderia tornar viável o sonho de Adan Smith dessa sociedade de abundância, dessa opulência geral que se estenderia até os níveis mais baixos da população numa economia livre? Quem senão os trabalhadores poderiam ser os encarregados de realizar o sonho da abundância? Pois bem, esses sujeitos que tantos pensavam como "motor da história" pareciam ser menos perigosos e mais úteis para a sociedade industrial que o residuo humano que essa sociedade produzia: os vagabundos, as prostitutas,

os anormais, os homens infames, os artistas populares, os homens de circo. Uma galeria monstruosa que a sociedade do século XIX quis classificar, quantificar e racionalizar. Eles eram os sujeitos verdadeiramente preocupantes. E eram assim não só porque atentavam contra a propriedade ou a dignidade "das ordens altas" mas também, e talvez de modo privilegiado, porque eles representavam uma efetiva ameaça aos trabalhadores. "O mal pecuniário era leve e insignificante em comparação com o dano moral. Esse era o perigo real: constituía o 'vírus de um veneno moral' que ameaçava contaminar os que os rodeavam. Desgraçadamente, os mais expostos a esse vírus e os mais vulneráveis eram os que mais tinham a perder: as classes trabalhadoras, os trabalhadores pobres" (36).

O informe dos policiais que aparecem na Inglaterra em 1839 deixava bem clara a periculosidade desses homens que passaram a tomar parte de uma categoria específica: a classe dos delinquentes. Eles não são um efeito da pobreza nem do mal que então afetava muitos trabalhadores, o alcoolismo; eles eram sujeitos sóbrios e muitas vezes educados. Desse modo, estabelecia-se uma linha de demarcação entre o mundo dos andarilhos, classe perigosa associada aos delinquentes, e o mundo dos trabalhadores pobres. A associação com a delinquência é um fenômeno próprio do século XIX, mas a preocupação em diferenciar dois mundos no continuum formado pelos "pobres" aparece já nos últimos anos do século XVIII e mais especificamente com Edmund Burke.

As classes dos delinquentes começam a se configurar justamente no momento em que os trabalhadores estavam deixando de ser confundidos com os andarilhos e começavam a se constituir como classe. Contudo, e longe do que se poderia suspeitar partindo da hipótese repressiva, ainda nos períodos cartistas onde se falava insistentemente de "agitadores" não existiam importantes tentativas de relacionar os trabalhadores com os delinquentes. Pelo me-

nos, isso parece ter acontecido na Inglaterra. Embora, na França, tivesse havido, pelo contrário, uma extensão maior dos sujeitos perigosos que muitas vezes se vinculavam com os trabalhadores, o verdadeiro perigo moral e pecuniário era privilégio das ordens mais baixas, aquelas que ficavam por baixo do grupo dos trabalhadores.

O discurso marxista não é alheio a esta distinção. Contra Stirner, que temia pelo potencial revolucionário das classes perigosas, Marx e Engels sustentavam a preocupação por esta periculosidade, mas num sentido divergente. O lumpemproletariado, como eles os chamavam, era perigoso tal como demonstrava uma larga história de lutas (fundamentalmente nas experiências da França de 1848 e 1871) porque é facilmente convertível em "instrumento de suborno da intriga reacionária". Esse termo que Stirner primeiro e Marx depois utilizaram era altamente significativo: lumpem de lumperei - andarilho - foi traduzido para a edição inglesa como "classe perigosa". Esta periculosidade tinha antes de tudo um sentido moral e representava uma ameaça distinta daquela que reopresentavam os trabalhadores como classe consciente de si. Só a primeira poderia ficar associada com a nova família dos delinquentes que os utilitaristas haviam conceitualizado.

Mesmo quando nos agradasse pensar que essa demarcação entre as classes andarilhas - perigosas - por um lado, e o trabalhador pobre por outro, seja uma conquista derivada da identidade que estes últimos estavam conseguindo ao afirmarem-se como classe, deveremos reconhecer que toda uma longa história de debates entre teóricos conservadores e radicais precedeu tal distinção. Embora o nascimento desta demarcação seja menos nobre do que nos agradaria pensar, a partir daí se tornou possível que os trabalhadores pobres ficassem à margem, pelo menos parcialmente, desses poderes disciplinares tendentes a reformar e normalizar a vida dos mendigos e dos burgueses.

A história da transformação da "lei de pobres" na Inglaterra pode nos esquematizar essa obsessão que, por mais de meio século, compartilharam reformadores, humanistas, conservadores e radicais. Eles queriam diferenciar o mundo dos trabalhadores do reino do monstruoso. Separar o motor da sociedade industrial do resíduo indesejável por ela produzido. Queriam controlar que os vírus do vício e da preguiça não se expandissem, contagiando os pobres produtivos. Pretendiam recuperar a humanidade que esses "monstros" haviam perdido, inculcando-lhes o valor do trabalho, mas, ao mesmo tempo, tinham que fazer com que as condições de vida desses sujeitos marginais não fossem mais desejáveis do que as de um trabalhador, pelo contrário se correria o risco de fomentar nestes últimos a preguiça. E, sem dúvida, não existia um problema mais preocupante para a sociedade vitoriana que a questão da preguiça, mãe de todos os vícios e de todas as misérias.

Durante o transcurso da época clássica, ou como Foucault também a chamou durante a época do Grande Confinamento, era praticamente impossível estabelecer diferenças significativas no interior deste continuum que então formavam os "pobres". Este mundo não só estava habitado por mendigos, anormais ou velhos, mas excedia o âmbito dos sujeitos improdutivos e atravessava também um amplo conjunto dos trabalhadores. E que, durante o século XVII e até fins do XVIII, "não existia uma distinção firme entre os indigentes e os pobres, entre o pobre independente e o dependente, entre o pobre digno e o indigno, entre aqueles que deviam ser castigados e aqueles que deviam ser auxiliados. Isso acontecia porque a grande maioria da população trabalhadora (com exceção dos artesãos) era considerada pobre" (37). Eles só conseguiriam viver por seu trabalho, que era tudo o que possuíam, embora muitas vezes eles pudessem recorrer (por falta de trabalho ou por insuficiência dos ganhos) à caridade. A partir de 1598, esse socorro tinha adquirido um estatuto jurídico, pelo menos na Ingla-

terra. As leis Isabelinas que entram em vigor poucos anos depois, e dentre elas as últimas 43, estabelecem os princípios de uma antiga lei de pobres que pretendia levar auxílio a esse imenso conjunto da população que não deixava de preocupar a políticos e a reformadores. As questões que a eles preocuparão não são distintas daquelas que preocuparão, anos mais tarde, os reformadores do século XIX, elas podem ser resumidas sob o nome da "preguiça". Contudo, as buscas de soluções tomarão, em um e em outro caso, destinos diversos. Se no século XIX estas soluções adquirirem a forma da quantificação, da classificação e da exclusão, na época clássica se tratava de socorrer de maneiras diversas à totalidade e não só a alguns desses habitantes da obscuridade.

Os homens que povoavam as ruas de Paris não escapavam ao diagrama de poder que, desde as leis isabelinas percorreu a Inglaterra. Embora aí as instituições de confinamento não esgotem o fenômeno da estatização da caridade, embora ao mundo dos pobres também chegassem subsídios e esmolas que não exigiam a internação, é o Hospital Geral de Paris fundado em 1656 que melhor testemunha a forma de exercício do poder que primava na França. Aí estavam encerradas 6.000 pessoas, o que equivale, então, a um por cento da população. Esse estabelecimento de caridade reúne administrativamente o conjunto de pobres que até então circulavam por diversas instituições de "piedade" e por hospitais menores. O nome de "hospital" não deve levar-nos a equívoco, não se tratava de uma instituição médica. A medicalização do hospital, como veremos mais tarde, é um fato posterior que data de inícios do século XIX. Até aí, a figura do médico no hospital estava longe de ser frequente. Assim, quem era designado médico do Hospital Geral, cumpriria suas funções com duas visitas semanais. Essa não é uma instituição médica, mas sim um serviço que afeta a todos os pobres de Paris: "de todos os sexos, lugares e idades, de qualquer qualidade e nascimento, e em qualquer estado em que ele se encontre, válidos ou inválidos, enfermos ou convalescentes, curá-

veis ou incuráveis". Essa instituição se preocupava em ordenar, administrar, vigiar e assistir "aqueles que se apresentem por si próprios, ou aqueles que sejam enviados aí por uma autoridade real ou judicial" (38).

Nesta estrutura semi-jurídica o que está em jogo não é a saúde ou a enfermidade. Tampouco se trata das antigas instituições de exclusão "semi-médicas" como os leprosários cujo lugar pouco a pouco começarão a ocupar. O que aqui está em jogo é uma nova percepção da miséria e da pobreza. Esta foi secularizada, já não remete a uma positividade mística. Sua contra-face, a caridade, que recebia seu valor e sua virtude, graças à pobreza, também se secularizou no mesmo momento e pelo mesmo movimento. É no Renascimento que se situa a ruptura. A partir daí, ao mesmo tempo em que o estado começa a encarregar-se da caridade (seja por instituições religiosas ou não) ela adquirirá, junto com a pobreza, um novo estatuto.

Vai nascer uma experiência do político que não falará já da glorificação da dor, nem de uma salvação comum à Pobreza e à Caridade, que não falará ao homem mais que de seus deveres para com a sociedade e que mostrará no miserável ao mesmo tempo um efeito de uma desordem e um obstáculo à ordem. (39)

A glorificação das obras que aliviam a miséria deixará lugar à afirmação de uma administração estatal que se consegue suprimi-la conseguirá restituir a ordem. A miséria que leva, desde o Renascimento, a marca do castigo divino, converte-se neste mundo de caridade estatal numa ameaça para a ordem do estado. Da dialética da humilhação e da glória se passa à dialética tipicamente clássica da ordem e da desordem.

Para estabelecer esta ordem as instituições de confinamento pareciam ser as mais eficazes. Ainda estamos longe da distinção que a nova lei de pobres estabelecerá entre os indigentes e os

trabalhadores pobres. Até ali, mesmo quando exista uma distinção entre pobres bons e maus, a mesma só é operativa na medida em que justifica a internação de uns e de outros. E, se isso é possível, deve-se ao fato de que a internação mostra sua eficácia como uma tecnologia de poder que, com um mesmo gesto e com um mesmo movimento, apresenta-se como instância de recompensa e de castigo, de benefício e de punição.

A diferença estava no fato de que, enquanto os pobres de Deus agradeciam o socorro, os pobres do demônio maldiziam o confinamento. Essa dicotomia, distinta daquela que separa os pobres trabalhadores dessa galeria de homens infames, pode ser estabelecida a partir do momento em que o pobre deixou de ser representante da divindade na terra. Agora, quando já não existem riscos de que a mão do mendigo seja a mão de Deus, então é possível que o pobre adquira, por si mesmo, uma dimensão moral. Só agora ele pode ser pensado como sujeito moral de suas próprias ações. Essa dimensão ética torna possível distinções morais, mas não influi no estabelecimento de distinções de outro tipo. Longe disto, na população dos "hospitais gerais e das casas de correção se confundem os mendigos com os enfermos, os loucos com os desocupados, os velhos com os trabalhadores, os meninos com os ladrões. Existem, contudo, algumas exclusões. Nas Work Houses não poderiam entrar os enfermos, no Hospital Geral quem pudesse trabalhar deveria ocupar as oficinas. Tal distinção não é inteiramente alheia à ética.

E que, se a pobreza pode ser pensada em termos de eticidade, se o sujeito pobre e seus hábitos podem ser julgados como bons ou maus é porque já se estabeleceu um parâmetro a partir do qual a moralidade pôde ser medida. Esse parâmetro é estabelecido, na época clássica e por muito mais tempo, por certa consciência ética do trabalho que fará de sua aceitação um instrumento ao mesmo tempo moral e econômico. Com referência ao século XVII, Foucault

dirá que "nesse primeiro auge do mundo industrial, o trabalho não parece ligado aos problemas que ele mesmo suscita, pelo contrário, ele é percebido como uma solução geral, panacéia infalível, remédio de todas as formas de miséria" (40). Essa eficácia do trabalho relaciona-se diretamente com a perversidade de sua contra-face.

Na Idade Média podia-se considerar que o maior dos vícios e dos pecados era a "soberba". No Renascimento esse lugar será ocupado pela avareza, mas na época clássica este privilégio será da "ociosidade". "Todos os textos dos século XVII anunciam o triunfo infernal da Preguiça; é ela que dirige, agora, a ronda dos vícios e que os arrasta" (41). A partir daí, a obrigação do trabalho, os trabalhos forçados, e até as ocupações menos rentáveis cumprem uma função ética no interior das instituições de sequestro. Isso não se deve tanto a que o trabalho seja considerado uma fonte de riquezas, nem menos ainda de progresso, mas sim porque é aí que se afirma a eticidade da pobreza. Só por intermédio do trabalho a natureza dará seus frutos; negar-se a exercer esta tarefa não é mais do que "tentar desmesuradamente o poder de Deus" (42). E isso mesmo quando essas tarefas fossem mais punitivas do que produtivas.

Numa época em que os trabalhadores corriam o risco de ficar temporariamente desocupados, em épocas de más colheitas quando os salários serão muitos baixos e as famílias muito numerosas, era comum que os trabalhadores passassem ao menos uma vez pelo Hospital Geral ou que recebessem ajudas das paróquias. Aí os "pobres" formavam um continuum que tinha que ser assistido de acordo com as diversas necessidades. Embora o trabalho atue como instância de regulação moral, ela ainda não é essa instância de demarcação entre os que devem e os que não devem ser assistidos. Na Inglaterra, como na França, a caridade pública era extensiva (assim se dizia na lei de pobres) a todos os que habitavam o mundo da po-

breza. Essa era a maneira que achavam "para oferecerem trabalho aos que querem trabalhar, castigo para os que não queiram e pão para os que não possam fazê-lo" (43). O trabalho representa essa linha sutil que separa o punível do não-punível, o digno do indigno, gerando uma ampla galeria de pobres que reclamam seu direito à assistência. Os pobres entendiam, como os juristas isabelinos que inventaram a lei de pobres, que eles tinham pleno direito "a um salário justo quando eles trabalhavam e a receber ajuda da paróquia quando não trabalhavam" (44).

Mesmo quando, na Inglaterra, as Work Houses e as casas de correção proliferaram nos transcurso dos séculos XVII e XVIII e até o século XIX (desde fins do XVIII existia na Inglaterra 26 casas de trabalho em cuja população se contavam mulheres, vagabundos, desocupados e ladrões, mas não enfermos), seria difícil identificar estas instituições de caridade com o confinamento e a reclusão. As paróquias, mesmo com as limitações que impunha a lei de assentamentos - forma derivada de confinamento que inibe a mobilidade dos trabalhadores - prestavam auxílio fora dessas instituições de confinamento, procurando donativos e pequenos empregos. Recordemos que nessa época a Inglaterra era considerada modelo no que se refere à assistência. Por isso ali se nota com precisão esse mecanismo de exclusão pelo qual os trabalhadores começam a abandonar pouco a pouco o continuum dos pobres que o habitaram por quase dois séculos. Esta exclusão levará mais de 50 anos para ser consolidada pela sanção da "Nova Lei de Pobres" de 1839. Provavelmente ela nos ajude a entender uma questão que é central neste estudo: a afirmação de que os poderes disciplinares se dirigiram mais cedo e com mais força aos monstros e aos burgueses e só tardiamente e com menos ferocidade ao mundo dos trabalhadores.

Precisaremos situar-nos nos inícios do século XIX nesse momento em que começa a configurar-se uma nova forma de exercício do poder junto com a emergência de novas instituições. Ai o confinamento e a reclusão não tinham deixado de ser operativos; assim o mostram as prisões, os reformatórios e os colégios. Só que essa funcionalidade não é idêntica àquela que se mostrava nas instituições da época clássica, como o Hospital Geral. Foucault analisará essas diferenças afirmando que:

E lícito opor a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social ao qual pertencem, àquela que aparece no século XIX, e que tem por função ligar os indivíduos ao aparelho de produção a partir da formação e da correção dos produtores: trata-se então de uma inclusão por exclusão. Ai está a razão pela qual opor a reclusão ao sequestro; a reclusão do XIX se dirige a excluir os marginais e a reforçar sua marginalidade e o sequestro do XIX tem por finalidade a inclusão e a normalização. (45)

Digamos que, embora, em termos gerais, concordemos com esta distinção entre instituições disciplinares e não-disciplinares, deveremos assinalar nossa distância em relação ao ponto. A reclusão do século XVIII não se dirige tanto aos marginais quanto aos "pobres", conjunto ambíguo que integra trabalhadores e marginais. Essas instituições mostraram sua insuficiência econômica (igual a outras formas de caridade), pois estavam menos destinadas a excluir os marginais da sociedade do que a administrar e reger o mundo dos pobres. Enquanto as disciplinas do século XIX querem ligar os indivíduos ao aparelho de produção, fabricar sujeitos dóceis e produtivos, elas estarão mais preocupadas com os seres ociosos que com os trabalhadores pobres. Para estes está reservado o poder da fábrica que, como veremos, não é essencialmente disciplinar. Contra o que se poderia pensar, políticos e legisladores se preocuparam em excluir os trabalhadores pobres do

mundo das disciplinas, diferenciando-os daqueles que deveriam ser assistidos.

Na Inglaterra, paraíso da indústria, essa exclusão passará a ser objeto de uma preocupação teórica a partir de 1795, quando Edmund Burke estabelece pela primeira vez uma distinção infranquiável: a dos sujeitos pobres e a dos sujeitos trabalhadores. Ele acreditava que essa distinção poderia impedir a pauperização dos trabalhadores e conter o avanço do vírus da preguiça. A partir daí esta questão não deixou de ser objeto de preocupação até 1839, quando fica definitivamente estabelecida pela nova Lei de Pobres.

A preocupação pelo estatuto dos trabalhadores (também dos desocupados) obcecava a mente dos filósofos, tanto quanto as noções de preguiça e de escassez. Malthus tematizou essas questões ao ponto que hoje não podemos deixar de associá-lo com a questão da escassez, mas sua concepção da pobreza não venceu no largo debate que precedeu à lei de pobres. Para ele, esta era um continuum associado ao vício e à miséria, um conjunto indiferenciado de homens e mulheres preocupados com as funções básicas e instintivas da reprodução e da alimentação. Conjunto vicioso que não cessava de crescer e que, ao mínimo bem-estar econômico, se multiplicaria geometricamente. Ali deveria reinar, soberana, a escassez.

Embora essa imagem não tenha deixado de aterrar a seus contemporâneos, não é essa a concepção de pobreza que prima no debate que no ocupa. Malthus pregava a anulação da lei de pobres que acreditava poderia ser suprida com a caridade. Quanto mais restrita fosse a ajuda, melhor seria o crescimento controlado da sociedade. Diante do perigo do descontrole do crescimento será preciso levar em conta a parábola do banquete:

Um homem que nasce num mundo que já tem dono, se não pode obter alimento de seus pais aos quais tem direito, e se a sociedade rejeita seu trabalho, não tem direito a reclamar nenhuma pequena parte dos alimentos, e de fato não pode permanecer onde se encontra. No grande banquete da natureza não há lugar para ele. A ele se diz que saia e rapidamente executará essa ordem, se ele não desperta a compaixão dos convidados.(...) A ordem e a harmonia do banquete se vêem perturbados, e a abundância que reinava se transforma em escassez e a felicidade se destrói pelo espetáculo da miséria. (46)

Contudo, não se deve crer que a posição triunfante seja mais caritativa ou menos cruel. Edmund Burke, contradizendo os princípios de sua teoria filosófica, onde instituições e tradição ocupam um lugar de privilégio, não escutou as vozes dos dois longos séculos que haviam outorgado aos pobres um lugar na ordem "natural" da coisas. Ele cria que as leis isabelinas e a política representada por Speenhamland tinha conseguido confundir os pobres doentes com os trabalhadores sadios e jovens que não tinham trabalho. Essa confusão acarretaria uma consequência indesejável: fomentaria a preguiça e a ociosidade ao fazer com que estes últimos cressem que poderiam depender de uma outra coisa que não fosse sua diligência e sua sobriedade. Os pobres independentes deverão ser reconhecidos como possuidores de uma mercadoria: sua força de trabalho que pode ser comprada ou vendida diferentemente dos pobres dependentes.

O sistema de "Speenhamland" tinha esquecido esta distinção quando decretou que qualquer homem pobre ou trabalhador cujo nível de ganhos fosse inferior ao determinado pelo preço do pão poderia receber um subsídio da paróquia. Esses subsídios eram possibilitados por um sistema de impostos de "auxílio aos salários" e estavam destinados a assistir igualmente empregados e desempregados. Amálgama confuso que recebeu o nome de "pobres trabalha-

dores". Para Burke, esse sistema deveria desaparecer. Como escreve em 1797:

Escutamos muitos planos para ajudar aos pobres trabalhadores. Esse jargão sentimental não é ingênuo mas sim tolo (...) até agora o nome do pobre não foi usado para os que podem mas para os que não podem trabalhar: os enfermos e mutilados, as crianças órfãs, os velhos débeis. Mas, quando protegemos por piedade aos que têm que trabalhar, o mundo deixa de existir, nós rimos da condição humana (...). Não posso chamar de pobre um jovem sadio de braços fortes. A piedade só serve para que eles se sintam insatisfeitos e busquem recursos onde não se pode encontrá-los a não ser na diligência e sobriedade. (47)

Trinta anos mais tarde, Alex de Toqueville dirá que esta confusão tem a culpa dos problemas sociais da Inglaterra. Na sua "Memoire on Pauperisme" manifesta seu assombro por este país que garante pela lei os direitos de subsistência a todos os pobres. Na verdade ele os exime da obrigação de trabalhar. A distinção feita por Burke tinha se generalizado como oposição entre indigentes e pobres (os trabalhadores de Burke), mas a obsessão era a mesma.

É certo que este discípulo de Adam Smith era contrário à intervenção do estado na assistência, mas isso não explica por que a caridade não poderia ser extensiva aos trabalhadores. Burke se opunha a todo sistema de auxílio, inclusive à lei de pobres. Não se preocupava em modificá-la, restringindo seus benefícios. Aqui a caridade deveria substituir a lei. Isso seria benéfico desde o momento em que permite cumprir um dever cristão que é ademais agradável para quem o exerce e que não é contrário às leis da economia como sim o seria uma política intervencionista. Mas por que preocupar-se em estabelecer demarcações? Por que impedir que a caridade tome a seu cuidado indiferenciadamente a todo o conjunto dos pobres?

Neste ponto parece se reproduzirem as diferenças que o separaram de seu antigo inimigo Tomas Paine, e que já apareceram em relação à declaração dos direitos do homem. As diferenças, contudo, não são tão profundas como se poderia imaginar. Paine é também partidário da abolição da lei de pobres, mas em seu lugar propõe a aplicação de impostos progressivos e a aplicação de um sistema de subsídios que acabaria com esse "instrumento de tortura civil". Ele se preocupava sobretudo com a lei de assentamentos e sua proposta se destinava a aboli-la. Mas não é aqui onde a proximidade com Burke se manifesta, mas sim na preocupação por quem seriam os beneficiários da lei reformada. Ambos criam que os únicos beneficiários das coletas de impostos deveriam ser "os pobres necessitados": crianças abandonadas, velhos, doentes e famílias numerosas. A cada um seria designado um subsídio cuidadosamente estipulado. Também as crianças pobres filhas de não-necessitados receberiam um subsídio para a educação. Paine considerava que as viúvas e os sacerdotes pobres seriam os mais aptos para repartir esta educação em escolas públicas.

Os que permaneciam à margem dos cálculos e dos subsídios eram os trabalhadores pobres. Sobre eles Paine se limita a dizer que não devem ser nem obstruídos nem ajudados.

Esse encontro entre Burke e Paine é sem dúvida sugestivo. Poder-se-ia pensar, como o faz Gertrude Himmelfard, numa escassa radicalidade das posições de Paine. Preferimos, no entanto, pensar que nesses anos conservadores e radicais habitavam, no interior de uma mesma rede de poder que pouco a pouco se delineava e obtinha estatuto jurídico. Talvez adquira sentido pensar que a obsessão demarcatória de Burke é menos o resultado de interesses econômicos que um dos primeiros efeitos desta rede de poder que percorre o corpo social no século XIX. Ali se articula uma estratégia racionalizada pela qual se estabelecem heterogeneidades

e diferenças, onde as homogeneidades abusivas que permitiram a criação do Hospital Geral já não podem ter lugar. Agora se multiplicam diferenças e assimetrias que separam o normal do que não o é. Nessa rede de poder não existe espaço para os trabalhadores, eles não precisam ser normalizados. Burke, Paine e Bentham os situarão num espaço do normal que não precisa de reabilitações. Do corpo e da alma desta pobreza independente só se ocuparão os capatazes, vigilantes das fábricas, que ainda ocupam o reino da obscuridade e do mistério. Pensemos que ainda que a justiça entre nelas, estabelecendo distinções, preocupar-se-á, em princípio, com os mais vulneráveis: as mulheres e as crianças trabalhadoras. O problema está em transformar a pobreza não produtiva em produtiva.

Para que esta transformação seja possível, dever-se-á evitar que os pobres contaminem com o vírus da preguiça aos considerados normais. E assim que

As leis de fábrica não se interessavam pelos operários em geral, somente pelas mulheres e pelas crianças, queriam proteger aos mais vulneráveis (...). Similarmente, as leis de saúde pública estavam destinadas a corrigir as piores condições de salubridade, aquelas que ameaçavam reduzir a todos os pobres a estado de resíduo. As escolas andarilhas e os reformatórios se destinavam aos filhos dos mais pobres e depravados e o faziam em instituições separadas onde não se contaminaria mutuamente nem, o que seria pior, os trabalhadores pobres. (48)

No transcurso do século XIX essas demarcações se fortaleceram. Conservadores e radicais concordarão a esse respeito (Marx, Stirner, Dickens ou Mayhew) frente aos pobres dependentes e não respeitáveis se afirmava uma pobreza normal já agrupada sob o nome de classe trabalhadora. Estes eram merecedores e respeitáveis ainda que para muitos também perigosos.

Muitos debates se sucederam e muitos argumentos se esgrimiram, mas o fato de que Burke e Paine hajam podido concordar com uma questão nos faz pensar que já se afirmava um novo modo de pensar a pobreza. Por esta época Pitt apresentou um projeto de lei que não foi considerado nem para ser debatido. Nele se somavam auxílios e instituições corretivas, centros de socorro e alimentação dirigidos a um continuum de pobres que já estava sendo apagado. Bentham opôs-se a esse projeto por considerar indigno igualar preguiça à negligência com diligência e trabalho. F. Eden opôs-se a ele porque acreditava ser necessário limitar o número de beneficiários à lei de pobres a uma nova classe à qual define como segue: "os incapacitados por enfermidade, por velhice ou por outras causas que impeçam de obter trabalho. Foi segundo este espírito que no século XIX começou-se a criar instituições capazes de contestar as necessidades dos grupos recém-criados: orfanatos e creches para crianças abandonadas, hospitais para enfermos, sociedades marítimas para marinheiros indigentes, asilos para prostitutas arrependidas, prisões para criminosos.

Quem melhor soube diagramar esta rede foi Jeremias Bentham. A ele preocupava não só os delinquentes, mas sim todos os habitantes da miséria. O panóptico parecia ser um invento tecnológico monstruosamente eficaz para enquadrar, distinguir e vigiar esse mundo. Seu desenho podia ser felizmente aplicável a todas aquelas instituições onde fosse preciso governar uma multiplicidade humana qualquer: reformatórios, prisões, escolas, fábricas. Ele acreditava ter encontrado o meio mais eficaz para "fazer-se dono de tudo o que possa suceder a um certo número de homens, de dispor de tudo o que os rodeia (...) de modo a assegurar-se de suas ações e relações e ainda de todas as circunstâncias de sua vida, de modo que nada se pudesse ignorar" (49). Contudo, ele não se interessou em testar sua aplicabilidade nas oficinas ou às fábricas, limitando-se ao âmbito das prisões. Ele também repetia

a velha demarcação entre indigentes e trabalhadores, fazendo sentir a influência de seu pensamento na redação da nova lei de pobres a cargo de seu discípulo E. Chadwick. Aí alcançava estatuto jurídico aquela antiga oposição. De acordo com o espírito de Bentham se estabelecia por lei que os únicos beneficiários da assistência seriam os chamados "impotentes". Foi deles de quem se ocupou em seu texto de 1798, denominado sugestivamente "Manejo Melhorado dos Indigentes". Problema que, literalmente, lhe preocupava.

Amante das instituições corretivas, inventou um plano de casas da indústria para manejar esses sujeitos segundo uma máxima que reza: "cada casa industrial será um crisol, no qual a escória se converterá em dinheiro". E a escória da sociedade industrial e não os trabalhadores o que parece atrair a atenção dos reformadores. E o mundo de Mayhew, sub-mundo de ladrões e ratos, de prostitutas, velhos e doentes. Eles serão os destinatários das casas da indústria. Entrarão nelas aqueles que, embora não precisem de ajuda, sejam considerados obrigados a aceitá-la: adultos sem trabalho, crianças maltratadas e mães solteiras. Essa "escória" encontrará uma atividade lucrativa para cumprir adequadamente as suas forças. Todos se transformarão em agentes produtivos. (50)

Essas casas se juntarão em uma companhia de caridade à qual o governo dará pequenos subsídios, mas que se sustentarão pela conversão da "escória" em dinheiro". Fazer deles um grupo de sujeitos disciplinados foi a bossessão de Bentham e seus contemporâneos. Neles insiste certa idéia não enunciada de que o poder produz sujeitos e de que se ele se dirigir ao conjunto dos pobres produzirá uma subjetividade indigna e preguiçosa, mas que se, pelo contrário, ele se dirigir ao resíduo da sociedade, ele se aproximará o máximo possível da normalidade produtiva.

CAPITULO III

OS BIO-PODERES NO MUNDO DOS
TRABALHADORES

UM PODER DE EXTRAÇÃO E DE MORTE

Segundo sugerimos no capítulo anterior, o mundo dos trabalhadores pareceria estar, durante grande parte do século XIX, fora do marco delimitado pelas instituições disciplinares de caridade e de auxílio aos pobres. O discurso dos reformadores e humanistas pareceria tendente a excluir à "normalidade produtiva" dos menores cuidados referentes à sua saúde e à sua vida. Resta agora estabelecer qual é a posição que esses sujeitos ocuparam nesse grande mecanismo de poder do século XIX ao qual Foucault deu o nome de "bio-poder".

Esse poder sobre a vida refere-se, por um lado, aos corpos e, por outro, às populações. Ele tem sua contra-face e complemento nesse antigo poder jurídico de extração e morte que subjaz por detrás do suplicio de Damians. Para Foucault "antes existiam sujeitos, sujeitos jurídicos dos quais se podia tirar os bens e a vida. Agora existem corpos e populações. O poder se faz materialista. Ele deixa de ser essencialmente jurídico (...). A vida entra no domínio do poder" (01).

Contudo, existe um fato que deve ser levado em conta. Não só a abstração da vida entra no domínio do cálculo, mas também múltiplas existências miúdas e cotidianas passarão a estar, pouco a pouco, efetiva e eficazmente, percorridas por novas redes de poder. Esse processo, longe de ser homogêneo, deveu dar-se em etapas sucessivas. Os cuidados referentes à vida, a maximização

da saúde, os controles de natalidade e longevidade dentre outros não percorreram, no mesmo momento o corpo social em seu conjunto.

Antes de mais nada, foi o corpo da burguesia que foi levado em consideração: constituir uma corporeidade sadia da classe hegemônica parece ser o primeiro alvo. Contudo, não existem dúvidas a respeito da impossibilidade de falar de cuidados semelhantes no mundo do trabalho, pelo menos até o último terço do século XIX e por razões bem distintas.

Até aí, este mundo parecera situar-se no limite entre dois modos complementares de exercício do poder. Talvez possamos pensar que as longas lutas travadas pelos trabalhadores no século XIX desejavam secretamente ultrapassar o limite. É que muito antes de uma preocupação em relação à saúde, muito antes "era preciso que fosse assegurada a subsistência (...). A luta pela saúde indetifica-se, então, com a luta pela sobrevivência. "Viver para o operário é não morrer" (02). Essa tênue fronteira que separa a vida da morte nos fala de outra fronteira não ultrapassada: o salto de "um poder lacunar, global, a um poder individualizante que, a cada indivíduo, a cada um no mesmo momento, pudesse controlar em seu corpo, em seus gestos e em seus atos, no lugar desses controles globais e de massa" (03). Tentaremos, pois, situar-nos neste limite, neste instante em que uma forma clássica de exercício do poder começa a ser recoberta por outra. Talvez, então, possamos dar conta desses saberes e dessas instituições que se propuseram modelar o corpo e a vida de uma normalidade produtiva que não podia ser pensada a não ser como perigosa.

Novas personagens perambulavam pelas ruas de Londres e de Paris, um novo teatro povoado de máscaras indecifráveis, um novo espetáculo aterrador se mostrava desinibidamente frente aos olhares das famílias burguesas. Esses corpos miseráveis não poderiam ser vistos a não ser como um flagelo aos olhos do "dandy" e do "flaneur", algo comparável a uma perigosa enfermidade contagiosa.

Contudo, era nesse confuso mundo que se esboçava a silhueta do "trabalhador diligente", ou como os redatores da nova lei de pobres diziam, da "normalidade produtiva". Essa figura não parece ter sido atacada pelo vírus da preguiça que se apropriou da existência dos "andarilhos". Ela está transitada pelos semi-transcendentais, trabalho, vida e linguagem que a constituem como uma duplicidade empírico-transcendental paradigma do homem moderno.

Entretanto, esse trabalhador pobre não pode deixar de ser pensado como perigoso. Dir-se-á que "a miséria, a promiscuidade, a fome se associam para criar condições favoráveis para o desenvolvimento da delinquência, do vandalismo, da violência e da prostituição" (04).

Se, tal como Foucault nos habituou a fazer, pensarmos que a relação entre o homem e o trabalho não é analítica como queriam os pensadores do século XIX, mas sim sintética; se pensarmos que essa síntese só pode ser estabelecida por uma mecânica de poder tão miúda que nos faça imaginar esses termos como indissociáveis, deveremos então cartografar essa rede de poder pela qual a essência do homem pôde ser pensada em termos de trabalho.

E, sem dúvida, no próprio lugar do trabalho, nas fábricas "satânicas" do século XIX que esse mecanismos podem ser claramente visualizados. Essa será a questão que nos ocupará no próximo capítulo. Aqui nos interessa mostrar esses outros poderes cotidianos que residem no exterior da fábrica, aqueles que invadem a existência do trabalhador justamente no momento em que deveriam aparecer o tempo livre e a vida privada. Em sentido estrito, seria impróprio falar de uma vida privada dos trabalhadores do século XIX. Tal como afirma Antoine Proust, "se a vida privada constitui na burguesia da Belle Epoque um campo claramente delimitado, não acontece o mesmo nos demais meios sociais. As condições de vida impediam os camponeses, os operários e as classes

humildes das cidades subtraírem aos olhares estranhos uma parte de sua vida para que, desse modo, convertesse-se em privada" (05). Ruelas estreitas, pequenas habitações onde amiúde se trocavam momentos de descanso por momentos de trabalho fazem da rua e do umbral o espaço mais atrativo, pois é aí onde muitas vezes transcorrem os dias. Essas existências nas quais o público e o privado se interpenetram e se confundem, esses corpos que parecem gostar de "formigar entre os outros", como afirma Sartre, converteram-se, no decorrer do século XIX, em objeto privilegiado de poderes médicos, policiais e morais.

Aqueles sujeitos para os quais a assistência e o socorro estavam vedados, a esses sujeitos "normais e produtivos" para quem só se reservava essa austera instituição conhecida como work house, para eles estavam destinadas outras formas de exercício do poder que divergia daquelas referentes aos andarilhos tanto como daquelas referentes ao corpo burguês. Essa forma de poder tende menos à incitação do corpo e da sexualidade que à dedução de tempo, força e dinheiro. Parece se tratar de uma mecânica mais própria do modelo clássico de extração e morte que dos poderes referentes à vida que Foucault analisou. Essa tecnologia parece adotar pelo menos três formas diversas das quais nos ocuparemos neste capítulo:

(a) Uma instituição completa e austera: a prisão. Se existe uma instituição referente especificamente aos trabalhadores descontentes, não resignados a carregar o peso de sua existência, esta parece ser a prisão moderna. E que aí está em jogo uma nova percepção do "povo". Os sucessos da modernidade mostraram que ele pode transformar-se rapidamente em "plebe sediciosa". Essa nova categoria engloba tanto os pobres andarilhos como os trabalhadores pobres, criando novamente aquele continuum próprio da época clássica.

São muitos os motivos que podem levar o trabalhador a se converter em habitante da prisão. Aí não contam as demarcações teóricas que por tanto tempo os reformadores quiseram traçar no interior da pobreza. Tanto os pobres de Mayhew quanto o "tipo normal de trabalhador industrial" podem chegar a ser sujeitos perigosos. Todos eles eram prisioneiros de direito comum, sujeitos aos mesmos regulamentos, aos mesmos horários e à mesma alimentação. Pertenciam à mais baixa das categorias de habitantes dos cárceres; a melhor era a dos devedores que gozavam, junto com certos prisioneiros políticos, de certas prerrogativas: "um melhor regime alimentar, a não obrigatoriedade do trabalho, uma liberdade de comunicação e de expressão dão a eles uma situação privilegiada que corresponde a seu estatuto social" (06). Os pobres ficavam excluídos desses benefícios, seus delitos não eram políticos, mas sim comuns; a política era considerada como coisa de gente "honestas". O fato de que se ressucite o continuum de pobres não é estranho se pensarmos que, como afirma Thompson, muitas vezes os vendedores ambulantes eram assíduos vendedores de publicações radicais tanto como o eram os artesãos ou os trabalhadores de ofício.

A genealogia da prisão que Foucault traçou em "Vigiar e Punir" situa o momento de emergência dessa instituição como uma resposta à necessidade de acabar com ilegalismos populares que as outras formas de punição pareciam alimentar. A passagem do suplício à cela está diretamente relacionada com uma nova percepção do povo. Embora seja na França onde mais se tenha tematizado a questão da periculosidade das massas, ela repete-se em toda a Europa. E, se alguns teóricos se preocuparam em diferenciar a figura do criminoso da figura do pobre, essa distinção desaparecerá no século XIX com o salto que vai de uma criminalidade de sangue a uma criminalidade de bens. Os "quebra-máquinas" do capitão Swing são personagens do povo. Os suplícios deixaram de infundir temor a essa plebe cuja presença como espectadora é cada vez mais arriscada. Esses rituais de sangue correm o perigo de converter-

se numa "festa de violência desatada". O horror do suplício é substituído pela austeridade da prisão. O povo deixa de ser expectador e passa a ser alvo de um olhar vigilante, todos eles têm algo de suspeito.

(b) Uma bio-política da população. Se o discurso disciplinar se preocupa em demarcar por barreiras nítidas o mundo dos trabalhadores da "escória preguiçosa", as bio-políticas da população continuam se referindo a uma multidão ambigua e ameaçadora na qual não existem distinções. Urbanistas, higienistas, médicos tomam por objeto essa multidão, mas não será com a finalidade de medicalizar esses corpos debilitados, mas sim com o fim explícito de excluí-los do centro da cidade. Foucault afirmará na "Vontade de Saber" que, para que o corpo e a sexualidade dos trabalhadores pudessem ser levados em consideração, foram necessárias urgências políticas e econômicas: a convivência no mesmo espaço urbano, a mecanização da indústria, a acumulação do capital. Tentaremos mostrar que essa corporeidade e essa sexualidade foram levadas em conta, pelo menos até as últimas décadas do século XIX, exclusivamente com a finalidade de excluí-los dos espaços "respeitáveis". E assim que a higiene, discurso privilegiado das bio-políticas da população, quer designar "os meios a serem postos em prática para preservar a saúde das classes privilegiadas e não a das classes operárias" (07). Basta lembrar que só em fins do século são obtidas leis sociais referentes à saúde destes últimos. Longos anos de luta foram necessários para que, na década de 1890, fossem obtidas algumas leis como a "Lei sobre Higiene e Segurança dos Trabalhadores da Indústria", ou as leis sobre acidentes de trabalho. Escassas melhoras que foram o efeito de longas lutas e luminosos debates.

(c) Um dispositivo moralizante: sabemos que até as últimas décadas do século XIX, no momento em que se criou o ensino primário público e gratuito primeiro, e obrigatório depois, a instrução

dos trabalhadores e de seus filhos ficou nas mãos de grupos religiosos. Existe certo consenso em afirmar que a escola ocupou, junto com as leis, o lugar desses aparelhos de estado destinados a produzir uma humanidade laboriosa e disciplinada no sentido restrito que Foucault dá a esse conceito: uma humanidade maximizada em termos econômicos e minimizada em termos políticos. Queremos assinalar, seguindo aqui alguns delineamentos sugeridos por Godemar, que durante grande parte do século XIX a escola, longe de preparar trabalhadores economicamente produtivos, hábeis e eficazes, limitava-se a ministrar um ensino estritamente moralizante. Como veremos, umas poucas noções de leitura (só algumas vezes de escritura) e rudimentos de cálculo constituem a base desse espaço que, contudo, parece permitir, em certos casos, uma "emancipação extra-laboral", um meio de afirmar essa dignidade humana que transcende os limites da divisão do trabalho. Os operários pensam na escola quando "sonham com uma transformação radical de seu futuro e de sua existência". Cremos que devemos procurar aí a utilidade social que representa essa escola limitada a ministrar só algumas noções elementares. Ocorre que essa "utilidade social está precisamente nesse nutrir o imaginário popular e não na alimentação do mercado de trabalho" (08).

A questão que orientará esta parte de nosso trabalho pode ser colocada como segue: pode idêntificar o nível disciplinar desempenhado pelos colégios burgueses preocupados em modelar os hábitos dos jovens ao nível alcançado pelas escolas dominicais onde um precário ensino podia abrir as portas de um imaginário infinito? Ou, dito de outra maneira, são efetivamente essas escolas dominicais ou diárias só instrumentos de disciplinarização? Será preciso esclarecer aqui qual é a distância que media entre os conceitos de "moralização e de disciplina" que aparecem unidos em muitos teóricos tal como é o caso de Thompson, mas que precisam ser diferenciados se nos movermos no interior do discurso foucaultiano.

E em função destes três eixos: a prisão, a bio-política da população e os dispositivos moralizantes que queremos caracterizar as estratégias de poder que percorriam o mundo dos trabalhadores do século XIX. Sabemos que se trata de uma escolha artificial e incompleta; sem dúvida existem outros espaços de poder, como, por exemplo, o recrutamento militar que aqui devemos deixar de lado. Por fim, digamos que o espaço mais significativo de exercício de poder no mundo dos trabalhadores, a fábrica, será analisado num próximo capítulo.

Segundo dizíamos, o mundo destes sujeitos parece ser alheio, por muito tempo, à rede de bio-poder analisada por Foucault. Recordemos que entre essas formas de exercício de poder e a forma clássica, jurídica, produz-se uma mutação significativa. O poder jurídico, que era, antes de mais nada, "direito de captação de coisas, de tempo, de corpos e, finalmente, de vida, se deslocará em favor de novos mecanismos de poder que possuem funções de incitamento, de reforço, de vigilância, de aumento e de organização das forças às quais submete. (...) um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a obstaculizá-las, submetê-las ou destruí-las" (09). Contudo, aquele velho poder de morte, longe de desaparecer, converteu-se em seu complemento. Guerras, holocaustos, mas também miséria, enfermidades e aglomeração adquirem uma proporção insuspeitada na modernidade. Nunca, até então, a mortalidade infantil por excesso de trabalho, os acidentes de trabalho, as deformidades profissionais haviam açoitado com tal magnitude os setores pobres da população. E isso justamente nesse lugares onde, como acontece na Inglaterra, a industrialização florescente, o progresso e o sentimento humanitário pareciam preocupar-se com o cuidado da saúde e com a maximização da vida. Assim, à medicalização do corpo burguês complementa a luta pela sobrevivência das classes exploradas. O poder de morte parece ser a contra-face, secreta e silenciosa, de um poder que se obstina em dizer tudo. "Agora é na vida e ao

longo de seu desenvolvimento que o poder estabelece suas forças. A morte é seu limite, o momento que não pode ser aprisionado" (10) nem deslocado, nem anulado definitivamente.

Foucault nos fala na "Vontade de Saber" de guerras feitas em nome do corpo e da raça, de matanças, de riscos atômicos, de suicídios, mas não fala dessas histórias miseráveis e cotidianas que são sussuradas nos becos das grandes cidades industriais. Crianças morrendo de fadiga diante dos teares, membros deformados e amputados, tecelões domiciliares sem possibilidade de sobreviver eram histórias então comuns. E o eram justamente no momento em que Foucault situa o encontro entre dois seres, de um lado, as disciplinas e do outro a regulação das populações. Encontro no qual se produz esse poder sobre a vida pensado como elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo.

Contudo, cremos que a incidência desta mecânica de poder no desenvolvimento do capitalismo não é alheia à subsistência dessa antiga rede de poder caracterizada por Foucault como poder de morte. Este último não pôde deixar de ser, pelo menos até as últimas décadas do século XIX, esse limite infranquiável sem o qual parece impensável a emergência do capitalismo. Dessa subsistência de um poder de morte nos fala a abundância de cantos e orações populares que tinham por objeto essa figura. Como afirma Thompson, até fins do século XVIII, "a tradição metodista passou por uma alteração desoladora: a negação ou a sublimação do amor tendem ao culto de seu oposto: a morte". No imaginário popular, cheio de louvores à morte, não é a preocupação e o cuidado do corpo o que importa: "O graciosa aparição da morte, / Nenhuma visão sobre a terra é mais formosa / Nem todas as vistosas representações que vivemos / podem se comparar com um corpo morto" (11).

É esse mesmo culto à morte que atravessa o discurso pré-moderno de muitas instituições como a escola ou a oficina. É em função dele que se articulam o discurso dos primeiros administradores de fábrica como é o caso de Andrew Ure. Ocorre que, tal como afirma Thompson, "a morte era o único fim ao qual se podia aspirar sem culpa, a conquista da paz depois da vida, do sofrimento e do trabalho" (12).

É certo que, como veremos, os bio-poderes atuaram no terreno dos processos econômicos; é certo que eles foram eficazes fatores de segregação e hierarquização social que permitiram garantir relações de dominação e efeitos de hegemonia, mas o fizeram menos em função da invasão do corpo e da transformação dos hábitos da humanidade laboriosa do que pelos cuidados dispensados ao corpo burguês. Gostaríamos de mostrar que, durante grande parte do século XIX, os bio-poderes, longe de se preocuparem em invadir o corpo laborioso (como imaginam os sustentadores da hipótese repressiva), interessaram-se em excluí-los; mais do que se preocuparem-se em discipliná-lo, preocuparam-se em docilizar essa "normalidade produtiva" que tão perigosa parecia.

UMA INSTITUIÇÃO COMPLETA E AUSTERA: A PRISÃO

Foucault tematiza em "Vigiar e Punir" a emergência e o fracasso da prisão como instituição disciplinar. Era ela que, mais do que os reformatórios, os hospícios ou as casas de correção, devia tomar a seu cuidado esses trabalhadores sadios que um belo dia decidiram "não tolerar jámais o insuportável". Acusados de sedição, de rebeldia ou de preguiça, eles povoavam essas instituições sob a categoria de "delinquentes comuns", confundindo-se com aqueles pobres dos quais tantas instituições se ocupavam.

A genealogia da prisão, traçada por Foucault, inicia-se com dois relatos que se opõem: a história de Robert Damiens, condenado a ser esquartejado vivo no dia 2 de março de 1757, e o regulamento da casa de jovens detidos em Paris no ano 1838. Entre os dois e com menos de um século de distância se produz uma mutação no sistema penal. Marca-se a passagem que media entre um estilo penal e outro. Do suplicio às celas. O sistema punitivo próprio do Ancien Regime, centrado no suplicio, deixa seu lugar a essas instituições austeras próprias da ordem burguesa onde o tempo e as atividades são cuidadosamente reguladas. E se no primeiro caso o castigo era pensado como arte de sanções insuportáveis, dirigidas ao corpo suscetível de dor, no segundo se abrirá o marco de uma economia dos direitos suspensos que já não se referem ao corpo, mas sim à alma, sujeito de direitos jurídicos. A punição deixa de ser um espetáculo de caráter público para rodear-se com o sigilo e o silêncio que exige a ortopedia moral.

A punição deixará de ser uma festa. Toda uma penalidade do incorpóreo começará a gerar-se estendendo-se até nossos dias. A partir de fins do século XVIII, é a vida e a alma o que substituirá o corpo. Neste gesto se produz uma inversão do pensamento platônico. E que a alma deve ser entendida aqui como um efeito do corpo, ela é produzida em torno dele, nasce dos procedimentos de punição e disciplinarização. A alma é agora a prisão do corpo, efeito e instrumento de tecnologias de poder. Mas, ao mesmo tempo, é a engrenagem através da qual saber e poder se vinculam. No século XIX, foram recortados sobre ela diversos campos de análise referentes à consciência, à personalidade, à psiquê ou à subjetividade. Geraram-se, assim, esses discursos científicos que pretenderam dar validade às promessas do humanismo. E aqui que devemos inscrever a afirmação foucaultiana pela qual a "micro-física do poder punitivo é, na realidade, uma genealogia da alma moderna".

Entre o castigo relativo ao corpo e aquele que se refere à alma não se deve ler a suavização de uma mesma estratégia, mas sim uma mutação na forma de exercício do poder, este mudou de objetos e de meios. A execução de Damiens e o regulamento de 1838 exemplificam duas modalidades diversas de exercício do poder. O primeiro é representativo de uma penalidade supliciante própria da ordem despótica da época clássica. O segundo exemplifica uma modalidade punitiva que, a partir da última década do século XVIII, passa a ser hegemônica: o dispositivo carcerário. Com ele nascerá uma nova forma de exercício do poder que, pouco a pouco, invadirá a sociedade moderna: a disciplina normalizante. Entre ambos, no decorrer do século XVIII, surgirá um movimento de reformadores do sistema penal que exigirá o fim da penalidade supliciante e uma imediata humanização do castigo.

Foucault recorrerá em "Vigiar e Punir" a essas três formas de organizar o poder de castigar. Do suplicio nos dirá que se apóia no direito monárquico. Ali os castigos são, na realidade, cerimoniais de soberania. Em seu caráter público, exemplificador, o que se quer afirmar é o poder real. Essa forma de exercício do poder se inscreve na ordem da representação: é a representação exemplar do soberano o que subjaz a esses rituais que, ao marcar o corpo do súdito, escrevem a vingança do soberano. E que o delito é sempre uma lesão ao corpo do rei, e, essa "corporeidade real lesada só poderá ser restituída por essas marcas rituais que dão a medida do sofrimento do corpo do réu" (13).

Os reformadores do século XVIII, começando com Beccaria e seu trabalho sobre "Os Delitos e as Penas", criticarão duramente esse sobre-poder real e denunciarão os horrores desses rituais. Mas, entre as razões pelas quais se substituem essas penas que não sentiam a vergonha de ser atroz por uns castigos que "reivindicam a honra de seres humanos", há uma que Foucault considera fundamental. E que, no cerimonial do suplicio, a personagem

principal era o povo. Este é ao mesmo tempo testemunha e fiador e, bem poderia querer reivindicar seu direito de comprovar o caráter desses suplicios. Esse espetáculo corria o risco de converter-se em algo perigoso. Pouco a pouco o suplicio parecia transformar-se numa fonte de ilegalismos populares. Assim, em meados do século XVIII, eles atemorizavam cada vez menos o povo e corriam o risco, cada vez maior, "de converter-se numa festa de violência desatada" (14).

A época dos suplicios coincide com a época em que as leis isabelinas ainda não tinham sido postas em questão. Assim como, segundo esta antiga lei de pobres, todo habitante da pobreza podia receber assistência (o que às vezes significava um castigo: o direito a receber alimento se ligava à aceitação do confinamento), todos esses corpos que legitimavam, pela sua presença como expectadores, o castigo supliciante poderiam ser, em algum momento, o alvo no qual se manifesta a arbitrariedade do castigo. Este podia estar sempre ali onde se procurava auxílio, a forma mais comum foi a dissolução e a separação de famílias necessitadas. O continuum "pobres" se mantém assim inalterado, mesmo que depois da nova lei de pobres já não fossem todos os pobres que podiam receber assistência, mas sim são eles que, sob a categoria de "plebe sediciosa", serão alvo de um castigo já não supliciante, mas que se exerce no interior dessa instituição mais "humana", que é a prisão.

Na modernidade, por força do aumento das riquezas e da produção e, conseqüentemente, com o aumento da vigilância, produzir-se-á um desvio que vai da criminalidade de sangue a uma criminalidade de bens ou de fraude. Agora será preciso extremar controles e castigos. No antigo regime os ilegalismos populares - contra-face do sobre-poder real - poderão ser, em certa margem, tolerados. Os reformadores consideram que eles devem ser limitados. Nessa época em que os ilegalismos se deslocam até os bens,

o discurso desses reformadores aparece menos por respeito à humanidade dos condenados por seu interesse em dividir em zonas cada vez mais estreitas o campo social a fim de torná-lo governável. Esse discurso emerge por uma necessidade de vigiar e penetrar todos os rincões, controlando a não arbitrariedade da pena universalizar-se-ia o castigo. A sustentação teórica deste discurso é a teoria do contrato pela qual se considera criminoso todo aquele que lese o pacto social. Passa-se da vingança do soberano à defesa da sociedade. Quem delinque atenta contra a sociedade em seu conjunto. O castigo deixa de ser uma marca relativa ao rei e passa a ser um signo da lei. Para eles, seria indispensável estabelecer uma semiologia do castigo que tenderia a vencer as representações que animam o crime a partir daquilo que a pena representa para a alma. O castigo deixou de ser uma festa, agora passará a ser uma escola, sua função é eminentemente instrutiva.

Isto ainda nada nos disse a respeito de como foi possível que se produzisse essa passagem a uma nova forma de legislação criminal e à generalização da prisão como forma privilegiada de castigo. Ocorre que, entre o dispositivo carcerário e a reforma penal existem analogias e diferenças que precisam ser isoladas.

Assemelham-se, a partir do momento em que em ambos os casos se opera uma inversão temporal do castigo. Este começa a ser pensado como um instrumento mais eficaz para prevenir do que para punir os crimes já cometidos. Ambos desencadeiam toda uma série de técnicas corretivas destinadas a transformar o criminoso e a restituir a virtude aos viciados. Por fim, ambas se referem mais aos indivíduos que aos delitos; exigem que as penas possam ser individualizadas.

As diferenças se situam em relação às técnicas de correção individualizadoras que cada uma quer empregar. Para os reformadores, a pena deverá cair sobre as representações que animam o

delito. Considerarão que o mais útil é uma semiologia da pena ou uma matriz que reja a associação de idéias. Deverá tornar-se pública a relação que existe entre crime e castigo, deverá mostrar que "à vantagem imaginada do delito corresponde certa desvantagem advertida dos castigos" (15). Este será o melhor meio para requalificar o indivíduo como sujeito de direito. O dispositivo carcerário, por sua vez, já não se refere aos sujeito de direito, mas sim ao sujeito obediente, submetido a regras e a ordens mais que a leis. Assim, os jogos da representação deixam seu lugar à primazia dos exercícios, ao controle da atividade, ao trabalho e ao enquadramento do tempo do espaço. O ponto de aplicação é o corpo, suas atividades e forças, mas também a alma que é fonte de hábitos mais do que de liberdades jurídicas. O que se quer reconstituir é o sujeito "normalizado". A prisão é imaginada como uma máquina de modificar os espíritos e ao mesmo tempo como uma máquina de saber que é o que acontece com eles. Permite formar um saber sobre os indivíduos submetidos à observação, os quais passarão a ser objetos de classificação, controle e distribuição.

Como a generalização do dispositivo carcerário, o carrasco, que, na época clássica, era a engrenagem entre o príncipe e o povo, é substituído por uma série de profissionais que, com o decorrer do tempo, ocuparão o lugar do vigia imaginado por Bentham: médicos, psicólogos, educadores e psiquiatras. Ali onde por muito tempo se quis ver a humanização da pena, Foucault nos convida a ver uma mutação nos dispositivos de poder. Quando o delinquente passa a ser, ao mesmo tempo, objeto de saber e objeto a ser transformado e modelado, anuncia-se uma nova forma de exercício do poder: o poder disciplinar.

Na época clássica, o corpo, como objeto de poder, pode ser representado pela figura do homem-máquina de La Metrie. Ali há uma redução materialista da alma ao mesmo tempo em que se configura uma teoria material da dominação: corpo manipulável - corpo

submetível. Até fins do século XVIII se produz uma mutação a respeito deste esquema de docilidade, e não porque o corpo comece a ser objeto de interesse, mas sim porque varia a escala e a modalidade do controle. O poder se converte em infinitesimal; não trata o corpo como uma unidade, mas como algo que pode ser decomposto. O que agora interessa é a eficácia dos movimentos e a organização das forças. Sua modalidade se refere ininterruptamente a cada gesto e a cada movimento. Esta nova forma de exercício de poder não só quer "aumentar habilidades", nem só aumentar a sujeição, mas sim vincular esses mecanismos fazendo o sujeito mais útil quanto mais obediente ele for.

A disciplina fabrica corpos submetidos em termos políticos, e exercitados em termos econômicos. Dissocia o poder do corpo, aumentando sua capacidade e diminuindo a potência resultante. E, enquanto a exploração econômica separa a força de trabalho do produto do trabalho, as disciplinas vinculam uma atitude aumentada com uma docilidade acrescentada.

O poder disciplinar assinala o momento de inversão no eixo político da individuação: enquanto num regime despótico quem está mais marcado como indivíduo e quem tem maior privilégio político - o soberano -, aqui a individuação será descendente. Quem está mais individualizado é quem possui menos privilégio político, entretanto, o poder se faz cada vez mais anônimo. Não deve nos estranhar, então que as disciplinas se dirigem menos ao tipo normal de trabalhador industrial que aos indigentes. Estes últimos gozavam de menos privilégio político. A individuação dos trabalhadores se referia quase exclusivamente à ameaça política que eles pudessem representar.

Enquanto a escola e o hospital, com um mesmo gesto, docilizam e aumentam as aptidões, afirmam-se como instituições disciplinares. A prisão, por sua vez, só pode se inscrever entre elas

como uma instituição fracassada. Desde seu nascimento, foi posta em dúvida sua eficácia e foi questionada sua utilidade. Ela é, sem dúvida, contemporânea de seu próprio fracasso. Resta saber, então, o que foi que fez com que essa forma perversa e fracassada de castigo pudesse continuar sendo pensada, ainda hoje, como a forma natural e privilegiada de punição.

Foucault ensaia, nos últimos capítulos de "Vigiar e Punir" uma resposta a esta questão. Dirá que sua operatividade, sua integração estratégica a formas globais de dominação, sua articulação com outros modos de exercício do poder estão diretamente vinculadas com um fato. Certamente o dispositivo carcerário excede a forma jurídica da proibição e do "não". Ele efetivamente produz, produz saber, produz poder e produz certa forma de subjetividade que não é exatamente a do sujeito normalizado. O que a prisão produz é essa nova figura no século XX que é o "objeto - delinquente - . Longe de ver aí a manifestação de seu fracasso, deveríamos ver a afirmação de seu êxito e permanência. "A delinquência é a vingança da prisão". Seu fracasso como instituição disciplinar encontrou, contudo, bons motivos para sua permanência e operatividade. "Ela introduz, no jogo da lei e da infração, do juízo e do infrator, do condenado e do carrasco, a realidade incorpórea da delinquência que une uns a outros, e a todos juntos, desde um século e meio os faz cair na mesma armadilha" (16).

Em função desta capacidade geradora, Foucault explicará o porquê da manutenção e da afirmação de uma forma de castigo a respeito da qual não se cessou de denunciar sua ineficiência. Desde seu nascimento, repetiu-se uma mesma crítica monótona: sua insuficiência como instituição corretora e sua debilidade como instância de castigo e repressão. A resposta não escapa à monotonia da crítica: "Faz um século e meio que se apresenta a prisão como seu próprio remédio, a reativação das técnicas penitenciárias como o único modo de reparar seu perpétuo fracasso" (17).

Uma e outra vez se insistirá em que é preciso voltar a seus fundamentos. Ocorre que a prisão, seu fracasso e sua reforma não são três momentos sucessivos, mas sim contemporâneos. Formam um único sistema onde a denúncia do fracasso e as pequenas reformas fazem parte de seu funcionamento.

Devemos reconhecer certo cinismo nesta crítica, e devemos nos perguntar pela utilidade desses fenômenos que repetidamente se denunciam. Talvez se possa concluir que existe aí certa operatividade da delinquência, "da indução à reincidência, da transformação do infrator ocasional num delinquente habitual, da organização de um meio cerrado de delinquência" (18).

Dever-se-á admitir que a prisão não é tanto um instrumento destinado a corrigir infratores como a distingui-los e utilizá-los. Ela é uma "máquina de administrar ilegalidades" de acordo com certa estratégia global na qual se inscreve. Lembremos que

foi contra o novo regime de exploração do trabalho, contra o qual se desenvolveram o ilegalismos operários de começos do XIX: a partir dos mais violentos como o destroço de máquinas, os mais duradouros como a constituição de associações, até os mais cotidianos como a absenteísmo, o abandono do trabalho, a vacância, as fraudes com matérias primas ou com a qualidade e quantidade de trabalho. (19)

Nesse marco se multiplicaram uma série de ilegalismos como forma de luta e de resistência, tanto à lei quanto à classe que a impôs. Com o correr do século, os ilegalismos populares se generalizam inserindo-se num horizonte político mais amplo e articulando-se com outras lutas sociais. Ao mesmo tempo em que se generalizam, começam a se multiplicar os preconceitos a respeito do caráter imoral e criminoso da plebe sediciosa.

E aí que se pode descobrir que o fracasso da prisão como instituição disciplinar significa, porém, um êxito. E que ela permite circunscrever e isolar um tipo de ilegalismo que pode ser trazido à plena luz e, ao mesmo tempo, pode organizá-lo. Trata-se de uma forma de poder que é irreduzível e dócil, mas secretamente útil. Publicamente, parecem convergir na prisão todas as formas de ilegalismos, mas sua operatividade consiste em que possibilita deixar na sombra as ilegalidades que se deseja tolerar (elas se confundem com pequenas faltas que habitam a seu lado). Emerge aí um novo objeto de saber e de poder: a delinquência. Essa é uma forma peculiar de ilegalismo que "o sistema carcerário, com todas suas ramificações, invadiu, penetrou e organizou, encerrando-o num meio definido" (20). Sob sua sombra, graças às hostilidades e terrores que ela provoca, que podem ser vigiados os ilegalismos populares e protegidas certas zonas que não devem ser violadas. A delinquência é facilmente transformável num agente para os ilegalismos próprios das classes dominantes: às vezes como cúmplices de manobras políticas, como confidentes ou provocadores, outra vez de forma mais direta, tomando parte na polícia ou em exércitos paralelos. Produz também outro claro benefício político: quanto mais delinquentes haja, melhor serão aceitos pela população os controles policiais.

Fica configurado assim um triângulo perverso onde seus três elementos polícia - delinquência - prisão se sustentam uns aos outros. Para analisar a microfísica do poder que aí está em jogo foi preciso inscrever o poder numa ordem inteiramente distinta da jurídica. A prisão não é filha das leis, nem dos códigos, nem do aparelho judicial. Ela não é subordinada ao tribunal como um instrumento dócil e torpe que se limitaria a cumprir suas sentenças. Pelo contrário, o tribunal é que é, em relação a ela, exterior e subordinado.

Talvez devamos procurar aí as razões pelas quais, embora a nova lei de pobres isolasse de forma inequívoca o pobre trabalhador dos necessitados, tal distinção pudesse ser esquecida sem dificuldade na hora de punir. A prisão não pôde ser, como queriam os reformadores, uma fábrica de sujeitos dóceis e produtivos e nisto está seu fracasso. Pôde, não obstante, fabricar a contraface da normalidade, a delinquência e é nisto está seu êxito e permanência, pois ninguém contribuiu como ela para enquadrar o mundo dos pobres, para torná-lo penetrável e controlável.

UMA BIO-POLÍTICA DA POPULAÇÃO

Preocupamo-nos, até aqui, em analisar os poderes disciplinares na medida em que eles são instâncias privilegiadas de constituição dessas subjetividades que emergem na modernidade. Essa função "ortopédica e normalizadora" com a qual este poder gostavam de caracterizar-se, poucas vezes se fez sentir no mundo dos trabalhadores do século XIX. E que, embora a prisão deixasse por trás de seus muros a promiscuidade e a confusão próprias do confinamento punitivo, ela nunca pôde ser essa máquina de normalizar sujeitos com a qual se identificada. Frente a ela, a escola parece afirmar a eficácia do diagrama disciplinar. Ali parece tornar-se efetivo o sonho iluminista da transparência, pois, ao iluminar as almas, restituía a natureza humana a seu estatuto. Cada corpo e cada alma seriam modelados, vigiados e instruídos. Todos e cada um deles seriam individualizados, ao mesmo tempo em que se operava um processo paralelo de homogenização.

Nestes casos, encontramos com modalidades de exercício do poder centradas no corpo-máquina. A mecânica do exercício e o respeito à norma restituíam a natureza humana o seu verdadeiro estatuto. Nelas esse corpo-máquina, "sua disciplina, a otimiz-

ção de suas atitudes, a extorção de suas forças, a integração num sistema eficaz e econômico asseguravam-se por esses procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas" (21).

A essa forma de exercício de poder que percorre prisões, hospitais, reformatórios, escolas, em função da qual se edificaram saberes corretivos, Foucault deu o nome de "uma anátomo-política do corpo humano". Esse é o primeiro dos dois pólos que constituem o bio-poder que, desde fins da época clássica, tem por objeto a vida e seus cuidados. a partir daí, se se sujeitam os corpos, se submetem as populações, já não é com o propósito de "matar", mas sim com o fim de invadir inteiramente a vida. O poder de morte, longe de desaparecer, reduz-se a instâncias precisas como as guerras ou os aparatos policiais repressivos. Esse poder de morte não deixou de ser o complemento do poder relativo à vida, que criará instâncias de administração e gestão do humano e que criará novos saberes que têm por objeto o homem: as ciências humanas.

Creemos que seja possível afirmar que os poderes disciplinares se mantiveram por muito tempo alheios ao espaço dos pobres trabalhadores, e que talvez esse diagrama ao qual Foucault deu o nome de bio-poder ingressa nesse mundo menos através de controles disciplinares do que através de uma "bio-política da população". O corpo do trabalhador preocupava menos pelo que ele representava como "corpo-máquina" do que pelo que ele significava como "corpo-espécie". O crescimento urbano incontrolável representava para os burgueses dos século XIX um aterrador espetáculo. A massa humana cujos costumes e hábitos eram imaginados como atrozes deveriam ter um lugar nas cidades o suficientemente distanciado como que para neutralizar qualquer perigo médico ou jurídico. Contudo, essa invasão do corpo-espécie foi tardia, apesar dos temores suscitados pela epidemia de cólera de 1832. Assim como as disciplinas obcecadas pelo homo-economicus dirigiam sua atenção para

os anormais, os bio-poderes, embora aterrados pelo espetáculo da pobreza, dirigiram sua atenção por algum tempo para a medicalização da sexualidade burguesa, aos controles de natalidade, às preocupações pela herança e a como garantir uma descendência sadia. Então as condições de vida dos trabalhadores, alheias à invasão dos bio-poderes, estiveram percorridas por redes de poder que, à semelhança da época clássica, tinham mais a ver com a dedução e com a morte do que com a vida.

Os bio-poderes que penetraram a sexualidade burguesa, que modelaram seu corpo e seus desejos, que percorreram o mundo dos anormais, pareciam ausentes nesse mundo dos trabalhadores assinalado por condições de vida, de higiene e de educação que não sofreram importantes modificações em relação à época clássica. Um bom testemunho pode ser encontrado numa "exposição de tuberculosos" que teve lugar em 1906 em Paris.

Aí se exibiram juntas as fiéis reproduções de um quarto de criada dos Campos Eliseos - o mais chique e o mais rico da capital - e de uma cela de prisão em Fresnes. Esta parecia ser habitável e saudável, mas aquele não. Roger Guérin afirmou que: nada mudará até a segunda guerra mundial; os amos estão dispostos a escalar todas as montanhas do mundo, mas não lhes ocorre nunca empreender a ascensão ao último piso de suas casas. (22)

E que aquelas luzes que há mais de um século tinham se proposto a "humanitária" tarefa de levar transparência às prisões, ainda não se interessavam por iluminar o último piso dos edifícios burgueses, onde moravam os trabalhadores.

A insistente preocupação burguesa pelo corpo sadio, a grande epidemia de cólera que assolou a Europa nos anos 30, o aterrador espetáculo que os corpos desinibidos representavam para as ordens altas e a atenção crescente que a literatura deu a essas vidas miseráveis confluíram para que a intromissão nesse estranho mundo

dos pobres se convertesse cada vez mais em imperativa. Foi assim que, primeiro, a população e, logo, o corpo dos trabalhadores se transformaram em objeto de preocupação teórica. Foucault afirmará que, a princípio, a medicina estava longe de se preocupar com estes corpos enquanto forças produtivas, só se interessou pelo corpo do proletariado como força laboral na segunda metade do século XIX. Desde fins do século XVIII, a buirguesia já havia se interessado em intencificar seu corpo e em problematizar sua saúde: "mais do que uma repressão do sexo e do corpo das classes exploradas, tratou-se do corpo, do vigor, da longevidade, da progeneritura das classes dominantes." (23).

Essas técnicas de maximização da vida foram logo estendidas a toda sociedade, mas agora, como meios eficazes de controle econômico e sujeição política. "Para que o proletariado aparecesse dotado de um corpo e de uma sexualidade, para que sua saúde, seu sexo e sua reprodução se convertesse em problema" (24) foram precisos conflitos e a construção de uma tecnologia de controle que permitisse manter sob vigilância esse corpo e essa sexualidade que, por fim, eram reconhecidos. "Escola, política habitacional, higiene pública, instituições de socorro e seguro, medicalização geral das populações, em suma, todo um aparato administrativo-técnico permitiu levar às classes exploradas, sem perigo, o dispositivo da sexualidade" (25).

Tal como ocorreu a respeito do dispositivo de sexualidade, as camadas populares escaparam durante muito tempo dos dispositivos médicos. Foi assim que Foucault pôde afirmar que "a medicina não se interessou pelo corpo do proletariado como instrumento de trabalho". É certo que este indiscriminado mundo da pobreza começará a ser percorrido por poderes disciplinares. Eles, ao mesmo tempo em que penetram neste mundo, operam uma distinção entre o corpo sadio, entendido como força laboral, e o corpo enfermo ou preguiçoso, inútil como instrumento de trabalho. Operar sobre

estes últimos uma ortopedia normalizante foi o sonho dos reformadores.

Os pobres andarilhos primeiro e os trabalhadores depois ingressaram no mundo da medicina social. Foucault será, a esse respeito, expeditivo: " a força de trabalho não foi a primeira meta da medicina social, mas sim a última" (26). Eventualizar esta evidência que afirma nos controles médicos um instrumento de sujeição do proletariado, será o objetivo de Foucault na conferência que, sob o nome de "História da Medicalização", proferida no Rio de Janeiro em 1974. Aí tentará mostrar que a bio-política da população está marcada por três etapas significativas. Cada uma delas pode ser referida a um exemplo representativo: a primeira, à qual dará o nome de "medicina do estado", corresponde o exemplo alemão; à segunda, chamada "medicina urbana", corresponde o exemplo francês; e, à terceira, a que aqui mais nos interessa, chamada "medicina da força laboral", é exemplificada pelo caso inglês.

A MEDICALIZAÇÃO DO PROLETARIADO

A medicina social refere-se, em primeiro lugar, ao estado e é a esse respeito exemplar o tratamento que, na Alemanha do século XVIII, se fez da questão. Ali, junto com uma estatização crescente da medicina, regulamentações controladas pelo estado, universalização e controle dos estudos médicos, uniformização de programas de estudo, criar-se-á uma "policia médica" encarregada de administrar e de detectar os fenômenos epidêmicos e as causas de mortandade, de construir tabelas de natalidade e de fenômenos epidêmicos, de classificar tudo o que pudesse representar um risco para o bom funcionamento do estado. Essa reorganização estatal, junto com controles estatais, levará Foucault a afirmar que

os primeiros sujeitos a serem normalizados na Alemanha foram os próprios médicos, enquanto na França foram os professores egressos das escolas normais. A isso poderíamos agregar que, na Inglaterra, os primeiros normalizados foram os pobres, pois a eles se dirigiam a assistência pública e as ortopedias normalizadoras.

O certo é que, nessa Alemanha do século XVIII, a medicina "não teve por objeto a formação de uma força laboral adaptada às necessidades da indústria que está se desenvolvendo nesse momento. Não é o corpo do trabalhador o que interessa a essa administração estatal da saúde, mas sim o corpo dos indivíduos que constituem em conjunto o estado" (27).

O exemplo francês servirá de base para assinalar a segunda etapa da medicina social. Já nos referimos aos medos suscitados pela urbanização crescente. Cada vez se torna mais imprescindível procurar estratégias que permitam unificar uma estrutura de poder que ainda estava desmembrada em poderes locais. Devia-se conformar uma estrutura urbana de poder que centralizasse esses controles menores e que se dirigisse à população em seu conjunto.

A aparição dessa grande massa pobre da população transforma a cidade em foco de revoltas de subsistência e em um espaço de enfrentamentos de diversos grupos. A cidade tinha deixado de ser esse espaço onde só se operavam transações mercantis e havia passado a ser um foco de produção que cada vez precisava de mais "braços". Mas a medicina social não se dirigirá a eles, mas sim às coisas: aos fluidos, aos miasmas, à distribuição das moradias, das pontes e das ruas.

Durante o século XVIII, o foco de "periculosidade" se desloca das revoltas camponesas para os conflitos urbanos. A partir daí aqueles espaços que podem aparecer como medicamente perigosos começam a ser retirados das zonas mais povoadas da cidade. Serão levados à periferia, até 1780, os cemitérios, os ossários e os

matadouros. Será, também, até fins do século XIX, que aparecerão as tumbas e os caixões como um eficaz instrumento de individuação desses corpos ameaçadores que agora poderão ser facilmente controlados, analisados e distribuídos. Pouco tempo mais tarde, essa individuação dos corpos se fará presente no hospital com a aparição de leitos individuais ou para duas pessoas. A aparição das celas não é alheia a este processo. Todo um aparato de controle dos lugares e dos corpos se definirá, embora só se dirija à propriedade privada no século XIX.

Outro objetivo desta medicina urbana é o controle da circulação dos fluidos. Abrem-se avenidas, aperfeiçoam-se os sistemas de cloacas e de esgotos, demolem-se as casas edificadas sobre as pontes de modo que os elementos benéficos, água e ar, possam liberar a cidade do prejudicial efeito dos "miasmas". Junto com este cuidado médico referente às coisas, existe uma preocupação relativa à "salubridade". "Salubridade não é o mesmo do que saúde, mas refere-se ao estado do meio-ambiente e de seus elementos constitutivos os quais permitem melhorá-la (...); correlacionado a ela, surge o conceito de higiene pública como técnica de controle e de modificação dos elementos do meio que possam favorecer ou prejudicar à saúde" (28). A medicina social de meados do século XIX refere-se quase que exclusivamente a esta higiene pública e a esta preocupação por controlar o meio-ambiente.

Mesmo que a medicina urbana possa ser pensada como uma preocupação própria dos reformadores de inícios do século, esta forma de controle que prioriza as coisas por sobre os indivíduos adquire sua maior significação no transcurso do Segundo Império, com a reforma urbana que transforma as ruas de Paris e a que conhecemos com o nome de "Haussmanização". A prefeitura de Haussman partia de uma certeza: a de que "Paris pertence à França e aos Parisienses". Como afirma Maria Estela Bresciani, a solução que Haussman encontrou diante dos problemas que a multidão colocava foi

"atuar sobre as coisas, sobre a dimensão física da cidade, já que os homens compunham uma realidade intangível" (29). Reinado absoluto, embora breve desse gênero de medicina próprio do século XIX ao qual conhecemos com o nome de "topografia médica".

Contudo, foi pouca a significação que esses estudos e essas transformações tiveram para os habitantes acomodados de Paris. Estes projetos tinham como alvo excluir do centro da cidade um proletariado que se resistia a ser transladado até a periferia. Esses projetos traçavam barreiras claras entre bairros pobres e bairros ricos. Por isso, "durante o segundo Império Haussman não se ocupou mais que dos bairros elegantes, forçando os proletários ao êxodo para a periferia" (30). Até 1870, as ruas de Paris já tinham sido suficientemente alargadas, mas as ruelas e os becos que percorriam os bairros operários não deixavam de multiplicar-se e de confundir-se entre si.

Acreditava-se que a ameaça médica e o terror que produzia a aglomeração urbana poderia ser neutralizado unicamente pelo ocultamento. Nada há de surpreendente no fato de que, até aí, "em semelhante ambiente patológico as epidemias atacaram com toda dureza" . cremos que só em fins do século XIX a percepção médica da pobreza mudará por completo, e talvez devamos pensar essa mudança em relação a uma mutação produzida a nível da episteme.

Tal como afirma Foucault em uma de suas conferências:

No sistema epistêmico ou epistemológico do século XVIII, o modelo da inteligibilidade é a botânica, a classificação de Linneu. Isso significa entender as enfermidades como fenômeno natural (...) nessa perspectiva, a cura está dirigida por uma intervenção médica que se orienta até o meio que a rodeia: a água, o ar, a temperatura ambiente, o regime, a alimentação. É uma medicina do meio que se constitui na medida em que a enfermidade se concebe como um fenômeno natural que obedece

a leis naturais. (31)

Talvez devamos pensar que é nessa episteme do século XVIII que se inscrevem ainda, tardiamente, as reformas de Haussman. Pouco lugar há aí para os problemas da saúde dos indivíduos. A preocupação que se tem no século XX por esse homem moderno que vive, trabalha e fala ainda parece estar elidida. A enfermidade toma parte da natureza; nela, como nas plantas, distinguem-se espécies, características classificáveis e cursos de evolução. As enfermidades remetem à natureza mais que à vida. E será justamente daí, no momento em que a vida penetre nesse mundo das doenças, que será possível assinalar uma mutação nessa episteme do século XVIII. Pasteur mostrará as incidências dos micróbios no corpo, Koch isolará, na mesma época, o bacilo causador da tuberculose. As conquistas da esterilização mostram aos médicos que muitas vezes eram suas próprias mãos que transportavam as causas das enfermidades de um corpo para o outro. Uma nova ordem deverá ser imposta nos hospitais, uma nova percepção da enfermidade emerge, onde os elementos benéficos da natureza podem passar a ser perigosos instrumentos de contágio.

Embora Foucault não tivesse se detido em assinalar esta mutação epistêmica, o certo é que ele nos convida a pensar em outras causas, talvez não menos importantes, que intervíram na transformação da percepção que o século XVIII tinha da pobreza. Até aí a aglomeração urbana não parecia ser tão assustadora, pois o crescimento não tinha sido ainda muito acelerado. Por outro lado, os pobres eram então uma condição da existência urbana, eles desempenhavam funções essenciais para a vida citadina que ninguém poderia cumprir em seu lugar. Foucault ironizará que eles tinham uma função tão importante quanto a das cloacas ou a dos canais. Eles repartiam as cartas, transladavam a água, recolhiam o lixo, levavam mensagens. O funcionamento da cidade não podia prescindir deles e, claro está, a burguesia não colocava

ainda a questão de que eles fossem um perigo médico.

Não será até o segundo terço do século XIX que esta percepção da pobreza se transforme, modificando-se inteiramente só até 1880. Sem dúvida, a percepção que os reformadores sociais tinham começará a ser modificada no preciso momento em que, permeando algumas agitações populares, esses sujeitos começam a ser percebidos como uma força capaz de rebelar-se. Mas a mutação da percepção também teve lugar quando "se encontrou um meio que substituisse em parte os serviços prestados pela população, por exemplo, um sistema postal ou um sistema de carregadores"; aí começaram a crescer "os distúrbios populares contra esses sistemas que privavam os trabalhadores do pão e da possibilidade de viver" (32).

Será então que o controle médico se fará extensivo dos cemitérios aos lugares públicos e às moradias privadas. "Foi esse o momento da grande redistribuição, durante o segundo império francês, da área urbana de Paris" (33). Foucault diz que esse momento marca na França algo semelhante àquilo que a lei de pobres assinalava na Inglaterra. Aí se inicia a terceira etapa da medicina social, aquela à qual se deu o nome de "medicina da força de trabalho". Preferimos pensar que esse momento assinala uma primeira etapa na medicalização da força laboral, marcada essencialmente pelo signo da exclusão.

Tal como já assinalamos, a haussmanização refere-se a coisas mais do que a pessoas, e, se se refere ao proletariado, é só na medida em que ele ocupa um lugar entre as coisas. O proletariado foi objetivado do mesmo modo como se objetivaram as ruas ou os cadáveres, mas a gestão a eles dirigida se limitou pura e exclusivamente a transladá-los para fora do centro da cidade. Poder-se-ia dizer que esse projeto de reforma urbana, longe de fazer com que a luz penetrasse nos bairros operários, garante que os

aglomerados humanos fiquem na sombra que a cidade, por fim iluminada, projeta. Nessa época também começam a ser construídos os primeiros bairros operários. E essa é uma longa história impregnada de fracassos e de resistências da qual nos ocuparemos no capítulo V. Recordemos só aqui que o enorme edifício no qual Considérant materializou o sonho fourierista do falanstério.

Foucault assinalará a Inglaterra como o espaço privilegiado de medicalização da força de trabalho, e isso pela legislação médica que está incluída na nova lei de pobres (que estabeleceu com clareza que os trabalhadores diligentes ficariam fora dos benefícios da assistência). Entre muitos outros, Alexis de Toqueville atribuiu à confusão que a antiga lei fez reinar, uma grande parte de culpa nos problemas da Inglaterra. Ao garantir o direito de subsistência a todos os trabalhadores, na verdade, eximia-os da obrigação de trabalhar. Na medida em que essa exclusão dos trabalhadores "normais" foi o problema central em torno do qual se articulou a nova lei de pobres, cremos que seria errôneo pensá-la como ponto de partida de uma medicalização da força laboral. Longe disso, essa lei limitava-se a deixar os trabalhadores fora dos escassos benefícios que então representavam os subsídios ou os albergues. Contudo, acreditamos que seja possível situar aí uma primeira etapa (que, como a haussmanização, opera por exclusão) na medicalização da força do trabalho. Ocorre que é na Inglaterra, e em função dessa nova lei, que o mundo da pobreza começa a ser percorrido, classificado e vigiado. Contudo, era fundamentalmente aos pobres necessitados que esse controle se dirigia.

Cremos que seja preciso diferenciar essa primeira etapa de um segundo momento assinalado já não pela exclusão, mas sim pela invasão do mundo do trabalho. Esta segunda etapa, que se situa em torno de 1880, marca o momento em que a força de trabalho começa a ser medicalizada. Aí se estruturava, primeiro na Inglaterra e logo no resto da Europa, todo um sistema de controle médico das população, que se refere aos pobres trabalhadores ou necessitados

por igual. Trata-se do sistema de "health service" ou "health offices" que aparece até fins do século XVIII com os fundadores da medicina social inglesa. (34). Este sistema fundado no controle da vacinação da população, no registro e na declaração de enfermidades perigosas ou epidêmicas, na identificação e destruição do foco de insalubridade penetra pouco a pouco no mundo dos trabalhadores. Gera-se assim uma forma de controle médico dos pobres que foi resistida através de pequenas insurreições anti-médicas que apareceram na Inglaterra. Essa mesma resistência se repetirá alguns anos mais tarde na França. Michelle Perrot afirma que nos primeiros anos do século XX nos encontramos com certa ambiguidade nos ambientes operários: "a limpeza é agora uma necessidade, Como a vontade de trocar-se de roupa depois do trabalho, representam umas exigências de dignidade. Contudo, a aplicação da lei sobre higiene votada em 1902 revelou-se muito difícil. A inspeção parece aos trabalhadores um controle insuportável." (35). Os operários resistirão com firmeza a esses dispositivos que se revelavam a eles como uma forma clara de controlar suas vidas.

A percepção da periculosidade médica que representam os pobres mudou radicalmente, não só em relação ao século XVIII, mas também em relação à forma como Haussman ou a nova lei de pobres a pensavam. Já não são só os pobres de Mayhew que representam um perigo sanitário, mas sim os pobres em seu conjunto. Será preciso assinalar outras causas além daquelas que foram assinaladas por Foucault. Além dos distúrbios populares ou da substituição dos serviços que eles prestavam à cidade, deveremos atentar para esta mutação da qual falamos que se produz ao nível da episteme. As doenças deixam de fazer parte da natureza para passar a fazer parte da vida. Os higienistas deverão deixar de olhar as coisas para começar a gestionar e a administrar o humano. "Pasteur impõe a existência de micróbios perturbadores do organismo, modelo biológico que, aplicado ao campo social, coloca o controle do in-

dividuo como algo essencial à sobrevivência do grupo" (36).

A distribuição e o controle dos elementos da natureza nada dizem a respeito das enfermidades que agora pertencem ao domínio da vida. As enfermidades já não surgem por "geração espontânea", então será desnecessário atender ao domínio do não-vivo. A medicalização deverá consistir no cálculo e na gestão de corpos vivos. As conclusões de Pasteur parecem ser definitivas "o omne vivum e vivo conserva o valor de uma regra absoluta: não existe vida por rudimentar que ela seja sem uma vida precedente" (37). A ela se dirigirão as preocupações dos higienistas. Já não são as coisas, o ar, a água o que importa, mas sim o poder que pode ser exercido sobre os corpos ao classificá-los e individualizá-los. Pouco a pouco a ignorância e o mistério que rodeiam as condições de vida dos operários vão cedendo seu lugar a uma bio-política que, tardiamente e com efeitos diversos, tomaram por objeto esses novos sujeitos que são os trabalhadores. Não só as cozinhas das moradias burguesas (sede dos trabalhadores domésticos), mas também das moradias operárias em geral pode-se afirmar que: "dever-se-á esperar até fins do século XIX para ver como os higienistas discípulos de Pasteur as denunciam como guarida de moscas e antro poeirento onde se dissimula o bacilo de Koch" (38).

A preocupação com a construção de moradias e bairros operários começa a obcecar as mentes dos reformadores sociais. A solução aos problemas médicos, mas também aos problemas políticos, parecia poder resumir-se nestas duas palavras: operários proprietários. O lar operário, que os trabalhadores poderiam adquirir com suas economias, começa a ser pensado como uma instituição privilegiada de normalização-moralização. Talvez devamos ver nessa medicalização da população, e nas políticas sociais que a acompanham, um eficaz sistema de bio-poder que penetrou mais profundamente nas vidas dos trabalhadores do que a prisão ou a escola.

UM DISPOSITIVO MORALIZANTE

Na "Vontade de Saber" Foucault nos adverte a respeito da parcialidade de uma análise que, ao centra-se na incidência de uma moral ascética e de uma ética do trabalho, desconheça esses poderes miúdos e cotidianos que foram a condição de possibilidade de emergência e constituição do capitalismo. Muitas vezes tentou-se explicar a heterogeneidade entre as classes e o afiançamento ou a consolidação das relações de produção, prestando a atenção só nos novos imperativos morais e religiosos de uma ética que valoriza o individualismo e o trabalho. Cremos, contudo, junto com Weber e Thompson, que seria errôneo desatentar para as marcas que essas novas valorizações deixaram no caminho que a classe operária transitou a fim de se constituir como tal. No entanto, é preciso assinalar que a ética protestante e a moral ascética foram fiéis aliadas de outros dispositivos de poder, capilares, que atravessaram o mundo dos trabalhadores.

Será preciso tematizar o encontro entre estas duas séries. Acreditamos que é no texto de Thompson que podemos encontrar importantes sugestões para isto. Achamos aí um minucioso percurso tendente a mostrar como os imperativos morais da ética protestante invadiram redes de poder que lhes são aparentemente alheias. Assim, Thompson nos mostrará a superposição existente entre ensino popular - escola dominical - ensino religioso, que não é menor que a inesperada incidência do pensamento protestante nas primeiras formas de organização do trabalho fabril. Nesses momentos (anos 20 e 30), nos quais o ensino religioso significava ignorância e temor, ou a fé era a melhor garantia de despotismo na fábrica, é difícil explicar quais foram os mecanismos pelos quais o metodismo virou, ao mesmo tempo, religião dos explorados e dos

exploradores. O certo é que, assim como é possível mostrar as dúvidas do individualismo burguês com o ascetismo puritano, também é possível entender a tolerância e a submissão de muitos trabalhadores pela internalização de valores religiosos conferidos ao trabalho.

Thompson mostrou que o metodismo é um caso a mais dentro da ética puritana estudada por Weber. Esse parece ser excepcionalmente apto para servir como "auto-justificação ideológica para as classes dirigentes", mas ao mesmo tempo "o metodismo obteve um maior êxito ao servir simultaneamente como religião da burguesia industrial e de amplos setores do proletariado" (39). Se nos perguntarmos agora como foi possível que o metodismo prestasse esse duplo serviço com êxito tão notável, talvez devamos prestar atenção neste ponto de encontro entre imperativos morais e redes de poder de que falamos.

Provavelmente o discurso religioso possuía, mais do que qualquer outro, um cinismo mimético que lhe permite sustentar uma proposição e sua contrária. Assim, a partir do estudo de Thompson, podemos ver que o metodismo serviu ao mesmo tempo como aliado do utilitarismo ilustrado e como espaço de afirmação da superstição e da ignorância. "Por estranho que pareça, quando pensamos em Betham e em sua aversão à superstição - aprisionadora, o espírito dos tempos operava uma conjunção entre as duas tradições. Se a investigação intelectual foi desestimada pelos metodistas, a aquisição de conhecimento útil podia ser considerada piedosa e cheia de mérito" (40). E em função dessa conjunção entre um saber prático, estatístico e sólido, livre de toda mescla com a filosofia e a política, e a força da fé que pode ser explicada a aparição desses "pastores não-conformistas com a mão no antigo testamento e o olho no microscópio" (41). A eles se deve que certas escolas dominicais, sem deixar de ser um espaço de terror, convertam-se também num espaço de divulgação de conheci-

mentos enriquecedores. Daí sairá um tipo de literatura que mistura imperativos morais com classificações de Linneu, ou com receitas de cozinha e estatísticas de mortandade.

Mas o certo é que, entre o discurso moralizante dos grupos religiosos e o discurso ilustrado dos utilitaristas, existe um abismo difícil de ultrapassar. Bem podemos dizer que entre os livros dos pastores não-conformistas impregnados de dados empíricos e sentenças morais e o discurso utilitarista de Bentham existe um salto quantitativo, um corte epistêmico.

Eles não fazem parte de um mesmo horizonte teórico. A razão é que a episteme da modernidade é um efeito de um processo de desacralização do saber: o lugar do rei que, no quadro das meninas (de Velasquez), estava vazio, passará a estar ocupado pelo homem moderno que estruturará a tela. Os saberes, as estatísticas e os quadros nos falam de um homem transitado pela história, pela vida, pela linguagem e pela palavra. O utilitarismo faz parte deste discurso e se propõe, de modo explícito, a administrar e reger "o humano". Os espaços que o homem habita, seus discursos, saberes e sonhos, entram no domínio do cálculo e da mecânica. E, se os discursos religiosos se cruzavam em algum lugar com aquele, só o faziam na medida em que esses discursos podiam resultar instrumentos úteis para interiorizar nas mentes dos trabalhadores os valores da submissão e da obediência.

Por seu lado, a literatura dos pastores não-conformistas se vale de estatísticas, de classificações e instrui acerca da flora ou da mortandade, mas remete um a um estes dados à força de Deus, a sua prodigalidade ilimitada, a sua justiça e equidade. Trata-se de um discurso pré-moderno que nos remete à ordem do representado: o que vemos, tocamos ou medimos é, na realidade, mais do que uma representação da ira ou da bondade de Deus. A ordem entre as idéias corresponde a um mundo igualmente ordenado, e é em

Deus, como acreditava Descartes, que devemos procurar a garantia da correspondência.

Bem poderíamos dizer que nesse largo período que vai de 1790 a 1840, de Bentham a Ure, produz-se certa sugestiva superposição entre duas epistemes. De um lado, constitui-se um universo sólido, estatístico e intelectual, que tem o homem como centro articulador; do outro, cria-se um universo "fortemente anti-intelectual, do qual a cultura popular britânica nunca se recuperou totalmente" (42). Um universo onde cada elemento representa a graça de Deus. Entre esses dois discursos que tendem a excluir-se e negar-se existem, contudo, apoios, reforços e sobreposições tão fortes que nos fazem parecer, em retrospectiva, evidente a intromissão que os discursos moralizantes tiveram nos dispositivos de poder próprios da modernidade como a escola ou a fábrica. Antes de nos determos na análise desta superposição, cremos que seja preciso neutralizar outro equívoco ao qual esse "encavalamento epistêmico" parece conduzir-nos. Trata-se de delimitar qual é o espaço que a noção de "trabalho" ocupa nas epistemes clássica e moderna.

Recordemos que, para a episteme moderna, o trabalho constitui, junto com a vida e a linguagem, esses semi-transcendentais que, aliados à história, falam-nos de emergência do homem moderno:

Antes do fim do século XVIII, o homem não existia, como tampouco o poder da vida, a fecundidade do trabalho ou espessura histórica da linguagem. É uma criatura recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos. (43)

E nesse horizonte que emergem as disciplinas (embora possamos encontrar antecedentes pré-modernos isolados), cujo paradigma Foucault encontra no panóptico. Os poderes disciplinares, enquanto formas de administração do humano, só podem existir na me-

dida em que são aliados desses discursos e desses saberes referentes ao homem moderno. As redes psicológica, sociológica e simbólica nas quais se pode introduzir a assistência, a pedagogia, a psiquiatria e administração são a condição discursiva ineludível de aparição de um diagrama de poder que, como vimos é sempre bifronte: de um lado remete aos discursos e do outro à instituições.

MORAL DE ACEITAÇÃO

Nem todo discurso religioso é alheio à rede discursiva da modernidade. Assim, poderíamos pensar que aquele ascetismo protestante que Max Weber assinala como condição de possibilidade de constituição do capitalismo não é tão inteiramente alheio ao diagrama de poder moderno quanto o são o moralismo anti-intelectualista das escolas dominicais ou o discurso de Andrew Ure sobre "A Maldição de Adão". A fim de esclarecer esta questão, deveremos recorrer ao texto de Max Weber "A Ética Protestante".

Começemos por analisar a concepção luterana de profissão. Neste contexto, ela é uma missão imposta por Deus. A partir daí, introduziu-se uma modificação substancial em relação à idéia medieval (ao menos à propugnada por São Tomás de Aquino) de moralidade religiosa. Enquanto, para a ética medieval, a ascese monástica é o único modo de servir a Deus, para a Reforma isto se conseguirá precisamente pelo "cumprimento, no mundo, dos deveres que a cada um impõe a posição que ocupa na vida, e que, por isto mesmo, se converte para ele em profissão" (44). Para o primeiro, o trabalho é comparável ao comer, sendo ambos fenômenos tão "naturais" que não podem ser susceptíveis de valoração ética como o é a vida contemplativa. Lutero afirma exatamente a tese inversa, a vida monástica não tem mais que ver com o egoísmo e com o desa-

mor que com a devoção; pelo contrário, é no trabalho diário em que se manifesta o amor ao próximo e, nele, o amor a Deus.

Já não resta lugar para justificar a gradação estamentária e profissional dos homens como uma obra da divina providência, agora "toda profissão lícita possui, ante Deus, um mesmo valor" (45). Será só pelo cumprimento do dever que a cada um se designou que se pode agradar a Deus. A partir daí o valor do trabalho começará a ser ético e religioso, fato inconcebível para o mundo medieval. Mas, ao mesmo tempo, o conceito de profissão se carregará de um matiz fortemente tradicionalista. Na medida em que todas as profissões são iguais aos olhos de Deus, e foi ele quem designou a cada um o posto que tem que ocupar, deverá deduzir-se daí "uma incondicional resignação com o posto no qual cada um está situado no mundo" (46).

Weber se esforçará por mostrar que essa idéia luterana de trabalho como missão a ser cumprida, como sofrimento a ser aceito sem modificação, tem a ver com a certeza de que "na outra vida já se obterá a devida compensação", mais do que com "o espírito do capitalismo no sentido estrito empregado por nós" (46). Essa afirmação ética do trabalho deveu sofrer importantes mediações e transformações a fim de dar lugar à noção moderna de trabalho que o associa com o individualismo e a auto-superação (condições de possibilidade de emergência do capitalismo).

O poder exercido pela concepção puritana da vida (e do trabalho) não só favoreceu a formação de capitais, mas sim, o que é mais importante, foi favorável para a formação da conduta burguesa e racional (a partir do ponto de vista econômico) da qual o puritanismo foi o representante típico e mais consequente. Dita concepção, pois, assistiu ao nascimento do moderno "homem econômico". (47)

Nesta concepção puritana, a consecução do lucro, o proveito econômico que o indivíduo consegue, se transforma num critério para estabelecer quais são as profissões gratas a Deus; qual é o lugar preservado para os trabalhadores pobres que, segundo a concepção luterana, obteriam a graça divina pelo único fato de dedicar-se a seu trabalho? Dito de outro modo, Weber se preocupou em mostrar como a ética puritana pôde modelar as condutas da burguesia (inculcando os valores da disciplina, do ascetismo e do cumprimento racional da profissão), mas só tematiza de modo tangencial as consequências que esta ética puritana teve nas condutas dos trabalhadores pobres.

Contudo, é possível encontrar certos indícios significativos sobre esta questão nas referências de Weber a Richard Baxter. Este presbiteriano que esteve à disposição do governo de Crowell preocupou-se em esclarecer a concepção puritana do trabalho que difere significativamente da concepção luterana. Será naquela e não nesta última onde deveremos procurar as bases que possibilitaram a constituição do moderno "homo economicus".

Em suas obras principais "Cristian Directory" e "A Eterna Paz do Santo", Baxter assinala que, se aspirar à riqueza pode ser pensado como um fato eticamente reprovável, é só na medida em que isto pode estimular o "descanso na riqueza". O repouso eterno é coisa de uma vida futura, aqui quem quer assegurar seu estado de graça deve empregar seu tempo no trabalho profissional. O maior de todos os pecados é a preguiça, "a dilapidação do tempo". Contrariamente, será só no trabalho duro e constante que se poderá levar uma vida santa.

Embora aí ressoem ecos da ética luterana, as diferenças são significativas. Enquanto, para Lutero, a profissão constitui um destino designado por Deus, um dever a cumprir e ao mesmo tempo uma resignação, para Baxter não se trata de trabalhar por traba-

lhar, o que importa é o trabalho profissional racional e metódico. Contempla-se, inclusive, a possibilidade de mudar de profissão sempre que isto seja feito de modo racional. O importante é que se possua uma profissão fixa que seja desempenhada com cuidado e método, só aí pode ser comprovada a graça. Se a vida profissional é considerada o mais elevado exercício de virtude, o que ocorre com o trabalho efêmero e pouco metódico do diarista?

Quando o trabalho carece de uma profissão fixa, todos os trabalhos que realizam são puramente ocasionais e efêmeros e, em todo caso, dedica mais tempo ao ócio do que ao trabalho. Daí se deduz que o trabalhador profissional fará seu trabalho em ordem, enquanto o outro viverá numa perpétua desordem. (48)

O destino do diarista é incerto e lamentável que deva existir; claro que é possível um consolo se se pensa que é uma situação transitória. Buxter compartilha com os utilitaristas uma mesma concepção do trabalho. Ali está a maior das virtudes, e em seu outro - a preguiça - o maior dos vícios. Sua utilidade é imensa se se pensa que: a) é o mais antigo meio ascético.

b) é a prevenção mais eficaz contra as tentações.

Para Bentham, como para Buxter, é só pela força do trabalho que a escória da sociedade poderá se transformar em algo útil. Este possui, mais do que qualquer outra coisa, uma força moralizadora e normalizadora das condutas. Sua função é claramente ortopédica a ponto de "contra a tentação sexual, como contra a dúvida ou a angústia religiosa, se prescrevem distintos remédios: dieta sóbria, regime vegetariano, banhos frios, mas sobretudo esta máxima: trabalha duramente em tua profissão" (49). Lembremos que, para os humanistas do século XIX, o trabalho era considerado "a religião das prisões"; ele, mais do que nenhuma prédica religiosa ou exercício ascético, pode transformar e moralizar os hábitos.

Assim como Buxter se aproxima dos utilitaristas e humanistas, também se aproxima de Adan Smith: sua idéia da divisão do trabalho e da estratificação profissional difere tanto de São Tomás de Aquino (para quem ela se deriva de um plano divino) quanto da luterana (para quem cada profissão é um dever). Para Baxter, desde o momento em que o fim da providência, ao dar a cada um uma profissão, reconhece-se por seus frutos, também serão valorizadas as aquisições de destrezas derivadas da especialização e da divisão do trabalho. "A especialização das profissões, ao possibilitar a destreza do trabalhador, produz um aumento quantitativo e qualitativo do trabalho rendido e redonda em proveito do bem geral (common best) que é idêntico ao bem do maior número possível"(50).

É indubitável que a especialização, tão própria de nossas sociedades encontra nessas palavras um antecedente imediato. De igual modo, é factível encontrar aí os traços primitivos que definem a ética capitalista do trabalho. Assim, é possível encontrar uma justificação moral à sustentação das relações de produção: "Calvino já tinha dito que o povo, ou seja, a massa de trabalhadores e artesãos, só obedece a Deus quando se mantém na pobreza" (51). Não cabem dúvidas de que o capitalismo vitorioso, como afirma Weber, já não precisa de apoios religiosos, ele repousa em fundamentos mecânicos. Contudo, não parece tão evidente qual seja o lugar que o capitalismo do século XIX concede às justificativas morais e religiosas.

Parece não existir grande dificuldade em aparentar Baxter com o utilitarismo e os reformadores humanistas, nem com as teses de Adan Smith. Mas fica difícil tentar mostrar a cercania do puritanismo com as primeiras tentativas de organização racional da fábrica. Parece que o discurso disciplinar (embora esteja relacionado com a religião, com a ciência ou com o utilitarismo) se

manteve por muito tempo alheio às regulações do mundo do trabalho.

Torna-se possível entrever certa sugestiva permanência da concepção luterana do trabalho. Como vimos, ela é alheia à idéia moderna de "homo economicus" e diferencia-se da concepção medieval do trabalho tanto quanto da moderna. Contudo ela parece obstinar-se em permanecer no mundo moderno nessas instâncias tão próprias da modernidade como são as fábricas ou as escolas populares. Como veremos, é a episteme clássica que representa o trabalho como uma missão a ser cumprida e como uma garantia de acesso a uma vida futura e feliz, a que se faz ouvir através do texto de Ure "philosophy of Manufactures".

Enquanto Baxter insistia na possibilidade da especialização, na importância da aquisição de habilidades e pensava que o diarista sem profissão fixa era uma realidade lamentável, Ure preferia dirigir seus ataques aos "qualificados", aos trabalhadores de ofício. Para este último, os limites na produção e os obstáculos que o poder encontra para ser exercido na fábrica devem-se exclusivamente à estreita mentalidade dos trabalhadores conhecedores de sua profissão (eles só atendem a seus próprios interesses).

A máquina, criada pela providência, teria por função acabar com os obstáculos criados pelos qualificados, fazendo com que eles se tornassem desnecessários. "Assim os industriais procuravam eliminar qualquer processo que requeresse alguma habilidade ou firmeza manual específica de um trabalhador habilidoso, substituindo-a por um mecanismo auto-regulável que poderia ser controlado por uma criança" (52).

Segundo parece, a concepção do trabalho que subjaz por detrás desta afirmação tem menos a ver com o discurso de Baxter de pontificação do trabalho racional e metódico do que com uma con-

cepção sacrificial do trabalho que nos lembra a prédica luterana. Contradizendo neste ponto o que foi afirmado por Thompson, cremos que seria mais apropriado afirmar que "Ure é o Lutero de Algodonópolis" mais do que o Baxter. E que, para eles, a graça não é medida através dos frutos conseguidos pelo trabalho, mas sim pela obediência no cumprimento da missão designada. Não importa as habilidades (que se transformam em obstáculo), mas sim a intensidade do sacrifício. O cumprimento do dever profissional é visto como: "esse sacrifício que nos libera da culpa do pecado (...) o sacrifício que repara a desobediência e incita a obediência, tornando-a praticável, aceitável e, de certa forma, inevitável" (53).

Como vemos, a tematização do encontro entre essas duas séries das quais falamos no começo (de um lado, as prescrições éticas e a moral ascética e, do outro, os dispositivos de poder da modernidade) não parece tão evidente nem tão mecânica como se poderia suspeitar. Ocorre que a ética puritana que serviu de sustentação teórica para a constituição de uma moralidade burguesa baseada nas economias e na condenação ao trabalho assistemático parecem ter convivido com a afirmação luterana do sacrifício e da obediência, onde questões como a especialização ou a reivindicação do trabalho racional não podem ser encontradas.

O SABER INOCENTE

Assim, se pensarmos no modo como se relacionam e interpenetram o discurso religioso e a educação escolar popular, veremos que, por muito tempo, fica difícil e até impossível encontrar rastros de uma instrução tendente a fomentar as capacidades profissionais. Existe uma ampla coincidência entre os autores mais diversos a respeito da ineficácia destas instituições para con-

tribuir a criar habilidades entre os trabalhadores.

Recordemos que, no século XVIII, embora de modo precário, o ensino (inclusive o ministrado por instituições religiosas) dizia destinar-se à "educação". Lições referentes aos nomes das plantas, ervas ou animais pareciam ser menos estranhas que nas primeiras décadas do século XIX. Como afirma Thompson, entre os anos de 1780 - 1830 a instrução elementar adotará na Inglaterra um fim preciso: a recuperação moral das crianças pobres. Ali "não só de desencorajou o ensino da escrita, como também muitas crianças deixavam as escolas dominicais sem saberem ler" (54). Então, em que se baseava a educação ministrada aos pobres? A esse respeito, "o epíteto de Lecky - terrorismo religioso - não é de forma alguma um termo impróprio para uma sociedade que não oferecia qualquer alternativa educativa para as crianças pobres" (55). Em muitos sentidos, a influência anti-intelectual que parecia estar associada a essas escolas poderia ter dado lugar a uma instrução técnica destinada à aprendizagem dos ofícios; contudo, só se limitavam, na maioria das vezes, a transmitir uma "ideologia do trabalho inumano", da submissão, da obediência e do terror ao castigo divino.

Bem se poderia imaginar que este fenômeno não será repetido no momento em que o estado tenha em suas mãos a instrução pública. Contrariamente ao que se poderia supor, a segunda metade do século XIX não rompe com as concepções anteriores, a formação profissional continua a ser pensada como exterior e independente da instrução escolar, embora se tenha liberado das pressões e do terror religioso. Assim, podemos afirmar com Godemar que mesmo quando a escola puder criar "hábitos de regularidade e disciplina no tempo e no espaço, a orientação profissional não fará parte integrante de suas funções: a instrução não é pensada com base numa finalidade profissional precisa" (56).

Até aí o aprendizado do ofício parece ficar em mãos dos próprios trabalhadores. O declínio desse esquema de transmissão do saber, que conhecemos com o nome de "aprendizagem", é lento e tardio; na França, se inicia com o decreto de Leroy d'Allarde de 1891 que, ao suprimir as corporações, suprime também os pequenos benefícios dos quais gozavam os aprendizes. O Censo de 1901 dará certeza a respeito da morte da aprendizagem na França.

Será preciso esclarecer um ponto. O ensino estatal estava, em princípio, preocupado com a formação de quadros técnicos superiores, e isto desde fins do século XVIII, mas sobretudo no início do século XIX, quando aparecerão instituições como a Escola Politécnica, que terá a seu cargo a formação de engenheiros. Alguns anos mais tarde, até 1840, aparecerão uma série de instituições intermediárias como a Escola de Artes e Ofícios ou a Escola Superior de Comércio referentes aos quadros médios da população. Durante todo este período e por um tempo ainda considerável os quadros inferiores terão que encarregar-se da sua própria formação profissional.

Basicamente, a transmissão de competência se fez de homem a homem no "tajo". Embora nos anos 80 se iniciou um longo período de debates destinado a estabelecer qual é o tipo de instrução que se deve destinar ao povo (se relativo às capacidades intelectuais ou com metas práticas), o século XIX terminará sem se conhecer uma autêntica instituição de ensino profissional destinada aos filhos dos trabalhadores pobres. (57)

Como vemos, a prédica de Baxter agora dessacralizada retorna referida a uma parte da sociedade: para ela, a graça será medida pelos frutos de seu trabalho e pela aquisição de habilidades. Para a outra, ainda rege a prédica luterana: só importa o trabalho mesmo, o cumprimento do dever. Será preciso edificar uma instrução destinada a essa parte da população até então excluída, só depois da Primeira Guerra Mundial, quando a demanda de mão-de-

obra qualificada cresce sensivelmente. Assim, na França "a Lei Astier de 1919 organiza pela primeira vez o nível profissional elementar ao instituir cursos gratuitos e obrigatórios para os aprendizes". (58). Engels se referirá, por sua vez, à ignorância da classe operária inglesa. A instrução dos operários estava "completamente desprovida de tudo aquilo que ainda remotamente poderia se chamar de instrução útil" (59).

O certo é que, durante o século XIX, as escolas populares estiveram assinaladas por sua ineficácia tanto no que se refere ao enriquecimento das capacidades intelectuais quanto no que se refere à conquista de capacidades funcionais. Essa escola popular do século XX, que mais parece ser um espaço de controle social e moral que de instrução eficaz, tem, contudo, uma conquista a seu favor.

Acontece que, mesmo nestas escolas dominicais, que bem poderiam ser definidas como espaços de "terrorismo religioso" e "exploração psíquica", se contribuía para gestar um fruto não desejável. A partir de uns poucos rudimentos de cálculo e escrita, a partir de uma escassa noção da escrita, abre-se todo um espaço de emancipação extra-laboral, um âmbito impregnado de imaginação e sonhos de liberdade do qual já não será simples voltar. Se existe alguma "utilidade social da escola popular no século XX, ela não tem a ver com a alimentação do mercado de trabalho, mas, sim, com "nutrir o imaginário popular" (60).

Tal como afirma Thompson, seguindo Engels, "as escolas dominicais estavam colhendo uma safra inesperada" (61). Ocorre que as classes trabalhadoras, segundo testemunho obtido em 1842, "estão acumulando conhecimentos e, quanto mais acumulam, maior é a distância entre elas e as distintas seitas" (62). Esse conhecimento acumulado, embora tivesse sido penosa e lentamente conquistado, fazia de muitos trabalhadores auto-didatas e livres pensa-

dores. Só mais tarde, quando a escola popular se acha racionalizada, normalizada e profissionalizada, quando - já no século XX - estado e capital se aliam em torno da educação, que "por fim haver-se-á estirpado a parte maldita da escola: a dos sonhos" (62).

De acordo com isto, parece que nem na França nem na Inglaterra as variantes de escolas populares (diárias ou dominicais) pareciam ser um instrumento disciplinador dos corpos e das mentes que tinham a seu cargo. Embora as prédicas de obediência e submissão transformassem o tempo de ócio em tempo de trabalho, seria excessivo afirmar que elas queriam maximizar a eficácia econômica dos corpos tornando-os mais hábeis. Contudo, Tomás Laqueur, em seu texto "Religião e Respeitabilidade" pôde mostrar que a sociedade disciplinar que costumamos imaginar como instrumento de desumanização das crianças pobres estava longe de poder criar, ao menos no que se refere a escolarização, uma humanidade normalizada. Pelo contrário, Laqueur crê que

Na primeira metade do século XIX, as escolas estiveram cada vez mais sob o controle das classes trabalhadoras que ensinavam nestas e que amiúde as organizavam e financiavam (...) essas escolas eram parte vital da cultura e da comunidade da classe operária, dos trabalhadores pobres "respeitáveis" (64)

Talvez seja excessivo supor que esta simples regra de uma escola metodista, que, em 1819, rezava que "todo escolar deve estar na aula aos domingos às nove e meia da manhã, e à uma e meia da tarde ou perderá seu posto no próximo domingo" (65), possa ser pensada como um instrumento efetivo para impor "uma nova disciplina do tempo". Ocorre que uma confiança excessiva no poder educador do trabalho frente aos vícios que decorrem da preguiça e uma efetiva escassez de escolas destinadas a levar instrução aos filhos dos trabalhadores confluem em favor da hipótese de Laqueur sobre a insuficiência transformadora das instituições educativas da primeira metade do século XIX.

Thompson, em seu já hoje clássico texto "Tempo, Disciplina do Trabalho e Capitalismo Industrial", não está tão longe como se poderia crer dessa tese de Laqueur. Isso se considerarmos que as instituições educativas às quais ele se refere estão, na verdade, preocupadas com o problema que obcecou as mentes dos reformadores, com o problema da ociosidade mais do que com o problema de uma instrução elementar. Todo o esforço da sociedade de caridade da qual nos fala, todo seu ímpeto moralizante, tinham por objeto acabar com o flagelo da preguiça e, para isto, interiorizar o hábito do trabalho parecia mais efetivo do que adquirir uma instrução elementar. Nessa sociedade se ensinava "industriosidade, frugalidade, ordem e regularidade". Ali se adquirirá o saudável hábito de "observar as horas com grande pontualidade". Ali se transformaram crianças andarilhas em homens laboriosos.

Contudo, essas usinas produtoras de sujeitos normais pouco diferem de outras instituições de caridade e assistência onde a moralização dos costumes se deixa inteiramente em mãos da capacidade transformadora do próprio trabalho. Muito pouco tem isso a ver com as escolas que Diderot queria generalizar a todas as ordens da sociedade. Muito pouco tem em comum a instrução aí ministrada com aquela que se destina aos jovens nos colégios. Só compartilhará de uma mesma pretensão normalizadora. E assim como as disciplinas se movem em outros âmbitos estabelecendo partições binárias, produzindo aqui a loucura e ali a razão, aqui a delinquência e ali a cidadania, no âmbito da escolarização essa partição reproduzir-se-á estabelecendo hierarquias infranquiáveis entre sujeitos capazes de governar e sujeitos a serem governados. Enquanto uma educação clássica garante a reprodução dos governantes, a força transformadora do trabalho garante a produção de cidadãos laboriosos.

Se nos perguntarmos por quais serão os objetivos das instituições educativas destinadas às ordens baixas da população, bem poderíamos encontrar uma resposta nestas palavras: "a educação é considerada um treinamento do hábito da industriiosidade; quando a criança chega aos seis ou sete anos deverá ser acostumada, para não dizer naturalizada, ao trabalho e à fadiga" (66). Contudo, a produção dessa infância normalizada parecia ter mais a ver com reformatórios, casas de correção e escolas de andarilhos que com as escolas dominicais destinadas aos filhos dos trabalhadores. Foi assim que Sarah Trimmer pôde dizer que

Existem graus de pobreza e também de riqueza, e, assim como os filhos das ordens superiores não devem ser educados promiscuamente, assim os filhos dos pobres devem ser ensinados com a devida consideração das circunstâncias diferentes de seus pais e de suas capacidades. Nas escolas dominicais, as crianças têm a possibilidade de ser provadas, e se as separam das crianças tontas e más que são enviadas às escolas industriais e aos trabalhos domésticos mais servis, enquanto que os filhos do primeiro grau entre as ordens inferiores são alentados a assistir a escolas diurnas. (67)

Talvez seja nessa obsessão demarcatória que se esgota tudo o que as escolas dominicais têm de instrumento disciplinador.

O certo é que, assim como a instrução elementar ficou muitas vezes em mãos dos próprios trabalhadores (pensemos nas escolas de "ensino mútuo" que se multiplicaram na França e na Inglaterra) assim o ensino dos ofícios ficou por mais tempo do que imaginamos em mãos dos próprios operários. Eram eles que deviam procurar os meios e o melhor modo de fazer chegar esta instrução a seus filhos, a qual se repartia pelos colegas nas oficinas, primeiro, e nas fábricas, depois. Disso podem nos dar testemunho estas palavras de um dos redatores da Lei de Escolarização francesa:

No que concerne à aprendizagem de cada ofício, agora que a indústria exige um grande número de braços, a sociedade não se verá

obrigada a ensiná-lo da mesma maneira que se ensinam os outros conhecimentos. São os pais, consultando a inclinação de seus filhos, suas forças e suas faculdades, que deverão buscar o mais proveitoso dos ofícios no qual os guiarão. Ler, escrever e calcular são as necessidades de todos e são também os únicos conhecimentos que é possível dar numa instrução direta e positiva aos habitantes não afortunados das cidades e dos campos. (68)

Embora essa instituição elementar e normalizadora, que era obrigação estatal, fosse insuficiente e escassa, bastava para estabelecer demarcações claras no mundo da pobreza. Aos filhos dos necessitados se destinava uma instrução fundamentada no poder educador do trabalho, enquanto aos filhos dos trabalhadores não se dirigia uma instrução relativa ao conhecimento dos ofícios. Uma vez mais as estratégias de poder que separam o normal do desviado se reforça e se multiplica. Como vimos, se alguma eficácia tinha a escola popular, era menos seu potencial transformador de almas do que seu potencial demarcatório. De um lado, os pobres respeitáveis que conseguiam, embora com dificuldade, ler e escrever (três quartos da população nos começos do século XIX), do outro aqueles que não podiam assistir às escolas dominicais porque seu pauperismo os convertia num perigo potencial.

A preocupação pela preguiça tinha primado sobre a preocupação iluminista de educar os cidadãos. Os pobres de Mayhew deviam ter, no que se refere à educação, um espaço próprio que evitasse o contágio do vírus da preguiça (as escolas andarilhas contavam-se na Inglaterra até 1850 perto de 300). Embora Mayhew se opusesse às escolas andarilhas que punham a razão e o cálculo ao serviço do crime, esclarecia que "não se opunha instrução dos pobres honrados. Só se opunha à instrução dos pobres em companhia de sem-vergonhas, qualquer tentativa de educar os dois juntos necessariamente, por força da associação, causa mais dano do que

bem para a comunidade" (69).

PODERES DE EXTRAÇÃO

Não é possível desconhecer uma mudança significativa na vida dos trabalhadores do século XIX que nos lembra aquela passagem assinalada por Foucault entre o soldado do século XVIII e o soldado Prusiano.

Segundo afirma Thompson, "é evidente que ocorreram mudanças importantes entre 1780 e 1830. O trabalhador inglês médio se tornou mais disciplinado, mais condicionado pelo ritmo da produção imposto pelo relógio, mais reservado e metódico, menos violento e espontâneo" (70). Segundo o que foi dito até aqui, não ficam dúvidas a respeito de que, se esta transformação efetivamente ocorreu, pouco ou nada teve a ver com o ímpeto moralizante da ética puritana. Outros muitos fatores contribuíram para isto, uma nova distribuição do espaço urbano, novas necessidades econômicas, um novo ritmo de produção, a assunção e a transformação dos valores iluministas, uma identidade de classe que se afirmava com força.

Parece que, de igual modo, as instituições que acostumamos a pensar como disciplinares (a escola ou a fábrica) pouco influenciaram nessa modificação.

Talvez possamos suspeitar, como já advertimos, a existência de outro diagrama de poder menos preocupado em produzir uma humanidade dócil e habilidosa do que em garantir a extração do tempo, da força e do dinheiro. Um regime de terror essencialmente proibitivo e punitivo onde a morte, mais que a vida, toma parte integrante da cotidianidade. Assim, pode-se entender uma superstição

corrente em todas as partes: "a crença de que a morte de uma criança devia-se à vontade do Senhor" (71). Numa época em que a morte de crianças menores de oito anos por excesso de dedicação ao trabalho "moralizante" eram fatos correntes, essas superstições podiam ser de uma vergonhosa utilidade.

Como vimos, os poderes que permeavam a escola e a fábrica estavam longe de poder penetrar todos os rincões; eram muitos os meninos que não iam à escola porque precisavam trabalhar (inclusive depois da lei de 1841 que regulamentava o trabalho infantil na Inglaterra); da mesma forma, eram muitos os cantos da fábrica que fugiam ao olhar do capataz. Mais do que falar de um poder capilar, cremos que se possa falar de um poder maciço e opressor preocupado em reduzir o tempo não relativo ao trabalho. As previsões se multiplicam em relação aos direitos comunais referentes ao recreio por incidência da ética puritana. Assim, se proibiram, para os religiosos, os jogos de carta, as roupas coloridas, os adornos pessoais, o teatro, a dança, as canções profanas, a arte, a literatura e as atividades no sabbath. Mas também se criou uma nova legislação aliada com a "sociedade do vício" que permitia impor prisão aos "transgressores do Sabbath comuns, aos vagabundos, aos dançarinos, aos acrobatas, aos cantores de baladas, aos livre pensadores e aos banhistas nus (para estes últimos, podia-se chegar à guilhotina" (72). A legislação para permitir a prisão dos adúlteros foi, em troca, um fracasso, coisa clara se se levar em conta que é uma diversão comum para pobres e ricos. Em 1819, a esfera do punível se estendeu até as "cervejas de dois pênis, bazares de pão de gengibre e quadros obscenos" (73).

Thompson afirma que nos mais variados lugares da Inglaterra a luta entre o antigo modo de vida e a nova disciplina, digam se melhor, as novas proibições, foi dura e prolongada. Essa "disciplina" pode ser resumida em um ponto: limitar o tempo de prazer e

de festas e aumentar o tempo de trabalho. Os inimigos da nova ordem eram as tradições festivas, o teatro e as santas segundas-feiras. Existia entre os magistrados e os governantes certa convicção imóvel pela qual o relaxamento moral e as revoltas políticas estavam indissolúvelmente ligados. Era preciso o restabelecimento de uma nova ordem moral que seria garantia de uma nova ordem política e econômica. Em 1797, um auxiliar de Pitt podia falar da Lei Geral de Subordinação nestes termos: "a sua condição de inferioridade (a dos pobres) foi-lhes atribuída pela mão de Deus. Sua função é a de cumprir fielmente todas as obrigações e de suportar pacientemente as inconveniências" (74). Como vemos, o discurso referido aos trabalhadores pobres tinha menos a ver, então, com o discurso disciplinar, tendente a produzir sujeitos eficazes e custosos (tanto mais custosos quanto mais hábeis), do que com a garantia da obediência por meio de uma mecânica do terror.

Como afirma Foucault, a contra-face desse poder maciço próprio da época clássica era sua porosidade. Sempre existiram zonas obscuras, zonas que fugiam à ordem do poder. Talvez possamos explicar a subsistência, durante todo o século XIX, de férias e de festas em toda Inglaterra mesmo quando as autoridades em vão tentaram proibi-las, em função desta porosidade própria do poder clássico.

No início da Revolução industrial, o ano do trabalhador ainda se compunha de ciclos de grande fadiga e provisões escassas, intercalados por dias de festa em que a bebida e a carne eram abundantes, as crianças ganhavam laranjas e fitas e as danças, o namoro e as visitas sociais envolviam o povo. (75)

Pequenos espaços de fuga e de prazer permitidos pela porosidade de um poder de extração que reduz a

Centenas de proletários a um estado tal que, necessariamente, caem vítimas de uma morte prematura e anti-natural, de uma morte tão

violenta como a morte pela espada. Impede-se a milhares de indivíduos as condições necessárias para a vida, eles são colocados em um estado em que não podem viver, se os obriga, com o braço da lei a permanecerem neste estado até a morte, morte que deve ser a consequência deste estado. (76)

Longe estamos aqui desse bio-poder descrito por Foucault que se exerce positivamente sobre a vida, procurando aumentá-la, multiplicá-la e administrá-la. Entre um e outro só pode existir complementariedade mas não identidade.

UTOPIAS DISCIPLINARES SOCIALISTAS

Da distância que há entre dois diagramas de poder pode nos dar testemunhos certos discursos essencialmente disciplinares que, durante o século XIX, tomaram por objeto os trabalhadores. Trata-se das variadas formas de socialismo utópico que, desde Fourier e Saint Simon, até Owen e Cabet, seja com matizes religiosos, místicos, ateus ou científicos, existiram à margem dos poderes políticos parlamentares. Tanto a anátomo-política do corpo humano quanto as bio-políticas da população formaram este horizonte problemático ao qual os utopistas pretenderam dar resposta. Assim como Haussman se preocupava em levar luz e transparência ao centro de Paris, os utopistas se preocupavam em rediagramar as cidades, os núcleos, os falanstérios em função dos mesmos critérios iluministas de higiene e de transparência, só que agora esses núcleos estavam imaginariamente povoados por trabalhadores.

E segundo este espírito iluminista que E. Cabet traça a geografia de Icaria. Trata-se de um modelo de regularidade simétrica onde prima a ordem. "A capital do país, Icara, é de um traça-

do quase circular. Dividida em duas partes quase iguais pela corrente de um rio (...) que, no centro da cidade, divide-se em dois braços que formam uma ilha circular. No centro desta ilha se levanta um palácio, em cujo centro se erige, por sua vez, uma estátua colossal que domina todos os edifícios" (77). As ruas largas e sempre limpas possuem canais e fontes que surtem de água necessária para lavá-las. "No interior das cidades não existem cemitérios, manufacturas insalubres nem hospitais". Sem que isto impeça um cuidado minucioso sobre a saúde de cada habitante. Os hospitais são palácios formosos "destinados a receber não pobres e miseráveis, mas sim todos os cidadãos sem exceção quando padeçam de uma enfermidade" (78). Contava-se, ademais, com um médico em cada oficina onde se possam produzir acidentes. Como assinalamos, a medicalização da população parecia mais preocupada em encerrar em asilos os miseráveis do que em assistir trabalhadores pobres. Como vemos, a utopia cabetiana estende os cuidados a essa normalidade produtiva que ficava à margem da assistência.

O mesmo acontece em relação à educação. Toda uma mecânica disciplinar de poder se desenrola a fim de conseguir um objetivo semelhante ao que alimentava os organizadores do exército Prusiano: formar crianças fisicamente perfeitas. Atenção pré-natal, cuidados relativos à lactância e à dentição, exercícios e banhos criam um dispositivo ortopédico preocupado em modelar essas crianças. "A criança pode ser, de certo modo, dirigida como certos vegetais e certos animais, e são ainda desconhecidos os limites a que pode chegar a perfeição do gênero humano". (79). Com a finalidade de aproximar-se o mais possível desta perfeição, nada será deixado ao acaso. O espaço deve ser distribuído de modo racional e o tempo deve ser fragmentado a fim de regulamentar minuciosamente seu emprego. Não só o tempo de trabalho, mas também o tempo de prazer (de quinze a vinte horas) e de sono (de dez a cinco horas) e as comidas estão previamente estipulados. A moda está previamente fixada; consiste em uns uniformes utilitários.

Parece que estamos frente a uma extensão a toda sociedade a regulamentação do panóptico, onde tudo podia ser visto e previsto. Contudo, essa hiper-racionalização não parece suficiente: umas após as outras, foram fracassando as tentativas dos jovens icarianos por fundar esta cidade sem contradições. Desde a primeira estabelecida no Texas em 1848 até 1858, quando os últimos se instalavam em São Luis.

Cabet compartilha com Owen a confiança ilimitada no poder da educação. Mas é Owen herdeiro e defensor do Iluminismo e aliado do utilitarismo de Bentham quem, provavelmente, mais perto esteja das disciplinas da modernidade. Sua intenção é racionalizar e administrar o mundo de modo tal que este exerça uma transformação nos seres humanos. Certo de que "o motor de todo progresso é o conhecimento e a maior das rêmoras é a ignorância", confiará na educação para construir uma humanidade solidária e justa. Será em sua fábrica de New Lanark (com o auxílio de alguns filantropos como Bentham) que Owen tentará pôr em prática suas idéias sobre a ductividade humana. A natureza humana, que em si mesma não é nem boa nem má poderá ser modelada de acordo com as influências do meio. Como afirma Capeletti, Owen é, no plano econômico, o que Lamarck é na ordem biológica, ambos confiam no meio como influência transformadora. Foi por isso que, no fracassado projeto de New Harmony, puderam fazer parte tanto artesãos idealistas quanto intelectuais burgueses quanto vagabundos e ladrões. Modelar essas vidas exigia um determinismo mecânico que fizesse entrar cada sujeito, a cada instante, sob o olhar da razão.

O primeiro projeto Oweniano (New Lanark) gozou de um êxito ressonante: incrementou produtividade, ampliou moradias, tornou-se independente do comércio local, controlou os problemas da embriaguez, do roubo e do absentismo. Contudo, os meios empregados para conseguir estes efeitos não diferem dos meios disciplinares utilizados para modelar as condutas dos escolares. Owen parecia

se interessar por organizar racionalmente o trabalho utilizando algo semelhante a uma "pedagogia operária" que se valia de certos rudimentos tecnológicos de poder como era o telégrafo: "tratava-se de um pedaço de madeira retangular instalado diante de cada posto de trabalho cujos lados estavam pintados de uma cor diferente: o preto significava mau, o azul, mediocre, o amarelo, bom e o branco, excelente. A cor que se exibia indicava a conduta do operário no dia anterior" (80).

Como vemos, diferentemente de Bentham e de outros reformadores, Owen preocupou-se por transladar a luz da razão também ao interior do sistema produtivo. O diagrama disciplinar se amplia: uma mesma estratégia ingressa na prisão, na escola e na fábrica. A ortopedia moralizante refere-se agora diretamente a essa "normalidade produtiva" que parecia fugir das preocupações dos reformadores da lei de pobres. É demais dizer que este filantrópico projeto de Owen sofreu a resistência de trabalhadores e de radicais, e o foi com um argumento inobjetable: "o objetivo do Sr. Owen parece-me ser o de recobrir a face do país com asilos de trabalho, de construir uma comunidade de escravos, e, consequentemente, de converter a parcela do povo em dependente absoluto dos homens de propriedade" (81).

O que ocorre é que Owen quer organizar a produção valendo-se de métodos que divergem das formas tradicionais de controle operárias. Seja que se trate do "terrorismo religioso" amplamente estendido, seja que se trate do poder brutal do capataz da fábrica. Agora se trata de uma forma de controle estritamente disciplinar que reproduz os mecanismos de controle de asilos e de casas de correção. A idéia não era nova: "a construção de uma grande máquina social e moral, calculada para produzir riqueza, conhecimento e felicidade com precisão e rapidez sem precedentes" (82). E assim que, em 1885, depois dessas experiências de New Larnark e new harmony, o Trade Newspaper podia publicar que os pro-

jetos de comunidade de Owen eram considerados impraticáveis "pela aversão que homens independentes e livres de nascimento devem sentir a que lhes digam o que têm que comer (...) e o que têm que fazer" (83).

Excede os limites deste trabalho uma análise mais detalhada das contribuições de Owen, mas devemos assinalar que artesãos, tecelões e trabalhadores qualificados leram cuidadosamente os textos de Owen extraíndo daí aquilo que podia resultar de utilidade para sua organização. Muito do espírito iluminista que os trabalhadores sustentavam estava em dívida com o pensamento de Owen. Só nos interessa assinalar aqui um aspecto do owenismo, aquele que faz com que se possa ser pensado como o "ne plus ultra do utilitarismo" (84).

Aberrantes ou não, resistidos ou celebrados, os discursos dos socialistas utópicos parecem ser o testemunho de uma ausência. Nos falamos das distâncias que separavam, então, o mundo dos trabalhadores desses bio-poderes preocupados em disciplinar a vida dos monstros e dos burgueses. Frente à constatação de que, até finais do século XIX, "as escolas semanais que existem à disposição dos trabalhadores podem ser frequentadas por uma minoria e são péssimas" (85). O ideal de uma educação integral ao mesmo tempo intelectual e profissional deve ser pensada em termos de utopia.

Vejamos agora um informe sobre as condições sanitárias dos trabalhadores de 1842:

Essas ruas são tão estreitas que da janela de uma casa se pode entrar na cada de frente, e as casas são altas como torres de modo que a luz apenas pode penetrar nos pátios e nas ruas. nesses lugares da cidade não existem cloacas, nem encanamentos ou retretes, e, portanto, cada noite todas as imundícies, os resíduos e os escrementos de pelo menos 50

mil pessoas são jogados aos riachos (...) produzindo um cheiro nauseabundo. E com isso não só se ofende a vista e o olfato, mas também se dana a saúde dos habitantes. (86)

Entre este informe e a geografia de Icaria traçada por Cabet, existe um abismo que só pode ultrapassar a imaginação de um utopista. Como veremos no próximo capítulo, este "mundo das trevas" não era de modo algum alheio ao interior da fábrica.

CAPITULO IV

ESTRATÉGIAS DE DESQUALIFICAÇÃO

OS PODERES E AS FABRICAS

Tentamos caracterizar até aqui certo diagrama de poder que, mais do que referir-se à vida e a seus cuidados, refere-se à extração e à morte. Esses dispositivos essencialmente minimizadores da vida que percorrem a existência cotidiana dos trabalhadores na época moderna possuem, assim como nos tempos de Damians, certa contra-face aterradora: sua porosidade. E provavelmente seja no interior dos lugares de trabalho (essencialmente na fábrica) em que esta dupla extração-porosidade faz-se absolutamente evidente. Essa evidência não resultará de todo estranha se pensarmos que, tal como afirma Michelle Perrot, até inícios do século XX, a vida dos trabalhadores se referia inteiramente ao mundo do trabalho: madeiras, martelos, lãs, tecidos e pregos compunham um mundo onde não existia espaço para o que hoje chamamos de "vida privada".

Aí esse poder de morte ao qual nos referimos se torna patente de modo perverso diante da figura tantas vezes evocada do trabalho infantil. Thompson é, a este respeito, contundente: "a exploração de crianças, na escala e com a intensidade com que foi praticada, representou (na modernidade) um dos acontecimentos mais vergonhosos de nossa história" (01). Mas, assim como o poder de morte se estende sobre uma camada da sociedade numa escala até então insuspeitada, ao mesmo tempo se torna cada vez mais preocupante a não universalidade de um poder que sempre parece deixar zonas na obscuridade. E, se a figura da criança trabalhadora é a que melhor representa esse poder de extração e de morte,

será a figura do artesão e a dos trabalhadores qualificados que melhor representam os perigos de um poder que está longe de penetrar todos os rincões.

O sonho iluminista da transparência será, durante grande parte do século XIX, alheio ao mundo do trabalho, embora pouco a pouco ele comece a demandar um lugar neste mundo. Esse imperativo de penetrar tudo e de saber tudo que percorreu os mundos dos monstros e dos burgueses ainda procurava o melhor modo de ingressar no mundo do trabalho. Ocorre que, se a porosidade do poder de extração acabou aumentando de modo assustador o número de ilegalismos populares no marco do direito penal, o risco representado por essa forma de exercício do poder na ordem do trabalho não era menor.

A grande circulação de periódicos radicais, as máquinas quebradas, a solidariedade existente entre os membros das associações e os focos de insurreição que não deixavam de suceder-se falavam claramente de espaços que permitiam a constituição de focos de resistência justamente ali onde o poder parecera exercer-se com maior rigor.

Andrew Ure confiará, como tantos outros, no poder da máquina para normalizar os trabalhadores. Saberá, contudo, mostrar seus limites e insuficiências. 1835, data de publicação de sua "Filosofia da Manufatura", marcará o umbral de uma modernidade que se fará esperar ainda por mais de meio século. Ure enuncia o princípio que regerá a administração do trabalho até nossos dias ao falar da utilidade da ciência como um instrumento de docilização dos trabalhadores. Existe algo, entretanto, que não parecia ser inteiramente efetivo, pois, por muito mais tempo do que Ure tivesse desejado, o saber de cada ofício continuou sendo patrimônio exclusivo dos próprios trabalhadores. A porosidade do poder permaneceu inalterada, embora o poder "maquínico" e a multiplicação

de contra-mestres reforçasse ao máximo as tecnologias de extração. Só até inícios do século XX se produzirá uma mutação nesta estrutura de poder que mostrava sua insuficiência para "encher de transparência" as fábricas. Contra o que nos acostumamos a pensar, "a fábrica do século XIX como a de começos do século XX não foi objeto de uma organização sistemática" (02). São muitos os motivos que contribuem para isto: os pequenos segredos de cada ofício que ainda se ocultam obstinadamente e as formas de apredizagem que escapam de toda estrutura racionalizada de ensino se somam a uma distribuição espacial mais ou menos indefinida. "Nem sempre era fácil saber com precisão onde começava ou onde terminava uma fábrica. Apenas era mais fácil saber se um operário se encontrava no seu lugar de trabalho, pois, continuamente, se lhe apresentavam motivos para ir e vir" (03).

O século XIX parece mover-se neste registro ambíguo de um sobre-poder que é contra-face de um infra-poder. Enquanto as condições de vida e de trabalho se tornavam cada vez mais e mais duras, os saberes referentes aos ofícios parecem escapar de toda racionalização. Esse saber é, nas mãos dos trabalhadores, o instrumento mais eficaz de resistência, e isso não só se predica do trabalhador industrial, mas também de todo este grande número de trabalhadores externos que, para Thompson, formam o núcleo da resistência operária - começando pelos sapateiros e pelos gráficos -. E que, embora as máquinas de fiar ou de tecer tivessem transformado o mundo do trabalho, elas ainda não invadiam a totalidade desse mundo.

Por meio século, depois do "irrompimento do tear" (por volta de 1780) os trabalhadores industriais se conservaram como uma minoria da força de trabalho adulta na própria indústria algodoeira. No princípio da década de 1830, os tecedores manuais de algodão ainda superavam a todos os homens e mulheres empregados nas fiações e teares industriais de algodão, lã e seda somados. (04)

Thompson se opõe, com estes dados, à clássica tese marxista que supõe uma avassaladora primazia da "disciplina" industrial. A partir daí, pode-se refutar a tese de Engels pela qual os termos energia de vapor e indústria algodoeira estariam indissolavelmente ligados com a emergência da nova classe operária. Segundo afirma Marx: "adquirindo novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção e, mudando o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, eles mudam todas as relações sociais. O moinho de vento nos deu a sociedade com o Senhor feudal, o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial" (05).

No tear se acreditou ver um instrumento que não só revolucionaria a indústria, como também as relações sociais, ele é considerado como o instrumento a partir do qual se pôde formar o "movimento operário". Thompson nos convida a ver aí certa imagem dramatizada de uma realidade que, para os contemporâneos, poderia parecer muito mais patética e digna de consideração do que a existência desses centros manufatureiros "anônimos e em expansão desordenada que figuravam com crescente frequência nos registros de distúrbios do ministério do interior" (06).

Embora os humanistas, reformadores e revolucionários se preocupassem fundamentalmente com "a fábrica tenebrosa e satânica" e acreditavam ver aí o poder transformador da resistência organizada, eles conviviam com outros focos de resistência cuja força não era menor e que se organizava em torno de figuras tão díspares como são os sapateiros, os tecelões, os livreiros, os pequenos comerciantes, os impressores e os pedreiros. Deveremos, então, atentar para a força das tradições (políticas e culturais) para podermos dar conta deste fenômeno ao qual damos o nome de "resistência operária", fenômeno que excede o mundo da máquina a vapor. "É discutível - dirá Thompson - se os operários, exceto nos distritos algodoeiros, formavam o núcleo do movimento proletário antes de fins de 1840 (...) a vasta área de Londres radica-

lizada entre 1815 e 1850 não extraiu sua força das principais indústrias pesadas, mas sim das filas dos pequenos ofícios e ocupações." (07)

Interessa-nos aqui colocar em relevo as redes de poder que percorreram o interior dessas fábricas satânicas, embora saibamos que não é esse o único espaço em torno do qual se articula a resistência operária. Será preciso lembrar que nos Estados Unidos, nas primeiras décadas do século XIX, quatro quintos da população trabalhavam por conta própria. A figura do capitalista obcecado por sua fábrica é, na primeira fase do capitalismo industrial, menos generalizada do que imaginamos. Por muito tempo os trabalhadores externos, os trabalhadores domiciliares e uma grande variedade de sistemas de contratação formaram parte da vida cotidiana do mundo do trabalho. O sistema de sub-contratação excedia a ordem do trabalho domiciliar, também existisse nas minas e em certas fábricas onde alguns fiadores qualificados, com algumas máquinas a seu cargo, contratavam diretamente seus ajudantes.

Existe aí todo um dispositivo de poder que não pode ser reduzido ao diagrama disciplinar que percorria então as prisões e as escolas. O capitalista não duvidava em delegar responsabilidade aos sub-contratistas que eram, muitas vezes, trabalhadores de ofício que, até a segunda metade do século XIX, ainda conservavam as marcas de seu status. Aí um dispositivo de poder alheio ao anonimato das disciplinas, absolutamente personalizado e herdeiro dos abusos da aprendizagem medieval, fazia-se sentir muitas vezes com rigor insuspeitado.

Por volta de 1870, o empregador imediato de muitos trabalhadores não era o grande capitalista, mas sim o sub-contratista intermediário (...). Até nos ofícios fabris o sistema de sub-contratação era comum: sistema com suas oportunidades para a tirania sórdida do pagamento por gêneros, dívidas e salários pagos nas tabernas contra o que os movimentos

sindicais mantiveram duras e prolongadas lutas. (08)

Se levarmos em conta esses dados, talvez possamos começar a pensar de outro modo algo que se apresenta com a força de uma evidência: existe certo consenso em torno da idéia de que o proletariado, efeito de novos modos de produção, é docilizado através de uma disciplina fabril que reproduz o diagrama de poder das instituições disciplinares analisadas por Foucault. Tentaremos mostrar, tomando como ponto de partida as investigações de sociólogos e historiadores, que a organização do trabalho fugiu por muito tempo das mãos e da razão das disciplinas. Quicá por isso pôde acontecer que: "quando começaram as primeiras fábricas em Birmingham para artefatos mecânicos não se concebia a idéia de que o empregador, como era natural, devesse procurar o local, a fábrica e os materiais e que devesse exercer uma supervisão sobre os pormenores do processo manufatureiro" (09).

Longe de pretender afirmar a existência de um espaço alheio ao poder onde os proletários exerceriam suas funções nas mais inteira liberdade e autonomia, interessa-nos analisar as redes de poder que percorrem esse mundo sem reduzi-las a um capítulo mais dos poderes disciplinares. Ocorre que essas redes de poder talvez se revelem, ainda no século XIX, como formas herdadas e transfiguradas da aprendizagem medieval. Se, tal como sugere Benjamin Coriat, percorremos

O campo das relações sociais ao longo de todo o século XIX, no qual ressoam os gritos dos fabricantes em busca de operários hábeis e disciplinados; então aparece a verdade desnuda: o operário de ofício herdeiro dos segredos do grêmio continua sendo a condição ineludível, a figura necessária para a manufatura. Ainda mais a indústria em seu conjunto depende dele. (10)

A força das tradições políticas e culturais herdadas atuam como um verdadeiro sistema de poder que, graças à generalização da contratação, adota um caráter e uma posição inteiramente nova. Agora elas se convertem algumas vezes em aliadas e outras em focos de resistência aos dispositivos de poder montados pelos donos de fábrica, pela polícia ou pela lei.

Configura-se assim toda uma microfísica do poder à qual será preciso atender se renunciarmos a evidência de que as disciplinas auxiliadas pela máquina modelaram o trabalhador assim como a escola modelou o escolar ou o manicômio, a figura do louco. Deveremos lembrar que, como afirma Thompson, "o fazer-se da classe operária é um fato tanto da história política e cultural quanto da economia. Ela não foi gerada espontaneamente pelo sistema fabril" (11).

Essa microfísica do poder que percorre o mundo dos trabalhadores não é, de modo algum, um efeito exterior ao capitalismo; ela é, pelo contrário, sua condição material de possibilidade. E "para que haja mais-valia, é preciso que haja sub-poder, é preciso que ao nível da existência do homem se tenha estabelecido uma trama de poder político, microscópico, capilar, capaz de fixar os homens ao aparelho de produção, fazendo deles trabalhadores." (12). O corpo e a alma de quem trabalha é um efeito de certas redes de poder que o percorrem e no interior das quais eles atuam às vezes como vínculo e às vezes como obstáculo que impede a expansão das tecnologias de poder.

Foucault caracteriza esse poder como disciplinar. A fábrica é pensada, então, junto com a escola ou o quartel ou o hospital, como uma instituição que repete idênticos mecanismos de poder. É certo que entre uma e outra existe certa continuidade "da escola ao quartel e do quartel à fábrica" (13) como Deleuze assinalou. Esses poderes microscópicos que são as tecnologias disciplinares

que querem transformar a "escória em dinheiro", querem gerar uma humanidade dócil e produtiva capaz de ingressar nas filas das fábricas. Esta última, por sua vez, atuou como um verdadeiro sistema de infra-poder que, redistribuindo o espaço, regulando o tempo e centralizando as atividades, converteu-se em um lugar privilegiado de sujeição dos corpos. Ainda assim, devemos marcar significativas diferenças entre esse poderes polimorfos que percorrem as fábricas e os poderes ortopédicos próprios da modernidade. A fábrica se erige como um espaço de poder que permite garantir a extração de mais-valia. Contudo, esse espaço de poder parece estar mais perto da morticina sociedade jurídica que da moderna sociedade disciplinar. Essa se caracteriza mais por sua porosidade do que por sua onipresença, mais por extração de tempo, força e dinheiro do que por uma ortopedia corretiva, mais por um perigoso "desconhecimento" do que pela formação de espaços de saber.

E aí, precisamente, que as diferenças se mostram. Ocorre que, se o poder disciplinar estendeu-se e penetrou as mais diversas ordens até configurar algo assim como uma sociedade disciplinada, isso só foi possível na medida em que a razão iluminista se propôs tornar habitáveis mesmo os rincões mais obscuros: sistematizá-los segundo a ordem que impõe a razão. Foi assim que o Hospital Geral começou a tornar-se transparente: uma nova distribuição espacial, uma lógica na distribuição das camas e dos enfermos, uma presença contínua do saber médico o transformam num hospital moderno. A prisão transforma-se, por sua vez, num laboratório onde ninguém escapa ao olhar, já não só do vigia, mas também dos médicos, criminólogos, psiquiatras e pedagogos. Mas talvez seja a escola a que nos possa dar o exemplo mais efetivo desse poder disciplinar e de sua articulação com o saber. Aí não basta conhecer aquilo que deve ser transmitido aos alunos, será preciso saber como se organiza essa multiplicidade humana, como se distribuem seus membros no espaço, como se organizam o tempo e

a mecânica dos exercícios, como se distribuem as aulas, os pátios, os banheiros e as carteiras, e como criar diversas instâncias de avaliação entre as quais o exame parece ser a privilegiada. Será a moderna pedagogia que se encarregará dessas demandas. A partir daí, tudo poderá ser controlado e vigiado, cada aluno será individualizado pelo lugar que ocupa, ao mesmo tempo em que será homogeneizado com o resto; eis-nos aqui com esse par que caracteriza as disciplinas : o par "massa - indivíduo" (14).

Imaginemos, por um momento, uma instituição escolar em que o saber que quer ser transmitido seja absolutamente conhecido pelos alunos. De que serviriam, então, tantas classificações e distribuições? Como organizar estes corpos? Como administrá-los? Esse estranho paradoxo parece ter acontecido efetivamente nas primeiras fábricas. Não foi outra a questão que obcecou os primeiros administradores, especialmente a Andrew Ure, que confessa que "durante 60 anos as manufaturas foram débeis e inestáveis ao estarem obrigadas a deslocar-se para onde houvesse operários hábeis" (15) e conhecedores de seu ofício. Os esforços desses homens estavam destinados a procurar um modo de docilizar essa mão de obra hábil, porém refratária, aos novos ritmos que impõe a indústria. Esses esforços foram, contudo, escassos e insuficientes e a indústria teve de depender por mais tempo do que teria desejado dos caprichos desses operários qualificados. Até o aparecimento da administração científica, no início do século XX, os fabricantes parecem repetir, das maneiras mais diversas, o lamento dos patrões da manufatura, aqueles que tiveram de ficar "submetidos à errância operária, reduzidos a seguir seus movimentos instalando a oficina ali onde o operário estabelecia sua moradia" (16). Como Marx soube mostrar, a manufatura é, a respeito da disciplina e do controle, propedêutica da fábrica. (17). Mas então, qual é o lugar que ocupa a fábrica? Qual é a especificidade dos poderes que a percorrem? Ou melhor, por que a fábrica?

POR QUE A FABRICA?

Trata-se de recolocar uma velha pergunta formulada por Marx: "tem ou não razão Fourier quando chama as fábricas de presídios atenuados?" (18). O continuum do qual Deleuze nos fala entre quartel, prisão e fábrica é confirmado por Pollard que observa que no início do capitalismo industrial "existiam poucas regiões do país nas quais as indústrias modernas, sobretudo as têxteis, instaladas em grandes prédios, não estivessem associadas com prisões, reformatórios ou orfanatos" (19). As fileiras dos trabalhadores industriais se nutriam dessa humanidade que as instituições disciplinares se empenharam por normalizar. A reunião dessa "força de trabalho livre" num espaço fechado, geralmente em velhos conventos, parecia ser o melhor modo de controlá-la. Esse confinamento era "simplesmente para fins de disciplina, de modo que os trabalhadores pudessem ser eficazmente controlados sob a supervisão de um capataz. Sob um mesmo teto, ou um ambiente pequeno, eles podiam começar seu trabalho de madrugada e continuar até que se ponha o sol, fixando-se períodos para repouso e alimentação" (20).

Contra a imagem corrente de uma "neutralidade tecnológica" do sistema fabril, essas referências problematizam aquela velha evidência pela qual as primeiras máquinas, impulsionadas com força hidráulica, exigiam a construção de grandes prédios. Ou, tal como afirma Engels, que "com a força hidráulica teve lugar o princípio do sistema fabril" (21). Contra esta tese que não deixou de ser discutida, historiadores e sociólogos preferem mostrar hoje que as primeiras fábricas, e assim como as outras, tiveram um objetivo essencialmente político. Elas se edificaram como verdadeiros espaços de poder que conseguiam se apropriar do tempo e da existência de seus operários. Paralelamente, Thompson nos

fala de um notável aumento das injustiças sofridas pelos operários. Elas produzem uma verdadeira "alteração da natureza e da intensidade da exploração" (22), levando-a a limites até então insuspeitados.

Assim, parece significativa a leitura de um relato que, em 1818, escreve um oficial fiador de algodão. A Revolução industrial e o trabalho na fábrica significavam para ele:

Ascensão de uma classe de mestres sem qualquer autoridade e compromisso tradicional, a distância crescente entre os mestres e os outros trabalhadores, a transparência da exploração na mesma fonte de sua nova riqueza e poder, a perda de status e, acima de tudo, a perda da independências do trabalhador, reduzida agora à total dependência dos instrumentos de produção do mestre. Significava também a parcialidade da lei, a ruptura da economia familiar tradicional, a disciplina, a monotonia, as horas e as condições de trabalho, e a perda do tempo livre e do prazer.
(23)

Todo este número de perdas, que excede a não posse dos instrumentos de produção, são a contra-face daquilo que as fábricas representam para seus proprietários. Para eles, este parece ser o mais eficaz instrumento de controle jamais imaginado. Aí se reuniria, a uma certa hora, a totalidade dos trabalhadores que ocupavam suas funções até que as horas de trabalho fossem cumpridas, permitiria estender a jornada de trabalho que de outro modo estaria liberada às irregularidades das festas e das santas segundas-feiras. Permitir-se-ia também recriar a velha figura do trabalho noturno e estabelecer-se-ia um sistema de capatazes e contra-mestres encarregados de vigiar o cumprimento dos horários de entrada e de saída e os intervalos destinados ao descanso ou à alimentação. Estes vigilantes da indústria deveriam verificar a entrada e a saída de matérias primas a fim de que não surgissem "faltas" e deveriam fazer cumprir zelosamente os regulamentos

que, na maioria das vezes, limitavam-se a estabelecer horários de ingresso, punições por atrasos, proibições de bebidas alcóolicas, de reuniões e de associações.

Acontece que:

O controle sem centralização do emprego era, senão impossível, certamente muito difícil, assim, o requisito para a gerência era a reunião de trabalhadores sob um único teto. O primeiro efeito desta mudança era impor aos trabalhadores horas regulares de trabalho em contraste com o ritmo auto-imposto que incluía muitas interrupções, paradas e feriados e, em geral impedia a extensão da jornada de trabalho a fim de produzir um excedente nas condições técnicas então existentes. (24)

Sociólogos e historiadores como Stephen Marglin, Braverman, Michelle Perrot e Thompson coincidem em afirmar que as fábricas se edificaram como verdadeiros espaços de poder a partir dos quais se pretendia docilizar o corpo dos trabalhadores, apropriando-se de cada minuto de sua existência. Acreditamos ser preciso assinalar que esse controle que se exerce sobre os trabalhadores é de um tipo peculiar. Este é exercido de modo prioritário e não só nas manufaturas, "nas duas pontas do processo de produção. As principais preocupações dos donos de fábrica eram combater furto de matérias primas e controlar a qualidade dos produtos acabados" (25). O processo pelo qual essas matérias primas se transformam em produtos elaborados, o processo de produção continua sendo "em sua maior parte, assunto dos trabalhadores" (26). Este esquema perdurará, não sem importantes retrocessos marcados pela emergência das grandes máquinas, até fins do século XIX. E assim que, ao poder do capataz, sempre há algo que é alheio, algo que os primeiros administradores tentaram reduzir com recursos despóticos: o saber-fazer próprio de cada ofício.

Mesmo que seja certa a afirmação de Marx pela qual "o chicote do capataz de escravos deixa seu lugar para o regulamento penal do vigia" (27), também é preciso considerar que esse despotismo da fábrica tem seu reverso. Esse sobre-poder é, tanto como na época clássica, complemento de um infra-poder possibilitado pela dificuldade de construir um saber sobre esses indivíduos submetidos ao controle. A fábrica é, ao mesmo tempo, um espaço onde se exerce um poder de extração sem precedentes, onde o corpo, o tempo e a vida estão destinados à apropriação, e um espaço poroso, onde existem regiões impenetráveis, onde o saber é uma forma de poder e de resistência. "Donos de seu ritmo de produção, eles se esforçam por manter um ritmo moderado ao qual se fixam, preferindo o prazer aos ganhos suplementares" (28). Esse é o caso do luddismo, em que foram operários de ofício que mais fizeram sentir seu protesto e sua rejeição às máquinas, "os mais qualificados vão à frente da resistência contra as máquinas que os destruirão" (29).

Acreditamos que seja possível afirmar que se configura aí uma forma de exercício do poder que não é idêntica àquela que Foucault deu o nome de disciplinar. Para esse autor, o conceito de "disciplina" diz mais do que "instância de produção de sujeitos docilizados". Refere-se fundamentalmente à mecânica que se coloca em prática para que os corpos dóceis sejam também corpos produtivos: que eles rendam o máximo pela sua capacitação, treinamento e por uma dinâmica do exercício. É uma forma de poder que não é repressiva, mas sim produtiva. Mas, fundamentalmente, ela é um ponto nodal onde poder e saber se encontram, fortalecem-se e se entrecruzam, passando a constituir esses bio-poderes que caracterizam a modernidade.

Como vimos, a fábrica se refere a esse espaço residual de extração e morte e não à vida. Como vimos, durante grande parte do século XIX, a dupla saber-poder não se identifica mais que com

a figura do operário de ofício que, segundo diz Ure, conduz os capitalistas a essa "insuportável escravidão à qual eles estão sujeitos" (30). Como veremos, a máquina servirá, só em parte, para romper com esta feliz escravidão. O certo é que, embora leiamos que a invenção do sistema fabril tenda simplesmente a fins disciplinares de maneira tal que os trabalhadores pudessem ser eficazmente controlados sob a supervisão do capataz (31), devemos nos cuidar para não superpor esta noção de disciplina com aquela definida por Foucault. E que as formas rígidas e despóticas assumidas pela gerência primitiva das primeiras fábricas estavam longe de poder ser pensadas como modernas (32).

As disciplinas formam, para Foucault, uma rede de saber e de poderes que percorrem o corpo social de lado a lado, onde umas instituições reforçam a outras e uns saberes são apropriados ou integrados por outros. Como vimos, não era estranho encontrar fábricas perto de prisões; os habitantes destas últimas seriam normalizados a fim de ingressarem nas fileiras dos "trabalhadores disciplinados". Contudo, é preciso notar que a emergência da fábrica demandou a solidariedade de outros poderes que eram inteiramente alheios às disciplinas. Os exemplos de cidade-fábrica, como foram os de Scheider ou de Creusot, onde se tenta controlar o tempo e a existência dos trabalhadores fora da fábrica em instituições como a escola ou o hospital, não são mais do que exemplos isolados. Não foi esta a estrutura predominante pelo menos até o último terço do século XIX. Pelo contrário, embora as leis de fábrica contemplassem, a partir de 1864, a construção de escolas e centros assistenciais, não foram estas instituições, escassas e mal organizadas, que formaram uma rede de poder com a fábrica; mas sim todo um edifício de terror que as escolas metodistas, o discurso religioso, a polícia e a arbitrariedade da lei contribuíram para criar. A fábrica, longe de entrelaçar-se com estas instituições disciplinares herdeiras do iluminismo (como a escola, o hospital ou a prisão), optou por solidarizar-se com es-

truturas de poder próprias da época clássica. Foi com a força de terror que o trabalhador e o artesão se transformaram em mãos-de-obra fabril.

Mesmo quando, nas últimas décadas do século XIX, a fábrica integrou uma série com outras mecânicas disciplinares, essa não se fez sem um reforço paralelo das proibições e das perseguições. Então, o discurso dos gerentes, que perdeu seu caráter religioso, afirma-se por esses abusos e arbitrariedades. O controle que eles propõem quer "racionalizar" esse espaço de terror. Assim, Fayol se oporá às relações de trabalho que se praticavam na maior parte das empresas durante o século XIX.

Se eles assumem uma grande quantidade de serviços sociais para gerar uma força de trabalho capaz de se rebelar, eles fazem também todos os esforços possíveis para restringir os direitos políticos e sindicais dos operários. Eles controlavam os comércios locais para evitar a criação, na população, de elementos independentes do controle da companhia e utilizavam a igreja para legitimar sua posição. (33)

Os primeiros esforços dos gerentes se caracterizaram por uma tendência a controlar a totalidade da vida dos trabalhadores, principalmente seus espaços de prazer. Para transformar seus hábitos utilizou-se um método "de total dominação econômica espiritual, moral e física escorado por constringências legais e policiais" (34).

As instituições de sequestro analisadas por Foucault parecem ser a contra-face desses poderes e desses controles que percorriam o mundo da fábrica. As primeiras são instituições que, longe de quererem excluir os indivíduos da sociedade (como o Hospital Geral ou os leprosários), propõem ligar os indivíduos ao aparelho de produção "a partir da formação e da correção dos produtores: trata-se, então, de uma inclusão por exclusão" (35). Po-

der-se-ia explicar, assim, a proximidade da fábrica a respeito das prisões ou das casas de correção; o confinamento é para ela essencialmente corretivo. Assim, se é certo que até fins do século XVIII se produz, em relação ao castigo, essa passagem que vai dos suplicios às celas, ou da masmorra à prisão, deveremos dizer que também se produz esta passagem que vai do chicote do capataz de escravos ao regulamento penal do vigia na organização do trabalho.

Se nos detivermos em alguns destes tantos regulamentos, veremos que eles não têm por função ortopedizar mas sim criar uma humanidade docilizada. Como veremos, eles não se propõem corrigir gestos, movimentos ou destrezas, mas simplesmente garantir um bom exercício do controle e da vigilância. De algum modo nos lembram essas velhas instituições de reclusão para as quais o confinamento tinha o objetivo de manter uma multiplicidade humana sob este controle que possibilita a exclusão num espaço fechado. Os regulamentos se preocupam em estabelecer rigorosamente horários de entrada e de saída, mas, a rigor, não fazem mais do que isto. Estes regulamentos precedem as fábricas, eles eram utilizados em algumas manufaturas. "Isso prova que os regulamentos de fábrica têm raízes muito antigas" (36)

Estes regulamentos incrementaram o número de suas normas, fizeram-se mais e mais inflexíveis, porém, continuaram se preocupando com questões relativamente externas ao processo de produção. No caso da pioneira indústria têxtil, por exemplo, a transmissão do saber de pais para filhos se manteve durante grande parte do século XIX:

Na metalurgia a autonomia dos trabalhadores era ainda maior. Os operários do ferro estavam protegidos por seu saber profissional que conservam zelosamente através da prática do segredo (...). Este modo de produção persistiu até a transformação técnica da indústria metalúrgica em 1870 - 1880, o que aumentou

consideravelmente a intervenção de engenheiros e, em certos setores, prolongou-se muito mais. No entanto, a era do laminador de ferro ou do laminador de ofício, detentores de um verdadeiro Job-control, praticamente não subsistiu além da I Guerra Mundial. (37)

Como vemos, não se tratava de normalizar estes trabalhadores enquanto agentes de um processo de produção cujo saber continuam detendo ainda no interior da fábrica "regulamentada", mas sim de observar que os trabalhadores não deixaram de ser aquilo que eles eram: sujeitos produtivos. Se em algo se parece esta forma de exercício do poder com o panóptico de Bentham, se em algo pode ser pensada como pertencente à "era do olhar", será só em relação àquilo que é exterior ao processo de produção. E que o olhar que o contra-mestre dirige aos trabalhadores é inteiramente diverso daquele que o guarda dirige aos presidiários. Este último é um olhar onipresente, universal, coletivo e anônimo, é um olhar que supõe a introjeção do poder. Aquele é o olhar de um sujeito que muito sabe sobre horários e punições, mas que pouco conhece dos gestos, dos movimentos, dos ritmos e dos tempos que se requerem para levar adiante uma operação. Talvez, o poder deste olhar tenha servido para introjetar um "relógio moral" nas mentes dos trabalhadores; porém, a opção pelo melhor ou pelo pior modo de realizar uma tarefa continua a ficar em suas mãos.

Se nos preocuparmos agora em caracterizar o espaço físico que ocupa a fábrica, veremos que ali também se reproduz esse ambíguo esquema de poder que, de um lado, se define por sua rigidez e, de outro, por sua porosidade. Assim, é possível achar na França imensos edifícios completamente amuralhados com uma só porta de entrada que permanece cuidadosamente vigiada durante as horas de trabalho, convivendo com estruturas muito mais flexíveis, fábricas mais ou menos descentralizadas onde os movimentos dos trabalhadores se tornavam praticamente incontroláveis. As fábricas fechadas se elevavam em torno de um pátio central. "A

porta, uma vez mais, é o ponto nevrálgico da vigilância; muitas vezes é encimada por um sino ou um relógio (...) a questão da abertura e do fechamento das portas é crucial nos conflitos e nas reivindicações operárias" (38). O interior desta estrutura fechada permanece por muito tempo encoberto para os olhares estranhos. Pelo menos até 1892, ano em que se aumenta notavelmente o número de inspetores de trabalho, "o patrão se beneficia de uma espécie de extra-territorialidade", goza de um direito absoluto para impedir a entrada de pessoas estranhas ao local. Respirava-se, nestas fábricas, certo ar militar ou, às vezes religioso; muitas foram construídas em antigos conventos onde ainda perduravam capelas ou crucifixos pendurados nas paredes; era bastante comum que os contra-mestres fossem "sub-oficiais aposentados" desejosos de impor uma submissão militar. Estas fábricas não pareciam ser, contudo, a melhor solução para docilizar a força de trabalho; é que foi ali que, com maior intensidade, se multiplicaram os conflitos operários. Prestemos atenção, agora, nas ordens estipuladas num regulamento de fábrica de Manchester:

As portas da fábrica se fecham 10 minutos depois de que começa o trabalho e ninguém pode entrar até a hora do café-da-manhã. Cada tecelão que em outro momento ou enquanto a máquina anda se senta será castigado por cada hora e cada tear que ocupa com três pênis de multa. Os tecelões que não têm consigo as tesouras incorrem em multa. Nenhum tecelão, sem aviso prévio, pode deixar o serviço. A cada trabalhador que é surpreendido falando com outro, ou cantando, ou assoviando, aplica-se uma multa de seis pênis. (39)

Por outro lado, se levarmos em conta quão difundido estava então o trabalho a domicílio ou o sistema de sub-contratação, veremos que esta figura patética do espaço amuralhado é menos paradigmática do que imaginamos. A fábrica fechada era a contra-face de um sistema mais aberto de produção que, sob diversas formas, subsistiu durante o século XIX. Um exemplo algo tardio disto nos dá a fábrica da Renault (1890). O que ocorre é que "a fábrica do

século XIX, assim como a de começos do século XX, não foi objeto de uma organização sistemática. As oficinas se desenvolveram não tanto em função dos circuitos de produção, quanto em função dos locais disponíveis" (40).

A não universalidade do diagrama de poder próprio da fábrica se faz aí evidente. Essa estrutura, ora fechada ora aberta, difere daquela que caracteriza as prisões. Essa estrutura altamente porosa onde sempre existem motivos para os quais os operários devam deslocar-se, torna difícil controlar se eles cumprem ou não as suas tarefas. Essa porosidade não é menor nas fábricas muradas do que nas fábricas abertas, pois, muitas vezes era aí que "o operário profissional, seguro de seu saber, estava em condições de exercer um freio constante sobre a produção" (41). Essas duas formas arquitetônicas não são mais do que o verso e o reverso de uma mesma tecnologia de poder.

Mas vejamos agora como se estruturava, segundo o relato de Antoine Proust a fábrica Renault. "Em Billancourt as oficinas formavam um quebra-cabeças contínuo e ocupavam quarenta imóveis diferentes, amiúde separados uns dos outros; casas de moradia foram transformadas em oficinas (...) as tarefas de manutenção exigiam numerosa mão-de-obra (...) nessas condições, o espaço de produção constituía uma rede inextrincável de relações" (42). Será como resposta a conflitos operários e a greves massivas que se decidirá "levantar muros para fechar melhor a fábrica". E isso ocorrerá nas primeiras décadas do século XX.

SOBRE MAQUINAS E INFANTES

Pode-se objetar que não foi nos projetos arquitetônicos e nem no rigor dos regulamentos, mas sim no poder coisificador da máquina, que muitos viram a condição de uma rede de poder essencialmente disciplinar. Fazendo uma analogia com o fuzil automático, pode-se ver na máquina uma tecnologia de poder normalizador. Contudo, as diferenças devem ser procuradas ao nível do saber, mais especificamente ao nível das relações que se relacionam com o saber.

Seria ilusório tentar percorrer as redes que circulam no interior das fábricas do século XX sem nos referirmos a esse micropoder embutido na máquina. Para muitos, a fábrica é pensada como um efeito necessário e inevitável de sua aparição. Mesmo que, para Ashton, por exemplo, a emergência das primeiras fábricas deva situar-se em inícios do século XVIII, quando um considerável número de trabalhadores se reunia em torno dos moinhos de água, existe certo consenso em associar os primórdios da fábrica moderna com o nome de Arkwright. Situar aí, em 1768, o momento de nascimento da fábrica não deve parecer gratuito, pois aqueles que acreditam que "o sistema da fábrica é consequência necessária do maquinismo" (43) encontram no tear de Arkwright um sólido e indiscutível ponto de partida. Esse tear de água contava com o mérito de ter substituído a fabricação doméstica de fios de algodão. Supõe-se que o "Water-frame" patenteava a exigência tecnológica de construção da fábrica: "diferente do Jenny, o tear exigia para seu funcionamento uma força superior à dos músculos e, assim, desde o começo, a fabricação se realizou em fábricas" (44).

Andrew Ure nos mostra o reverso dessa necessidade tecnológica. A reivindicação apaixonada que esse economista faz de Arkwright e de sua fábrica visa a mostrar um outro aspecto vantajoso do sistema: a operatividade política e docilizadora que possui. A este respeito afirmará que: "era necessário, em verdade, um homem

com energia e ambição napoleônica para dominar o caráter refratário dos trabalhadores acostumados a irregulares paroxismos de diligência (...). Esse homem foi Arkwright" (45).

Para este economista, a fábrica era vista a partir da ótica de um grande autômata em que cada parte devia desempenhar sua função em absoluta subordinação a uma força motriz auto-regulável. A máquina será a garantia de realização do sonho de criar corpos dóceis. Ela imporá os ritmos adequados, especificará as tarefas e as funções, tornará desnecessária a mão-de-obra hábil que era antes imprescindível e perigosamente imprevisível. Essa força auto-regulável não precisará de operários qualificados, mas só de súditos que cumpram suas ordens. Assim, será possível eliminar "qualquer processo que requeira alguma habilidade ou a firmeza manual específica de um trabalhador habilidoso" (46). Este será substituído por um sistema auto-regulável de tal simplicidade que será possível que as crianças, os tolos ou as mulheres possam dirigi-la.

E nesses sonhos de Ure que Marx pensa, quando, em "O Capital"; se refere a esse poder coisificador da máquina. Ela subordina e automatiza o trabalho do operário: "é comum a toda produção capitalista que não seja o operário que se sirva das condições de trabalho, mas o contrário, que estas se sirvam do operário; mas só com a máquina esta inversão adquire uma realidade técnica paupável" (47). Essas afirmações não devem nos enganar. Tanto Ure quanto Marx coincidem em que, contudo, é preciso certo saber, certa habilidade para a manutenção e o controle destas máquinas. Com palavras de Marx, digamos que "todo trabalho na máquina exige um adestramento prévio do operário". São estes trabalhadores de máquina que ainda não foram inteiramente despojados de seu saber que mais tarde resistiram à aplicação do taylorismo. Talvez devamos concluir com Braverman que o maior mérito de Marx esteja em ter sabido mostrar uma tendência, em ter podido anteci-

par aquilo que parecia estar destinado a ocorrer, mais do que em reproduzir fielmente aquilo que efetivamente acontecia.

Tal como Marx soube ver, Ure pôde isolar pela primeira vez um problema que, longe de ser resolvido, não parará de se repetir durante todo o século XIX; até que a emergência do taylorismo parece encontrar uma resposta efetiva, embora prescindindo do poder automatizador da máquina. O problema não é outro a não ser o de como docilizar a mão-de-obra hábil, mas refratária ao trabalho.

Mas, voltemos a Ure a fim de caracterizar este poder maquínico ao qual confia a ordem fabril. A utilização da máquina se torna patente no trabalho das crianças: "de fato, o objetivo e a tendência de todo aprimoramento da máquina é substituir o trabalho humano ou diminuir seu custo, empregando mulheres e crianças em lugar de homens" (48).

São eles que, com maior facilidade, poderão ser objeto de uma educação transformadora. As escolas dominicais aparecem como esse complemento imprescindível para que o ritmo da máquina possa ser aceito. Os trabalhadores aprenderão, assim, desde sua mais tenra infância, os valores da submissão e da obediência, aceitarão o sacrifício e a pena que seu trabalho carrega. A religião se mostrará útil também para moralizar aqueles adultos que o vírus da preguiça tenha tirado de suas obrigações.

A religião é para Ure um instrumento docilizador tanto ou mais útil do que a máquina. Quando afirma que o trabalhador deve sofrer uma racionalização de ordem científica, quando enuncia a frase resenhada por Marx em "O Capital": "quando o capital recruta a ciência para seu serviço, a mão refratária ao trabalho sempre aprenderá docilidade" (49), deveremos saber ler aí uma valorização da eficácia docilizadora da providência. E que a ciência e seus efeitos puderam reintegrar os legítimos direitos que cor-

respondem ao capital, se essas puderam fazer prevalecer "os direitos da cabeça sobre as outras partes do corpo", isto se deve só a que a máquina foi gerada pela providência. A ela se deverão dar as graças e não só os capitalistas que são os beneficiários imediatos, mas também "os operários que, mediante a intervenção da máquina, conseguiram o tempo de ócio necessário para meditar sobre seus sagrados e imortais interesses" (50).

Esse discurso se inscreve longe de uma rede discursiva própria da modernidade e perto do discurso religioso clássico. Ure não pretende deslocar a razão iluminista para o espaço da fábrica, não quer tornar transparente esse espaço ainda irracional: a luz, da qual nos fala, não é a luz da razão, mas sim a da fé.

A efetividade da ciência está em que, graças a ela, poderão ser criadas novas táticas que minimizam ou destroem esse poder que o saber outorga às "despóticas confederações de trabalhadores qualificados". Esses homens de vista curta, aferrados a seus interesses e tradições, obstinam-se em resistir a incorporar esse "aperfeiçoamento que a providência tornou possível: a máquina". Só por intermédio da aceitação da submissão que a religião ensina será possível que o trabalho seja pensado em sua dimensão ética. Será por esse valor ético internalizado nas mentes dos trabalhadores que a máquina poderá ser pensada como um bem. Não será preciso que, em troca do trabalho, se dêem mais ganhos pessoais, pois, graças ao exercício do trabalho, eles poderão aspirar à verdadeira felicidade que não é frágil e perecível como a que se conquista neste mundo, mas sim eterna, pois é obtida numa vida futura. Por isso, "a primeira e maior lição (que o homem deve aprender) é que deve aguardar, para sua felicidade, uma vida futura, não estando ela no presente" (51). O sacrifício que torna aceitável o inevitável é que abre as portas para esta outra vida.

A máquina, contudo, parece insuficiente para docilizar os trabalhadores não redimidos. Por isso, Ure pregará a necessidade de ampliar os dispositivos morais de dominação a uma esfera exterior à fábrica.

E de interesse de todo industrial organizar seus dispositivos morais sobre princípios tão sólidos como aqueles nos quais se apóiam os dispositivos mecânicos, pois, em caso contrário, nunca poderá controlar mãos firmes, olhos atentos e a cooperação imediata dos empregados, requisitos essenciais para a qualidade da produção. (Por isso pode afirmar): Na realidade, não existe nenhum outro contexto no qual a verdade do Evangelho - a religiosidade é um grande ganho - seja mais válida do que na administração de uma grande fábrica. (52)

Esse espírito religioso não é idêntico àquele espírito iluminista que queria disciplinar os mundos dos monstros e dos burgueses. É certo que eles muitas vezes se valeram de preceitos religiosos e que confiaram no poder edificante do trabalho. Existem, contudo, significativas diferenças que se tornam patentes quando falamos do trabalho infantil, que para Ure era exemplar. Enquanto este autor reivindicava esse tipo de trabalho como sendo o mais excelente e dócil, os filantropos queriam limitar o tempo em que as crianças poderiam trabalhar, através da redação das leis de fábrica. A figura da "criança pobre" estava mais próxima das preocupações dos reformadores do que a figura do trabalhador adulto. E por isso que o estupor que muitos cavalheiros, comprometidos com causas humanitárias nas décadas de 30 e de 40, sintiram diante das condições do trabalho infantil, se transforma na mais cruel indiferença quando se trata das condições de trabalho da mão-de-obra adulta.

Por um lado, "ao ver meninas semi-nuas saindo dos poços de mineração, os lumináres locais pareciam sinceramente assombrados (...); embora vivessem a poucas milhas dali, nunca poderiam ter

imaginado que existisse um sistema de uma crueldade tão anticristã" (53). Por outro lado, e há mais de vinte anos de distância, escutam-se as vozes de protesto que muitos industriais ilustrados levantam contra o estabelecimento de limites e de intervalos na jornada de trabalho que tinham sido estabelecidos pela lei fabril de 1865. Tanto é assim que as leis de fábrica redigidas em 1841 tendiam a regulamentar, quase exclusivamente, o trabalho de mulheres e crianças.

O certo é que esse discurso jurídico, contra-face e complemento das disciplinas, está longe de ser um eco da "filosofia das manufaturas" de Andrew Ure. Enquanto para aquelas, pela força ortopédica do trabalho, a natureza humana poderia ser normalizada, para Ure o trabalho carecia de valor moralizante, ele era um "puro ato de virtude", um ato sacrificial.

Os regulamentos das prisões nos mostram uma sucessão obsessivamente detalhada de atividades e exercícios. E pelo trabalho diário cuidadosamente controlado em seus tempos e em seus movimentos que se transforma o preguiçoso em diligente e o monstruoso em normal. Os regulamentos de fábrica, por sua vez, nada nos dizem a respeito do modo de realizar um exercício ou uma tarefa. Eles são punitivos mais do que normativos. Enquanto as disciplinas querem produzir um sujeito hábil (embora só possam produzir a delinquência), Ure só propõe destruir aquilo que elas sonham em fabricar: o trabalhador habilidoso. Os administradores posteriores (pensemos, por exemplo, em Poulot, Fayol ou inclusive no próprio Taylor) enfrentaram este mesmo sujeito que Ure não pôde destruir.

Ure é, a este respeito, analogamente a Bentham em relação à prisão, um fabricante fracassado. Marca, contudo, o umbral de uma modernidade que pouco a pouco consegue fabricar esses sujeitos prescindíveis com os quais Ure sonhava. Talvez devamos pen-

sar esse fracasso em relação ao estranho lugar que "a alma" ocupa no pensamento desse autor. Enquanto as disciplinas partem de uma moderna redução materialista da alma, onde se imagina que a dinâmica dos exercícios transformará e moralizará os costumes, Ure está mais próximo ao dualismo clássico, acredita que todo o poder deve ser dirigido às almas, aí está a única esperança de uma existência livre de sofrimentos. E só por efeito e por mediação da morte que o trabalho adquire sua verdadeira dimensão: sua dimensão ética. O trabalho relaciona-se mais com a morte do que com a vida; só aí a pena e o suor colherão os frutos. Alheio a esta microfísica do bio-poder, Ure imagina o trabalho infantil como paradigma de eficácia.

Pensemos agora nesses corpos miúdos que povoavam as minas, as fábricas e as manufaturas na primeira metade do século XIX. Eram corpos sujeitos a um ritmo estranho aos regulamentos disciplinares. Corpos que deviam moldar-se ao ritmo inapelável da máquina. Thompson, como Engels ou Marx, dar-nos-ão, a este respeito, um quadro patético. Embora as crianças sempre tivessem trabalhado, nunca como então o poder relativo a elas tinha adotado uma modalidade tão perversa. Para este autor, os efeitos que o uso da máquina teve sobre estes "ágeis e delicados dedos", dos quais também falava Ure, foi sem dúvida esmagadora. E justamente aí que o poder clássico de extração e morte subsiste com uma força insuspeitada. Assim, podemos ler que: "as crianças que saíam das fábricas de Manchester pareciam quase todas doentes, frágeis e fraquinhas, andavam descalças e mal vestidas. Elas eram crianças que nunca seriam adultos saudáveis" (54). Aí "a mortalidade infantil aumentou e a vida se tornou cada vez mais curta e penosa".

Como é fácil imaginar, pouco ou nenhum espaço existia para a preocupação da sexualidade infantil que tanto ocupava as famílias burguesas. Problemas como os da criança onanista não pareciam ter lugar neste mundo, nessa que talvez seja a maior cidade in-

dustrial do mundo, Manchester, onde "mais da metade dos filhos dos pobres morria antes de completar os cinco anos" (55). Esses corpos miúdos e maleáveis tinham sido modelados pela força da máquina com maior facilidade do que o corpo do trabalhador de ofício.

A máquina parecia ser um meio eficaz para produzir objetos, mas também era eficaz para produzir corpos dóceis. E isso se devia menos à capacidade do seu ritmo impor novas habilidades do que à sua virtude patética de gerar corpos submetidos e destruídos. Foram registradas doenças características de crianças ocupadas em teares mecânicos, como, por exemplo, pernas tortas, pés deformados que causavam entre outras coisas, atraso no crescimento. É claro que não só o corpo das crianças estava sujeito a esses rigores, também no trabalhador adulto a máquina deixava suas marcas. Eis como um operário retrata certos trabalhadores industriais:

Eles podem ser facilmente reconhecidos quando caminham pelas ruas. Algumas de suas articulações muito provavelmente estarão afetadas. Se suas pernas não fossem tortas, terá os tornozelos inchados, ou um ombro mais baixo do que o outro, ou os ombros projetados para a frente, ou o peito de pomba, ou qualquer outra deformidade. (56)

É demais assinalar as diferenças que separam esses corpos aleijados daqueles corpos normalizados que as disciplinas sonhavam em modelar. Recordemos os corpos erguidos dos soldados prussianos dos quais Foucault nos fala nas "Redes de Poder".

Esse efeito minimizador dos corpos e das forças que possui a máquina parece reproduzir esta forma clássica de exercício do poder à qual já caracterizamos como essencialmente extrativa. Isso não só tem a ver com a inibição de membros, com a produção de corpos aleijados ou doentes, nem só tem a ver com essas vidas

prematuramente interrompidas, mas fundamentalmente tem a ver com a ampliação da margem de fome e miséria que produziu ao tê-los tirado das fábricas. Assim, a máquina será esse outro eixo que, junto com a "filosofia das manufaturas" de Andrew Ure, assinala o umbral de uma modernidade cujo objetivo ficará explicitamente formulado com o taylorismo: a fabricação de sujeitos prescindíveis e substituíveis. Se falamos de umbral e não de emergência da modernidade é porque o objetivo de produzir tais sujeitos ainda está longe de ter sido alcançado, disso nos dá testemunho a história dos ofícios e de suas lutas. Como afirma Michelle Perrot, esta não se reduz a uma história linear de desqualificação crescente. Ainda que os protagonistas desta história não sejam os mesmos: o desaparecimento dos ofícios teve sua contra-face no aparecimento de novas qualificações como as relativas à manutenção e ao reparo de máquinas. Neste marco aparece, no último terço do século XIX, a figura do especialista. "Ele utiliza a máquina, mas não é obrigatoriamente seu servo. Ainda mais quando tem que lidar com máquinas universais que requerem habilidade. O especialista já não é um artesão, mas um semi-profissional, o profissional de fábrica que Alain Touraine encontra nas antigas fábricas Renault" (57).

A máquina que consegue matar consegue também edificar novos saberes e novas dignidades. Se é certo que "cada melhoria da máquina desocupa mais operários e que, quanto mais notável é o aperfeiçoamento, mais numerosa se torna a classe dos sem trabalho", também é certo que a máquina gera novos saberes que ainda conferem aos trabalhadores do século XIX poder político e capacidade de resistência.

ESTRATEGIAS DE DESQUALIFICACAO

Devemos nos perguntar: o que foi feito daqueles operários de ofício, desses qualificados que até as últimas década do século XIX punham a tônica da resistência?

Nas últimas décadas desse século, generaliza-se a mecanização à quase totalidade das indústrias: vidro, couro, tipografia, sapatos, relógios. Mas as grandes fábricas encontram-se ainda, há quase cinquenta anos da publicação do texto de Ure, com os mesmos problemas que a ele obcecavam. O problema continuava sendo encontrar "os meios eficazes para obrigar essa mão-de-obra recalcitrante, indócil, habituada a controlar seu processo de trabalho à regularidade dos horários e dos ritmos, ao respeito pela ordem e pelas hierarquias, à economia de gestos e de palavras e à fixidez do corpo. Operar uma verdadeira domesticação industrial" (59).

O instrumento para fazer cumprir esses objetivos continua sendo, como nos tempos de Ure, o poder da máquina e de todo esse arsenal de regulamentos que, ao mesmo tempo, multiplicam sanções e deixam liberadas aos próprios trabalhadores a aquisição e a transmissão de seu saber.

Costuma-se dizer que no "domestic system" o operário tinha perdido o controle do produto, mas conservava "ainda o controle sobre o processo do trabalho"(60). Diz-se também que, com a fábrica, esse controle se perde na medida em que o trabalho fica sujeito aos regulamentos dos empresários. Tentamos mostrar que eles se mantêm durante todo o século XIX alheios às disposições sobre o melhor modo de realizar uma tarefa. A máquina parece ser, a esse respeito, mais eficaz do que as normas, sobretudo aquelas que marcam as últimas décadas do século XIX e que são

mais rígidas e menos flexíveis do que suas predecessoras. Aí a multiplicidade de movimentos que ainda eram necessários para operar as velhas máquinas se limita e se restringe a um mínimo. De acordo com Michelle Perrot,

Nos anos de 1880 e de 1890 assiste-se na França à entrada maciça da máquina-ferramenta, cujo protótipo será a fresadora. As máquinas primeiro universais, suaves e flexíveis, destinadas a operários hábeis e de boas mãos (às quais) se podiam adaptar utensílios variados e introduzir-se-lhes toda uma série de regulações precisas; fazem-se cada vez mais especializadas e robustas, mas também mais rígidas e com capacidade para efetuar um número reduzido de operações. (61)

O operário de ofício, quase como um velho artesão, faz de seu saber uma preciosa posse que não pode ser transmitida a qualquer um. Questões como a herança jogam um papel central, formando verdadeiras "dinastias profissionais" com suas conseqüentes solidariedades e misérias.

E assim que, até fins do século XIX, o trabalho profissional ainda se caracteriza pelo "caráter empírico de um saber acumulado ao longo de muitos anos de prática, aprendido individualmente e gradualmente de seus pares" (62). A habilidade manual continua caracterizando muitos operários, também aqueles aos quais quiseram integrar nesta estrutura à qual Gaudemar dá o nome de "maquinação maquinica". Até fins do século XIX, ainda é relevante e insubstituível o conhecimento íntimo dos materiais, ainda são valorizadas as destrezas dos "mãos-de-ouro". O tato, a visão, o olfato e as destrezas manuais continuam sendo os instrumentos mais efetivos e precisos com os quais os industriais podem e devem contar. Por isso "nas laminadoras não mecanizadas, o controle técnico se efetua a 'olho', o forneiro não sabe dizer a temperatura, ele sabe apenas pela cor ou pela uniformidade do aspecto se o produto é bom para passar" (63).

Foram muitas as tentativas que, no decorrer desse século, se orientaram para docilizar esta mão-de-obra hábil que há muito tempo preocupava. Incentivos à produção, implantação de novas formas de pagamento, como o salário por peça ou o salário por rendimento, multas, prêmios, recompensas e ameaças eram os instrumentos com os quais se contava para docilizar os trabalhadores. Mas eles pareciam insuficientes, eles não contavam com um elemento que não pertencia à lógica capitalista do salário e que não podia ser submetido às leis de oferta e procura. Isto é, que o salário dos trabalhadores de ofício esteve por muito tempo determinado por questões relativas ao prestígio social e à dignidade profissional. Embora Thompson se refira a esse fato como próprio de inícios do século XIX, devemos assinalar que ainda é possível encontrar qualificados aferrados a essa tradição até fins do século, sobretudo nos ramos industriais mais importantes como os de fabricação de máquinas e veículos.

Essa forma de estipulação salarial é alheia às medições do "salário por peça", ela não depende das quantidades de produtos que se possam elaborar, mas de algo que se denomina "preço de costume", e que é muito mais difícil de estipular que o custo. Só assim se entende que um "ferreiro possa cobrar uma libra por um trabalho grosseiro e apenas um pouco a mais por um trabalho fino" (64).

Não deve nos estranhar que as primeiras reivindicações sindicais pareceram relativas mais a questões de "orgulho e auto-estima" que a questões estritamente econômicas. Organizar o trabalho desses operários orgulhosos representava um problema insolúvel, mesmo para aqueles industriais que, próximos do fim do século, ainda enfrentavam uma evidência: "um trabalhador parecia possuir todo o saber local sobre como devia ser - por exemplo - um bom construtor de carros". Diante deste problema se encontra

George Sturt, um fabricante que, em 1885, assume a direção da empresa de sua família. Ele descobre imediatamente a ineficácia de aplicar incentivos salariais. Para seus trabalhadores, o salário tinha a ver com algo distinto da lógica das recompensas. A grande dificuldade com a qual esse industrial se deparava era a sua incapacidade para descobrir o preço de costume. Dificuldade esta fácil de se entender se pensarmos que ainda se poderia afirmar coisas como esta: "duvido que existisse um artesão em todo o distrito - e estou certo de que não havia nenhum construtor de carros - que soubesse realmente qual era o custo de seus produtos, quais eram seus lucros e se ele estava ganhando ou perdendo dinheiro numa tarefa específica" (65).

Foi assim que as grandes máquinas, os regulamentos cada vez mais e mais rígidos, a parcelação de tarefas, o salário por peça foram sucedendo-se em linhas gerais como estratégias mais ou menos eficazes para quebrar o poder de que gozavam os qualificados. Já vimos que é a esse poder e a esse saber que se refere Andrew Ure. Para os qualificados se reservava o terror que pode infundir o Evangelho, pois a máquina tão eficaz para controlar os ritmos das mulheres e das crianças se mostrava insuficiente. Trinta anos mais tarde, agora na França, é Denis Poulot que reproduz essa mesma preocupação com o poder excessivo dos qualificados, aqueles que têm a ousadia de chamar-se a si próprios de "sublimes" ou "filhos de Deus".

Com mais de trinta anos de distância e com estratégias que não são inteiramente diversas, Ure e Poulot se propõem um mesmo objetivo: racionalizar a fábrica. Querem produzir um saber tal que consiga tornar transparentes todos e cada um dos cantos da fábrica, mesmo aqueles que se obstinam em permanecer na escuridão. Será preciso terminar com os segredos do ofício, com a transmissão herdada do saber, com o orgulho irracional dos sublimes.

Um obstáculo parece evidente, porém insuperável.

O próprio Dr. Ure - disse-nos Marx - lamenta-se da ignorância de seus queridos fabricantes exploradores de máquinas, e Liebig nos fala da falta de cultura verdadeiramente aterradora dos fabricantes químicos ingleses em assuntos de química. (66)

O que Ure descobre com horror e o que Taylor e Fayol descobrirão mais tarde é que o patrimônio do saber-fazer é detido pelos qualificados e que também eles possuem clara consciência disto. E Taylor que colocará a necessidade de sistematizar a extração e a separação desse saber que ficará em mãos da gerência.

Até ai as estratégias de desqualificação eram mais ou menos assistemáticas; a racionalização da fábrica ainda era um desejo não cumprido e a luz da razão ainda encontrava zonas impenetráveis. Certamente o taylorismo não ingressou com idêntica rapidez em todos os países. Na França, Fayol sistematizará até 1916, em sua "Administração Industrial e Geral", suas experiências de quase 50 anos de gerência numa linha próxima das análises expostas por Taylor. Certos países como a Itália ou a Alemanha se mostram muito receptivos às idéias tayloristas, que se difundem com rapidez nas décadas de 20 e 30. A Inglaterra, por sua vez, parece ser mais impenetrável a estas idéias que entrarão com dificuldade e nunca dogmaticamente até fins de 1930. Não nos preocuparemos aqui em percorrer essa trajetória que excede os limites históricos deste capítulo. Interessa-nos, sim, precisar quais foram as redes de poder e os discursos que percorreram as fábricas no decorrer do século XIX.

Nas três últimas décadas desse século, a necessidade de racionalizar o espaço fabril torna-se cada vez mais evidente e as estratégias de desqualificação se multiplicam e se diferenciam conforme as necessidades dos distintos países.

Detenhamo-nos agora em analisar essa mecânica de poder que percorre a fábrica inglesa no último quarto do século XIX, segundo a tipologia traçada por Littler na sua conferência do Colóquio Internacional sobre Taylorismo organizado pela Universidade de Paris XIII em 1983. É possível distinguir, de acordo com ele, três formas de controle:

- a) Um controle patronal ou direto.
- b) Um controle indireto que pode ser familiar, artesanal ou profissional.
- c) Um controle exterior.

A primeira dessas formas de controle centralizado e programado pode prescindir do trabalho qualificado e predomina em certas indústrias novas derivadas da química, como as destilarias ou refinarias e também certas indústrias alimentícias e tabacarias (também alguns serviços públicos relacionados com a construção, por exemplo, de estradas de ferro). Segundo este autor, pode-se falar de uma burocratização do controle ao longo do século XIX, nessas indústrias que podem prescindir da utilização de mão-de-obra qualificada.

As dificuldades aparecem na segunda forma de controle. Aí entram em jogo os distintos graus de dependência que o empregador tem que manter com o "saber de seus empregados". Contam-se aqui as indústrias têxteis e outros bens de consumo que se apóiam na tradição do trabalho familiar. Também contam-se aqui as indústrias de construção, a naval, as de ferro, couro e vidro, que se sustentam num trabalho do tipo artesanal. Por último, contam-se as indústrias de extração e diques onde o controle pelos próprios trabalhadores se perpetua por longa data. Aqui a proporção de trabalhadores qualificados é muito alta e a dependência do saber que eles detêm é muito forte.

Por fim, o terceiro caso de controle é o controle exterior, o qual é essencial para definir o grau de independência do saber operário. Trata-se de indústrias produtoras de bens de consumo sofisticados como jóias ou couro. Nessas se pode analisar o grau de inferioridade no qual se encontra o empregador e sua dependência em relação à solidariedade de seus empregados.

Se prestarmos atenção nesta classificação, veremos que as modificações na organização do trabalho diferem de um setor a outro. Mas esse quadro nos mostra algo além das diversidades de formas de controle, fala-nos da persistência, através do século XIX, do poder dos qualificados. A programação centralizada fica reservada para as indústrias mais novas onde se pode prescindir dos qualificados. O resto, por sua vez, deve conviver com certo grau de autonomia operária e de delegação do poder.

Chegamos, assim, ao ponto central deste estudo. Como já dissemos, interessa-nos relativizar a tese foucaultiana segundo a qual o tipo de poder que percorre a fábrica seria análogo àquele que percorre presídios, escolas ou hospitais. O certo é que a racionalização do espaço fabril, seu enquadramento, o controle do tempo e dos movimentos não podem ser identificados com esta mecânica do poder caracterizada como disciplinar. Neste o poder se caracteriza por ser inteiramente arbitrário e abusivo, tal como mostra a rigidez dos regulamentos essencialmente punitivos. A contra-face desta rede de sobre-poder nos fala de zonas impetráveis, pequenos espaços reservados para a autonomia operária. A ignorância dos fabricantes da qual Ure já falava em 1835 parece subsistir até as últimas décadas do século. Tal como afirma Litterer, referindo-se à indústria inglesa, parecia que "o sistema de controle interno sobreviveu sem dificuldade até os anos 70 e 80" (67). Fica relativizada assim a tese foucaultiana de uma homogeneização entre os mecanismos de poder que percorrem as fábricas e as outras instituições disciplinares.

Nada existe na escola ou na prisão reservado para as decisões autônomas de alunos ou criminosos. Nada há que possa nos indicar uma delegação de poder em mãos destes últimos. Por outro lado, a fábrica não quer normalizar trabalhadores, mas sim tecer uma rede de poder que os obrigue a fazer, no decorrer de tantas horas, aquilo que se supõe que eles sabem fazer. Se e algo pode-se identificar o trabalho com a anormalidade e a patologia social, se existe algum espaço em que ele deva ser normalizado, esse não será a fábrica, mas sim a cidade. Criminólogos e urbanistas se encarregarão desta identificação que Poulot não quer aceitar. Como afirma Alain Cotterau em seu prólogo a "Le Sublime", "Poulot cuida-se bem para não confundir classes perigosas com classes laboriosas", opondo-se, assim, a toda uma tradição acadêmica que considerava que existia um vínculo analítico entre patologia criminal e meios operários.

Voltemos à indústria inglesa. A subsistência destes espaços de autonomia confirma-nos que até então a fábrica não tinha sido submetida, pelo menos inteiramente, a esse processo de "racionalização" que Bentham quis operar nas prisões. Mas nos confirma também a insuficiência das análises marxistas ortodoxas referentes à organização do trabalho. Segundo Littler,

Pelo fato da importância outorgada à subordinação operária, (as análises clássicas marxistas) subestimam o fato de que as relações profissionais da indústria vitoriana (pelo menos até a crise de 1929) eram caracterizadas pela interdependência. Neste contexto, as oposições tradicionais <patrão - operário>, <controle - subordinação> e <capital - trabalho> deixam de lado que numerosas atividades estavam caracterizadas pela delegação e pela autonomia operária. (68)

Levando em conta esta interdependência na mecânica de poder da indústria inglesa: podemos falar de estratégias de desqualifi-

cação operária nas últimas décadas do século XIX? Parece que nestes anos críticos se produz uma intensificação do trabalho que, não obstante, mantém as estruturas de controle já existentes, provocando reações muito negativas entre trabalhadores e sindicalistas. Entre os anos de 1880 e de 1914, a indústria britânica assiste à difusão do trabalho por rendimento, que "não deve ser considerado como parte integrante de uma análise científica do trabalho" (69). Da mesma forma, entre estes anos se aprofundaram os esforços destinados a racionalizar o trabalho, mas "esses esforços nada têm a ver com o taylorismo". Seria excessivo falar de estratégias de desqualificação, pois ainda se estava longe de poder limitar ou anular o poder dos qualificados. Contudo, devemos assinalar que a emergência de novas estratégias de controle centradas na questão dos salários, que contribuíram para exercer uma vigilância mais direta sobre o tempo das operações e sobre a padronização das tarefas, só se faz completa perto dos últimos anos desse período.

Os técnicos aparecem em cena deslocando e limitando o sobre-poder detido pelos contra-mestres. Novamente, o que se tenta é limitar a influência daqueles aos quais o poder se delegou. Só que a solução passa agora de um "controle fundamentado na interdependência e na sub-contratação" a uma "codificação mais estrita das relações entre os distintos níveis de subordinação e controle" (70). Contudo, até 1914 esse sistema não estava ainda suficientemente desenvolvido e os contra-mestres continuavam gozando de uma grande margem de poder, mesmo onde os procedimentos tinham sido padronizados, pois encontravam o modo de burlar as regras.

De fato, a racionalização do trabalho parece ter afetado só a um pequeno número de firmas: "a direção das empresas foi incapaz de transformar profundamente a organização do trabalho porque, nessa época, na Inglaterra, as novas idéias e as novas técnicas não estavam estruturadas num corpus teórico de ges-

tão" (71). Só no período de entre-guerras é que se estruturará um corpus teórico tomando elementos do taylorismo e da psicologia industrial.

Sem nos determos em avaliar a incidência efetiva do taylorismo na indústria inglesa, interessa-nos remarcar a subsistência das antigas formas de controle que, embora fossem abusivas e arbitrárias, pareciam obrigadas a delegar o poder e a tolerar essa pequena margem de autonomia da qual gozavam os trabalhadores qualificados. Escassas são as dúvidas que essa forma de controle pode ter com o panóptico de Bentham que tinha sido imaginado para controlar uma multiplicidade qualquer, desde prisioneiros até trabalhadores. Essa máquina de ver sem ser visto, na qual o olhar devia penetrar todos os espaços, parece ser alheia à ordem da fábrica. Certamente também é alheia às ordens das prisões realmente existentes cuja transparência está longe de ser a que Bentham imaginava. A diferença está na ordem do saber. Não é possível falar, na Inglaterra de Bentham, de um saber capaz de racionalizar o mundo do trabalho análogo ao idealizado por ele para racionalizar a prisão, só até o período que está entre as duas Guerras Mundiais.

Devemos nos perguntar agora pela indústria francesa. Poucos autores colocaram a necessidade de criar estratégias de desqualificação com tanta veemência como Denis Poulot em "Le Sublime". Neste texto, apresenta-nos um quadro, um espelho, nos diz, das relações trabalhistas existentes na França até 1870. Oito são os personagens que, numa ordem de degradação crescente, enumera e caracteriza: o operário verdadeiro, o operário, o operário misto, o sublime simples, o sublime murcho, o verdadeiro sublime, o filho de Deus e o sublime dos sublimes. Entre eles são as duas últimas figuras que mais preocupam Poulot e, parece, toda indústria francesa.

O objetivo de Poulot não será outro a não ser o de montar um mecanismo eficaz para limitar e, se é possível, aniquilar o excessivo poder de que gozam esses sujeitos. Mas, antes de nos perguntarmos pelo caráter dessas figuras "perigosas" e pelas estratégias concebidas para submetê-las, interessa-nos esquematizar certas modalidades próprias da indústria francesa do século XIX.

Na "Mobilização Geral", J. Gaudemar indica que até as últimas décadas do século XIX, a fábrica introduz no seu interior "um movimento que até então só se desenvolvia no exterior". Pois, "é no exterior que, durante um grande lapso de tempo, se formaram as qualificações: a fábrica assume isso, coloca-o em prática, mas apenas o modifica" (72). A aprendizagem continua sendo, como afirma este autor, "exterior à fábrica : o aprendiz está unido a seu mestre mais do que a um processo determinado de trabalho" (73). Tanto é assim que, por desenhos, a fisionomia da fábrica se mantém inalterada, ela permanece ainda "no essencial, calcada sobre o modelo do ofício". Sua população se encontra percorrida por barreiras rígidas que, contudo, não são impostas de fora. Estas são as barreiras que impõem, por um lado, a sexualidade (o salário de uma mulher é às vezes menor que do infantil e ela nunca poderá ser uma qualificada) e, por outro, esse "corte irremediável que separa os trabalhadores muito qualificados, herdeiros de um ofício, dos trabalhadores não qualificados que foram recrutados entre as zonas rurais ou entre as mulheres" (73). Esse é o caso descrito por Gaudemar numa fábrica manufatureira de tecidos indianos, mas esse esquema não pára de se repetir em outras indústrias francesas.

Essa situação sofrerá, parece, certas modificações no segundo império (anos 57 - 70), quando se assinala um considerável aumento na produtividade derivado de uma profunda transformação nas condições de produção. As máquinas aparecem como instrumentos que possuem uma dupla função: elas são instrumentos de disciplina

e ao mesmo tempo conseguem aumentar a produtividade. A partir daí se produzirá uma significativa modificação na divisão do trabalho, emergirá "toda uma gama de funções com uma eclosão de tarefas técnicas e hierárquicas" (74).

A máquina, fácil de utilizar, parece multiplicar as instâncias de controle, mas, contudo, ela cria uma estrutura muito mais complexa e mais difícil de centralizar: "mais contra-mestres, mais vigias, mais pessoal administrativo na medida em que as escalas de produção se estendem" (75). A eficácia da gerência ainda não se faz sentir. A racionalização da fábrica se encaminha com a introdução das grandes máquinas, mas ela ainda não é nem completa nem efetiva. Isso é o que evidencia o texto de Poulot: ainda existem rincões obscuros refratários à luz da razão.

A I Guerra Mundial falará por si só da insuficiência das estruturas de racionalização empregadas até então. E esse o momento em que Fayol escolhe para publicar sua "Administração Geral e Industrial" onde condensa sua experiência como administrador. Esse é também o momento em que faz sua aparição na França o taylorismo. Fayol recorre às idéias fundamentais do pensamento de Taylor, diferenciando-se dele no que se refere ao princípio da "unidade de mando". Então, a resistência operária carece de forças: "uma boa quantidade de militantes está na frente, muitos operários qualificados estão também retidos zelosamente pelo exército por causa de suas competências" (76).

Se eles, em princípio, devem ser substituídos por trabalhadores sem qualificação, será preciso elaborar programas simples e precisos que garantam a execução eficaz de tarefas simples e parceladas. Essa força de trabalho nova parece ser mais maleável e móvel; em consequência, "o operário profissional será a primeira meta no ataque da Organização Científica do Trabalho". (77). Por fim, nos anos 20 já se pode falar na França de uma organização do

trabalho fabril de tipo racional onde se torna possível a incorporação imediatamente produtiva de novas forças de trabalho que substituem os qualificados.

A racionalização do trabalho e a eficácia das estratégias de desqualificação parecem ser uma e a mesma coisa. Só é possível imaginar um mecanismo de poder que torne transparentes e maleáveis todos os cantos quando estes espaços de privilégio que ocupam os qualificados sejam destruídos. Só quando esta mecânica de poder que até os tempos de Ure percorria a fábrica (e que se caracteriza por seu autoritarismo e sua porosidade) seja substituída por outras tecnologias que, ao mesmo tempo em que declamam seu "orgulho de ser humanas", reduzem e neutralizam qualquer espaço que goze ainda do privilégio da autonomia.

Mas onde está a necessidade de criar e aprofundar essas estratégias de desqualificação? Por que os administradores e gerentes associam a figura dos qualificados com a periculosidade? Disso nos fala o texto de Denis Poulot, e não porque ele reproduza a associação clássica entre classes trabalhadoras e perigosas, mas sim porque acha que certos trabalhadores, os sublimes, não podem ser reduzidos à ordem fabril que se lhes quer impor.

Mas quem são os filhos de Deus e os sublimes dos sublimes? Os primeiros, segundo a caracterização de Poulot são os mais aptos para dirigir uma equipe, possuem uma habilidade excepcional para as ocupações que desempenham, possuem grande influência sobre seus colegas e são, por assim dizer, os "amos da oficina". Os segundos são "do tipo de elite", os mais qualificados entre os trabalhadores, "eles se encontram sobretudo nos trabalhos a domicílio. Pois não suportam o patrão sobre suas costas" (78). Em contrapartida, parecem fazer desta habilidade uma arma de resistência. Eles desceram para baixo das outras categorias de sublimes tanto pelas suas condutas privadas quanto por sua paixão po-

lítica. Só não estão por baixo dos sublimes por sua paixão pelo álcool. A seu cargo fica a organização da resistência, eles são os porta-vozes do resto dos trabalhadores. Os filhos de Deus amam as grandes frases e os grandes princípios, eles gostam de "abusar das palavras: igualdade, solidariedade, pauperismo, salário, coletivismo, proletariado, humanidade". Gostam também das noções de "igualdade, liberdade, fraternidade e povo soberano". Ficam sempre falando de direito ao trabalho, mas, segundo Poulot, esquecem-se de mencionar os deveres e as obrigações dos trabalhadores. Participam de todas as reuniões públicas com uma paixão exaltada que se aproxima da violência. Para eles, "o matrimônio é uma tirania sem o divórcio. Amam mais ao gênero dos mormons, pois seus filhos são os filhos da pátria" (80). Refletindo sobre estes filhos de Deus, Poulot dirá que "ali onde a paixão domina, a razão e a verdade não podem ter lugar. Isso é muito triste" (81).

Os sublimes dos sublimes são, por sua vez, menos passionais e mais racionais. Eles não lutam pela força, são "mais reflexivos, são homens de princípios, dão à luz teorias: políticas, econômicas e sociais" (82). São instruídos e possuem uma ampla informação a respeito da política interior e exterior. São extremamente radicais e "os operários e os sublimes formam uma opinião sobre nossos governos com suas histórias" (83). Eles são os grandes mestres dos trabalhadores. Acreditam que são únicos, os únicos puros e os únicos verdadeiros amigos do povo. O certo é que: os sublimes entre os sublimes e os filhos de Deus são auto-didatas por excelência, e é a eles que os trabalhadores delegam o poder.

E de se esperar, então, que os gerentes e fabricantes se obstinem em encontrar mecanismos eficazes para destruir ou minimizar esse sobre-poder. Poulot, 30 anos depois de Ure, voltará a confiar na máquina; em torno dela fará girar sua estratégia de

desqualificação. As máquinas são a matéria prima do progresso, elas são as auxiliares da civilização e representam, para os sublimos, sua destruição. Ocorre que "os trabalhadores já não podem contar com o famoso poder que lhes confere seu ofício, mas eles podem contar com sua inteligência e com sua exatidão" (84).

Certamente Poulot não faz mais do que reiterar uma velha estratégia que uma e outra vez mostrou sua ineficácia. Contudo, o valor deste texto deve ser procurado em outro lugar. Aí se enuncia de modo inequívoco a posição "perigosa" que ocupam os qualificados aos olhos dos patrões. E na colocação do problema mais do que na eficácia da resposta que Poulot se faz operativo. Assinalamos que se trata de uma antecipação de um problema que trinta anos mais tarde dará lugar à OCT. A eficácia da máquina está em que transforma os trabalhadores em "sujeitos prescindíveis". Para ele, não restam dúvidas a respeito do trabalhador que conduz uma máquina

Sabe que pode ser substituído facilmente, tende a guardar seu lugar lucrativo. Se, pelo contrário, ele sabe que não se pode passar sem ele, por causa do ofício que conhece, pode pôr todas as condições que imagine. (85)

Existe algo que a Poulot parece evidente, algo sobre o qual não se pode duvidar e que precisa ser rapidamente destruído: "os trabalhadores possuem, em virtude das dificuldades de seus ofícios, o direito de impor seus caprichos" (86). A razão e a invenção acudirão em auxílio desses empregadores que até hoje se viram obrigados a "suportá-los". Até aí parecia reinar "o triunfo do sublimismo como uma consequência lógica de seu poder", agora a máquina está em condições de neutralizar esse poder. Assim é que "o bem nasce do mal" (87).

As máquinas possuem uma função que excede o marco do econômico, concedem enormes vantagens também a partir de um ponto de

vista moral. Como o telégrafo ou a fotografia, elas são esse "complemento que assegura a harmonia". Elas se encarregarão dos "incorrigíveis", não porque possa corrigi-los, mas sim porque pode ser que com sua ajuda eles desapareçam junto com seus perigosos hábitos. "O sublimismo, ao desaparecer, fará desaparecer as queixas, as degradações, as vergonhas e ainda os crimes que são sua consequência. A lepra não existirá mais" (88).

Assim, reiterando o gesto das utopias disciplinares, Poulot confia em que o trabalho mecânico, o exercício repetido gerarão, por eles mesmos, hábitos moralmente saudáveis. Contudo, a máquina exige o trabalhador inteligente, não o orgulhoso sublime, mas sim um operador racional. Ela não quer produzir "bois" (como sim quererá mais tarde Taylor), mas quer anular tudo o que responda à força bruta. "Nós não pensamos que a maquinaria possa fazer tudo: (...) isso seria absurdo, mas estamos convencidos de que todos os trabalhos onde o homem é boi será substituído por máquinas" (89).

Poulot parece estar mais próximo das disciplinas do que as outras tentativas de desqualificação operária. E que a máquina que destrói os sublimes é pensada como um espaço a partir do qual se geram novas qualificações. O homem parece ser ele mesmo uma maquinaria em que os movimentos incidem nos hábitos e modelam as almas. o problema continua sendo o da "preguiça", essa lepra que tanto preocupava humanistas e filantropos. Entre todos os trabalhadores, são os sublimes que se obstinam em viver com semanas de três dias e meio de trabalho. Os empregadores, por sua vez, ficam obrigados a aceitar estes caprichos, mas poderão contar agora com sujeitos trabalhadores disciplinados pelas máquinas.

Entretanto, o sonho de Poulot pareceria não ter-se cumprido se lembramos a situação na qual se encontrava a indústria francesa durante a I Guerra Mundial. A maquinaria, mesmo quando possa

ser um mecanismo eficaz de controle, mostra-se insuficiente para racionalizar a fábrica. Ela continua dependendo em grande medida dos qualificados. Daqueles que, para Poulot, sobravam: "demasiados sublimes, demasiados leitores de jornais insensatos, demasiados apaixonados pela leitura desses romances não nobres onde se põe a força num pedestal" (90).

Contudo, as máquinas, tanto quanto os regulamentos rígidos, ou o pagamento por rendimento parecem ser insuficientes para deslocar esses sujeitos que sobram, eles continuaram sendo, por algum tempo mais "insubstituíveis". E certo que estas estratégias de desqualificação tiveram eficácia para neutralizar o poder em certos setores de qualificados, mas nem o trabalho parcelado, nem a maquinação maquinica conseguiram reduzir totalmente esses operários hábeis que preocupavam desde Ure até Poulot. Será preciso delinear uma nova estratégia. Será preciso que a racionalização taylorista penetre em todos e cada um dos cantos da fábrica.

A máquina constitui só um elemento nessa disciplina industrial de conjunto que ainda se buscava inclusive sob o Segundo império. Como prova: se, de um lado, a máquina se estendeu abundantemente, sobretudo no setor têxtil e metalúrgico, contudo, a estrutura do marco fabril parece tornar-se mais pesada que nos primeiros tempos. Mais contra-mestres, mais vigias (...) fica, pois por encontrar um mecanismo disciplinar de conjunto baseado em uma objetivação dos comportamentos individuais. (91)

A máquina é, por si mesma, insuficiente como estratégia de desqualificação. E desta insuficiência que nos fala com toda clareza a emergência e a rápida difusão do taylorismo, momento preciso no qual Braverman situa o início do processo de "Degradação do Trabalho". Por fim, digamos que será preciso que nos neguemos a superpor a figura do qualificado com a imagem de um sujeito completo e sem fissuras, anterior a todos os poderes e ao qual estes reprimiriam ou desviariam de seu "estado de natureza".

Pelo contrário, devemos nos lembrar de que esses sujeitos estão transitados pela mecânica do poder, foram modelados através de complexas estratégias de saber-poder que, provavelmente, sejam mais próximas das antigas misérias das hierarquias medievais do que as não menos miseráveis estratégias disciplinares.

Falar de degradação do trabalho não significa denunciar uma "desumanização". Empreender uma crítica a essa degradação tampouco significa que se queira restituir a figura do trabalhador a um lugar de privilégio que este haveria perdido. "O tipo de exigência prática e teórica contida no texto de Braverman não se confunde com essa verborragia de 'formação integral do sujeito como um todo', retórica hipócrita que certo 'vago humanismo' instiga na sentimentalidade pedagógica" (92). Se existe algo que precisa ser feito, isso é simplesmente multiplicar estratégias de resistência a fim de que o trabalho deixe de ser um espaço a mais de submissão da subjetividade. Isso só se entendermos por subjetividade algo inteiramente diferente daquilo que o pensar do século XIX afirmou como sujeito. Só então, como ninguém se realiza "plenamente nisto ou naquilo, nesta coisa, nesta prática ou naquela idéia, (...) pode-se dizer que é nos intervalos entre gentes, práticas, coisas (poderes) e palavras que esse complicado todo vai se virando" (93).

Mesmo que possamos situar o momento de emergência da degradação do trabalho nos "Princípios de Administração Científica", é preciso notar que em muitas fábricas taylorizadas dos anos 60 e 70 existiam ainda pequenas "ilhas do passado" onde subsistiam velhos trabalhadores completos como Demarcy, de quem Linhart nos fala em "L'Établi". Ele parecia produzir-se nestes intervalos entre palavras, coisas e poderes como uma subjetividade autônoma. Claro, mais cedo ou mais tarde, a lógica taylorista invadirá todos os espaços, fazendo dessas subjetividades sujeitos prescindíveis.

SOBRE TAYLORISMO

Muitos dos autores aos quais aqui fizemos referência, como Benjamin Coriat, Michelle Perrot ou Jean Gaudemar, situaram a emergência do taylorismo como esse momento preciso no qual a razão iluminista consegue tornar transparente aquele cone de sombra que ainda faltava iluminar: o interior da fábrica. Para eles trata-se de uma tecnologia de poder que, cem anos depois que a razão disciplinar ingressou nas celas, torna possível que a força de trabalho alienada (força de trabalho comprada ou vendida), possa ingressar no mundo das disciplinas, integrando-se ao diagrama de poder que caracteriza nossa modernidade.

Encontramo-nos, assim, diante de uma evidência que, segundo cremos, precisa ser eventualizada. Para isso será preciso mostrar que o taylorismo é menos a continuidade vitoriosa de todas essas tecnologias de poder que o precederam do que a assinalação de uma ruptura a nível de estratégias de poder. Assim, podemos dizer que os "Princípios de Administração Científica" marcam em relação a "A Filosofia da Manufatura", de Ure, ou a "Lei Sublime", de Poulot, algo mais do que a mera passagem do tempo; mostra uma significativa mutação epistêmica na qual deveremos nos deter.

Como vimos, Ure parece mais próximo do pensamento clássico do que a razão ilustrada. Este autor parece estar situado no espaço da representação mais do que naquele outro que Foucault caracterizou como "analítica da finitude": Segundo assinalamos, o trabalho é visto aí como pena e suor, e, se ele deve ser aceito, é só na medida em que representa a possibilidade de salvação num mundo infinito onde o homem moderno não tem lugar. Os sujeitos, para a episteme moderna, estão inevitavelmente ligados às leis da

produção, às formas da linguagem e ao conjunto dos seres vivos, sua essência é a finitude, a limitação e a carência. Estes últimos dão o marco no qual se efetiva o discursos dos reformadores e se cria esse novo espaço de conhecimento que são as ciências humanas. São esses homens sujeitos a necessidades, limitados pelo tope orgânico que a fadiga impõe, ou afetados pelo vírus da preguiça que preocupam a administração científica, tanto como a pedagogia ou a psicologia. Não é o corpo finito, mas sim uma alma que não morre o objeto do discurso dos primeiros reformadores.

Por seu lado, o texto de Denis Poulot nos situa inteiramente num espaço das disciplinas. Ancorado na modernidade, para ele já não é preciso recorrer às máximas do Evangelho para docilizar os sublimes. E por força do trabalho e mais ainda do trabalho disciplinado pela máquina que o costume e os hábitos serão normalizados. A preguiça e a paixão política são os vícios que é preciso corrigir e prevenir (ambas coincidem na figura do sublime). E não será senão através da máquina que esta ortopedia pode ser realizada. Então, o radical apaixonado que coincide com o trabalhador de elite será substituído por operadores de máquinas. Ela permitirá que os cantos mais obscuros da fábrica sejam racionalizados, Controlará os movimentos e as cadências, substituirá a paixão pela razão.

Assim aparece uma exigência nova à qual deve corresponder a disciplina: construir uma máquina cujo efeito seja levado ao máximo pela articulação concertada das peças elementares de que é composta. A disciplina (...) é uma arte de compor umas forças para obter um aparelho eficaz. (94)

Esta composição de forças tornaria por si mesma desnecessária a figura orgulhosa dos sublimes. Redundaria também num benefício moral: "a tribuna das reuniões públicas sem os sublimes torna-se uma tribuna moralizante de harmonia, de instrução, de luz e uma picareta das imoralidades e da maldade" (95). O certo

é que, embora a máquina possa ter resultado eficaz em parte, ela não pôde cumprir os sonhos disciplinares de Poulot. A porosidade, os espaços refratários à racionalização ainda subsistem com a introdução das grandes máquinas. A máquina geraria novas habilidades e tornaria inúteis as habilidades dos sublimes; contudo, ela não conseguiu fechar os espaços de porosidade.

Se Taylor é, em algum sentido, herdeiro desses primeiros administradores, é só na medida em que retoma aquela questão que Ure tinha colocado como problemática: o capital em mãos dos herdeiros hábeis se transforma num inimigo. Bem poderíamos dizer que o grande esforço do taylorismo é tornar efetiva essa frase de Ure resenhada por Marx, conseguir que sejam "restituídos os direitos da cabeça sobre as outras partes do corpo" (96). Ou, como queria Poulot, que a razão desloque a paixão e a força. Contudo, cremos que é preciso assinalar que o taylorismo é muito mais do que o post-facio às colocações do século XIX sobre a organização do trabalho. Ainda que sejam tematizadas as mesmas questões, a forma que esta tematização adota em um e em outro caso é inteiramente diversa. Como afirma Braverman: "Taylor elevou o conceito de controle a um plano inteiramente novo quando asseverou como uma necessidade absoluta para a gerência adequada, a imposição ao trabalhador da maneira rigorosa pela qual o trabalho deveria ser executado. A emergência da gerência científica está designada pelo aumento de dimensão das empresas e pelo avanço do capital monopolista, mas também está designada por uma mutação a nível de estratégias discursivas e de tecnologias de poder. Em consequência, se quisermos eventualizar essa evidência pela qual o taylorismo é considerado como uma forma tardia e exitosa de poder disciplinar, deveremos cartografar estas relações de força e essas redes discursivas que permitiram sua emergência e consolidação.

Como se sabe, o taylorismo surge como uma resposta pretensamente "científica" diante de uma questão que não deixava de alarmar os capitalistas: a resistência operária e sindical que os poderes, exteriores ou não à fábrica, não puderam reduzir. Várias razões contribuíram para a vitalidade dessa resistência: desocupação, intensificação do trabalho, ausência de sistemas de assistência social e queda dos salários. Taylor depara-se assim com uma evidência assustadora. As formas de controle que por mais de meio século se dirigiram ao mundo do trabalho, mesmo as pretensamente vitoriosas, fracassaram sistematicamente em sua tentativa de produzir essa humanidade docilizada e eficiente à qual aspiravam.

Por um lado, pareciam ser insuficientes os controles direcionados ao exterior da fábrica: o paternalismo que pretendia moralizar os hábitos, o ensino religioso, as bio-políticas da população que redistribuíam espaços e invadiam intimidades e processos como a haussmanização. Por outro lado, as redes de poder que percorriam as fábricas como os regulamentos, a reunião de trabalhadores em grandes prédios, o controle dos horários, a supervisão e fixação de mínimos na produção, as novas técnicas de pagamento e as expectativas postas na máquina acabavam sendo só formas precárias e parciais de controle e organização.

Taylor, como Poulot ou Ure, entende que é "o ofício que deve se converter em alvo de ataque" (97). Claro que, diferente daqueles, Taylor não tentará negligenciá-lo por obra da máquina, nem docilizá-lo por recursos religiosos nem estimulá-lo através de sistemas salariais, ele propõe encontrar o meio eficaz para "destruir (o ofício) enquanto tal" (98).

Se é certo que os reformadores, no século XIX, se preocupavam obsessivamente em fazer com que os corpos preguiçosos se convertessem em corpos hábeis e eficazes, assistiremos, com a emergência do taylorismo, a uma inversão desse ideal iluminista. Foucault nos mostrou, em "Vigiar e Punir", como a emergência da prisão e a denúncia de seu fracasso são contemporâneas, ela não produz a subjetividade normalizada que queria, mas sim a figura do delinquente. Mas também nos mostra como, por mais de um século e meio, o discurso penitenciário respondeu às demandas repetindo a mesma letania: a prisão deve voltar aos princípios com os quais foi idealizada, ela é a forma privilegiada de castigo e punição.

O taylorismo produz, em relação ao poder disciplinar, um movimento que é exatamente o inverso. Mais do que confiar na eficácia do "mesmo" será preciso idealizar uma forma de controle inteiramente nova. Não se trata de repetir essa letania da qual partem as disciplinas (devemos criar trabalhadores hábeis e dóceis). Agora se trata de reduzir estas habilidades e, na medida do possível, destruí-las. Ocorre que as disciplinas partem de uma contradição: tal como se sabe desde os tempos de Ure, o trabalhador habilidoso é facilmente associável ao trabalhador perigoso e indócil. Ele possui, mais do que qualquer outro, um poder eficaz que lhe permite exercer uma resistência difícil de ser quebrada.

Essa figura ambígua, na metade do caminho entre o normal e o perigoso, é o alvo que o taylorismo quer minimizar. O risco representado por ela é duplo. Por um lado, está na ignorância da gerência "a respeito do que realmente constitui um dia de trabalho adequado para o operário". Nem os sub-oficiais da indústria, nem o mais sagaz dos capatazes jamais contariam com "o conhecimento e a perícia combinados dos operários que estão sob suas ordens, estes eram sempre pelo menos dez vezes maior do que os seus" (99). Em última instância, tudo fica em mãos dos operá-

rios. Os gerentes mais espertos sabem que suas empresas chegarão a bom termo se se limitam a "pôr diante do operário o problema de fazer o trabalho da melhor maneira e de modo mais econômico" (100). O operário, aí, é quem, de acordo com sua própria iniciativa, disposição e vontade, impõe a seu trabalho o melhor ou o pior dos ritmos.

Mas o risco que este operário hábil representa também tem outra face. São muitas as vezes em que a intensificação da produção se encontra com um limite intransponível: a resistência operária, que no interior da fábrica tem direta relação com a importância dos distintos ofícios. Ocorre que aquilo que determina essa capacidade de resistência se relaciona com "o conhecimento e o controle dos meios operativos industriais que são, em princípio, propriedade exclusiva, monopólio da classe operária. Monopólio este certamente 'fracionado', seriado nas diversas profissões, mas monopólio, e o essencial é que os patrões estão excluídos dele" (101).

A divisão do trabalho defendida por Adam Smith encontra aqui o limite de sua eficácia. O trabalho do artesão que já tinha sido parcelado em múltiplos ofícios ainda não tinha perdido sua capacidade de resistência. E que, embora se tratasse ainda de trabalho parcelado, o conhecimento e o controle da produção continuavam ficando nas mãos da classe operária. Trata-se de uma "questão de relação de força e de saber. Precisamente de uma relação de força no saber" (102). Até fins do século, como já assinalamos, é ainda o operário quem impõe seus próprios ritmos e seus próprios tempos à produção. Taylor traduziu a resistência operária em termos de "indolência sistemática". Ela impõe um freio ininterrupto ao desenvolvimento do capital; só a racionalização da produção impedirá, aos olhos de Taylor, maiores riscos econômicos e políticos.

Racionalizar a produção significa criar estratégias de desqualificação que sejam por fim eficazes. Agora serão introduzidos na divisão do trabalho dois novos conceitos: o de concepção e o de execução que, de agora em diante, permanecerão absolutamente dissociados. Os operários devem "renunciar a pensar, pois já existem outras pessoas pagas para isto". Cada capataz deverá ser substituído por cinco instrutores que contem com o conhecimento suficiente para conduzir a indolência sistemática. Mas, como conseguir esse ambicioso objetivo? Pois bem: precisar-se-á de muitas observações, de muitas anotações, de estatísticas, de cálculos e de tabelas. Será necessário empreender um estudo sobre tempos e movimentos. As operações serão divididas e sub-divididas em cada um de seus elementos. Essa micro-gestualidade será cuidadosamente cronometrada e se converterá num útil instrumento para modificar radicalmente a modalidade de exercício de poder reinante. Passar-se-á assim de uma forma porosa de controle onde ordens e regulamentos gerais não fazem mais do que deixar o controle do processo de trabalho em mãos dos trabalhadores a uma forma eficaz de controle que ficará em mãos da gerência que fixará cada face do processo de produção.

Encontramo-nos assim frente ao primeiro princípio do taylorismo que se enuncia como segue: "o administrador assume (...) o cargo de reunir todo conhecimento tradicional que no passado foi possuído pelos trabalhadores e também de classificar, tabular e reduzir este conhecimento a regras, leis e fórmulas" (103). Nada deve ficar a critério dos trabalhadores, nada poderá ser improvisado, pois o processo de trabalho foi dissociado das habilidades e das especializações dos trabalhadores. Assim, as políticas gerenciais substituem a aprendizagem do ofício, a tradição e o orgulho dos qualificados.

O segundo princípio que caracteriza a administração científica se refere à separação entre concepção e execução. Aí se afirma que: "todo possível trabalho cerebral deve ser banido das oficinas e centrado no departamento de planejamento" (104). A ciência do trabalho ocupa um lugar na fábrica que não é o mesmo que ocupam os trabalhadores; a ciência é patrimônio da gerência. Foi em relação a este princípio que se afirmaram as mais calorosas resistências. Sabia-se que esse era o ponto nevrálgico; para os trabalhadores de ofício já não havia dúvidas, junto com seu saber perderiam a pequena margem de poder de que ainda gozavam. "Assim, todo planejamento que no antigo sistema era feito pelo trabalhador, com o resultado de sua experiência pessoal, deve ser necessariamente feito pela gerência de acordo com leis da gerência" (105).

Taylor justificou esta mudança com diversos paradoxos, como por exemplo o do tipo diferente de homem que se requer para cada função. E justamente no momento em que isso se enuncia que se introduz uma barreira intransponível entre dois tipos humanos: o que planifica e o que executa. Por que estabelecer essa barreira? E que para o operário "o desenvolvimento da ciência torna-se impossível, não porque o operário seja intelectualmente incapaz disto, mas porque não tem o tempo nem o dinheiro para fazê-lo" (106). A Taylor não interessa que até então os trabalhadores que detinham o saber do ofício também careceram de tempo e de dinheiro para conservá-lo, transmiti-lo e melhorá-lo sem que isso significasse obstáculo. O instrumento que possibilitou a manutenção desse saber acumulado era o "segredo do ofício", alvo de ataque do discurso taylorista.

Esses dois princípios permitem a enunciação de um terceiro. Tendo ficado claro que é preciso deixar os operários nus no que se refere a seu saber, resta saber o modo como esse saber, agora em mãos da gerência, será utilizado. Braverman enuncia este

princípio como "a utilização desse monopólio de conhecimento (previamente extraído) para controlar cada fase do processo de trabalho e seu modo de execução" (107).

A noção de tarefa aparecerá como um recurso efetivo para organizar, a partir da gerência, cada atividade e cada movimento. Extraído o "saber", a gerência estará em condições de fazer um pré-planejamento, um cálculo prévio à execução da tarefa a partir do qual se redigirão instruções precisas onde se pormenorizará "para cada tarefa específica, não só o que deve ser feito, mas também como deve ser feito e o tempo exato permitido para isso" (108). Essas fichas são algo assim como um mapa e um cronômetro de que a gerência dispõe para controlar cada mínimo detalhe.

Estes três princípios apoiados numa forma adequada de remuneração darão o marco teórico a partir do qual se pensará, de agora em diante, a organização do trabalho. A aplicação exaustiva de todas as pautas, ou a seleção de algumas delas, marcaram o pensamento gerencial por mais de um século. E mesmo quando as resistências suscitadas por este pensamento tinham impedido sua completa aplicação, não ficam dúvidas a respeito de que o taylorismo assinala um ponto de inflexão, um momento de ruptura em relação ao modo como tinha sido pensado e planejado o trabalho alienado. Um bom testemunho desta novidade nos dá sua rápida difusão pelos lugares mais dispares. Como um raio, estendeu-se em pouco tempo pelo mundo capitalista e, quase sem mediar diferenças, estendeu-se, da mão de Lenin, pelo mundo comunista. E que, ali onde Lenin acreditou ver um instrumento de maximização dos trabalhadores, estava-se contribuindo para criar um exército de homens prescindíveis e uma burocracia hiper-centralizada.

Em "O Olho do Poder", Michelle Perrot sugere certa identidade entre Bentham e Taylor com a qual Foucault concorda. Ambos imaginam que não existe ninguém pela frente, ambos negam toda capacidade de resistência àqueles sobre os quais o poder se aplicaria, ambos imaginam que seus discursos e estratégias de poder não encontrarão obstáculos. Por sua parte, Jean Gaudemar em sua "Mobilização Geral" pensa o taylorismo como o modelo mais perfeito de organização disciplinar. Essas assinalações junto a outras tentativas para estabelecer analogias entre as disciplinas e o taylorismo elidiram a explicitação de diferenças significativas que poderiam fazer deste último uma estrutura de poder inteiramente nova, mais do que uma aplicação tardia da tecnologia moderna de poder ao interior da fábrica.

Quando Bentham nos diz que seu panóptico é uma simples idéia de arquitetura eficaz para controlar qualquer multiplicidade humana (prisioneiros, estudantes, doentes, trabalhadores) esboça já a generalização daquilo a que Foucault chamou "Sociedade disciplinar". Tentamos mostrar nos capítulos II e III que o mundo dos trabalhadores se manteve por muito tempo alheio a essa forma de poder referente prioritariamente aos monstros e aos burgueses. Como vimos, foram as reformas urbanísticas, a demografia e a higiene, que primeiro se encarregaram do mundo dos "normais-perigosos", e, em princípio, o fizeram com um objetivo explícito: excluí-los dos olhares burgueses e conter eventuais perigos. Enquanto isso, as máquinas e os regulamentos que percorriam as fábricas pareciam tender menos a disciplinar do que a introduzir estratégias punitivas e docilizadoras que a cada passo mostravam sua ineficácia.

Parece óbvio pensar que foi Taylor quem, paralelamente a médicos e psicólogos do trabalho, pôde introduzir a luz no mundo da fábrica. A racionalização do trabalho havia chegado a ser, aí, completa. Contudo, cremos que é preciso nos demorarmos na análise das diferenças. Acreditamos que não é tão evidente como se pensa que o taylorismo desloque, por fim, as disciplinas (ou a anátomo-política do corpo humano) para o mundo das fábricas.

A primeira destas diferenças e talvez a mais significativa se refere ao conceito de disciplina. Foucault em "A Vontade de Saber" afirma que as disciplinas constituem uma anátomo-política do corpo humano. O corpo é entendido como uma máquina à qual os poderes conseguem maximizar em sua capacidade econômica e minimizar em sua capacidade política. Esses poderes tendem à "sua educação, ao aumento de suas aptidões, à extração de suas forças, ao crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade". As disciplinas têm, "por função principal, a de orientar condutas". O soldado prussiano dá um bom exemplo disto. Foucault nos mostra como, para além de suas conquistas e fracassos, as disciplinas militares propuseram transformar o corpo pouco decoroso dos soldados, tornando-os "habilidosos e portanto preciosos". E, na medida em que esses corpos foram se tornando mais preciosos, "mais necessário era conservá-los, mais necessidade havia de ensiná-lhes técnicas capazes de salvar-lhes a vida na batalha, e enquanto mais técnicas lhes eram ensinadas, mais tempo durava a aprendizagem e mais preciosos eram eles" (108).

Esta mecânica de poder torna possível que cada corpo seja individualizado e moldado, que cada corpo adquira mais valor quanto maior seja sua eficácia, sua habilidade e sua docilidade. As disciplinas são a contra-face de uma razão iluminista que quer normalizar tudo aquilo que escape do normal. Aspira a restituir a razão aos loucos e a laboriosidade aos preguiçosos através de um olhar que pode penetrar em todos os cantos.

As disciplinas são estes mecanismos miúdos que possibilitam prevenir desvios em relação à norma. O normal se estabelece como princípio de coerção no ensino; em função dele se organizam os corpos médicos e os enquadramentos hospitalares de uma nação. A pedagogia, a psicologia e a antropologia se estruturam em relação a essa idéia médico-jurídica de normalidade. São saberes corretivos e ortopédicos. Existe um instrumento privilegiado do qual se servem esses discursos disciplinares, um instrumento que permite normalizar e corrigir desvios, esse instrumento é o trabalho que tem para eles o caráter de um "normalizador universal". E através da vigilância e dos exercícios que o tempo dos homens pode ser convertido em tempo e força de trabalho. Assim, à pergunta: como podem ser controlados todos aqueles corpos que escapam à norma?, a resposta da sociedade disciplinar será: através do exercício de um poder que os restitua à ordem do normal, fazendo deles sujeitos sadios e trabalhadores. A pergunta de: como podem ser controlados esses sujeitos sadios e trabalhadores?, a sociedade disciplinar parece não poder dar uma resposta. Mas essa será a pergunta que preocupa Taylor e sua resposta será inequivocamente não-disciplinar: apropriando-se de seu saber, separando-os de seu Know-how.

Já não se trata de tornar transparente o espírito uma ordem que seria própria do iluminismo, onde razão e natureza coincidem. A preocupação já não está nos transgressores, no anormal, mas sim se refere a esse mundo que é paradigma da normalidade para burgueses e desviados: o mundo do trabalho. O problema de Taylor não é idêntico ao do exército prussiano; digamos que é, isto sim, sua inversão especular. Mais do que aumentar a eficácia dos corpos, mais do que torná-los preciosos, habilidosos, dóceis e custosos, trata-se de barateá-los. Braverman é, a esse respeito, contundente: "o propósito do estudo do trabalho nunca era na mente (de Taylor) robustecer a capacidade do trabalhador ou concen-

trar no trabalhador uma parcela maior de conhecimento, ou assegurar que, à medida que as técnicas aumentassem, o trabalhador também se elevasse com elas. Antes o objetivo era baratear o trabalhador e diminuir sua preparação aumentando sua produção" (109).

A lógica que aqui está em jogo parece inverter aquela do exército prussiano. Se neste último as disciplinas querem produzir, de acordo com a lógica da razão iluminista, o normal (um soldado habilidoso e portanto precioso), o taylorismo parece querer introduzir um desvio em relação ao que se considerava "normal". Trata-se de fazer com que o trabalhador habilidoso se torne substituível e inteiramente prescindível. No primeiro caso, a razão quer exercer uma instrução ortopédica. No segundo, opera uma lógica do barateamento e da minimização. O discurso de Taylor insiste sobre um ponto: as possibilidades do sistema não poderão ser realizadas até que "todos os mecanismos da oficina fossem acionados por homens de menor calibre e alcance e que são, portanto, mais baratos que os exigidos pelo velho sistema" (110).

Os homens deverão ser cientificamente selecionados segundo esta lógica do pior. Esse foi o modo pelo qual Taylor escolheu Smith. Como se imaginará, não se trata de um homem extraordinário, muito pelo contrário, "era um homem tão imbecil que não se prestava à maioria dos tipos de trabalho". Esse homem era o melhor para realizar um serviço para o qual se contava com 75 candidatos a serem escolhidos. "Ele era um homem de tipo boi, espécime não tão raro na humanidade, nem tão difícil de encontrar que seja muito caro"(111). O que conferia valor para Smith era que este aparecia aos olhos de Taylor como um sujeito inteiramente prescindível. Já não se trata de valorizar habilidades, mas de valorizar o desconhecimento e a ignorância.

DA PREGUIÇA A FATIGA

Assinalemos agora uma segunda diferença que separa o discurso de Taylor daquilo que Foucault caracterizou como diagrama disciplinar.

Existe certo traço patético das disciplinas associado ao conceito de norma. Se o olhar em Rousseau remete à lei e torna possível que sejam apagadas as diferenças, nas disciplinas remete à norma e faz com que aqueles que se definem por sua diferença possam ser normalizados. Esta impossibilidade radical de definir o normal a não ser em relação ao seu outro, esse cinismo pelo qual, com um mesmo gesto, é produzido aqui o normal e ali o monstruoso fazem com que as disciplinas não possam pensar o mundo do trabalho mais do que em relação a seu outro: o reino da preguiça.

Toda tentativa de levar transparência ao mundo do trabalho viu-se assinalado por este deslocamento. E que, como é possível edificar um saber ortopédico sobre aquilo que se reconhece como paradigma de normalidade? Só operando um desvio em relação àquilo que é pensado como normal.

Parte-se da afirmação de que a relação entre o homem e o trabalho não é analítica, mas sim sintética. Multiplicam-se saberes intermediários entre a justiça e a medicina capazes de gerar essas sínteses. Reformatórios, prisões e hospitais serão bons instrumentos para produzir estes sujeitos capazes de ingressar nas fábricas. O que ocorre ali só interessa na medida em que se diferencia do normal: o trabalhador adulto e sadio. E assim que não importa tanto o mundo do trabalho atrair até ele os povoadores desse confuso mundo de sujeitos perigosos. E, se os trabalhadores importam, é só na medida em que são pensados como

virtualmente perigosos ou preguiçosos. As lutas contra as segundas-feiras santas, a aparição de relógios nas portas das fábricas, as cruzadas contra o alcoolismo ou as proibições de lugares de diversão dão testemunho disto. Quando o que interessa é, como no caso de Ure ou de Poulot, disciplinar o trabalho, rapidamente se descobre a insuficiência da máquina e da razão iluminista para consegui-lo.

O discurso de Taylor parece inscrever-se em outro espaço. Este toma por alvo o trabalho já não em sua acepção clássica como Ure, nem reduzindo-o à sua contra-face como Bentham, mas preocupando-se por aquilo que este efetivamente é. O que preocupa Taylor é uma relação de poder e de saber, romper este dispositivo saber-resistência que se objetiva na aparição do "marca-passo sistemático". Poderíamos dizer que se opera aí um deslocamento que vai da preguiça à fadiga. E por isso que Taylor pode afirmar que "a preguiça natural dos homens é séria, mas o maior dos males de que tanto os empregados e os empregadores estão sofrendo é o marca-passo sistemático, que é quase universal em todos os esquemas comuns de administração e que resulta de um cuidadoso estudo por parte dos operários do que para eles atende a seus melhores interesses" (112). Este marca-passo é um limite imposto pelos operários à produção. Um limite que, depois de cuidadosos estudos eles impõem a seu ritmo ótimo de trabalho, de modo tal que o empregador não tenha dúvidas de qual é o melhor ritmo possível. Esta lentidão artificial só poderá ser quebrada se a gerência, havendo se apropriado do saber operário, consegue definir o que está contido em um "ótimo dia de trabalho". Esse ótimo é um artifício ao qual Taylor deu um conteúdo fisiológico. Define-se como: todo o trabalho que um operário pode fazer sem danos à sua saúde num ritmo que pode ser mantido através da vida de trabalho.

Nesta preocupação, Taylor concentra seus esforços. A fim de determinar sem dar lugar a equívocos esse "dia ótimo", a gerência se encarregará da redação de uma ficha onde se detalharão tempos e movimentos. Será preciso também conhecer a fisiologia do corpo operário, o limite último até onde este poderá ser exigido, isto é, o limite que marca a fadiga. As primeiras páginas dos "Princípios de Administração Científica" estão dedicadas a esta questão.

As observações de Taylor mostram que, contrariamente ao que ocorre com o jogo, o trabalhador "no lugar de empregar toda sua força para produzir a maior soma possível de trabalho, quase sempre tenta fazer menos do que ele realmente pode e produz menos do que ele é capaz; na maior parte dos casos, não mais do que um terço ou meio dia de trabalho é eficazmente preenchido"(113).

Será tarefa da gerência saber qual é esse ótimo cujo único limite é estabelecido pela fadiga. Durante anos, Taylor e sua equipe se dedicaram à tarefa de descobrir qual é esse limite, a estabelecer "a lei que regula a fadiga nos serviços pesados". Trata-se de estabelecer "o que realmente constitui um dia completo de trabalho de um operário de primeira ordem, isto é, o melhor rendimento diário que um operário pode obter durante anos seguidos sem prejudicar-se"(114). Minuciosas observações cuidadosamente cronometradas podiam dar o ritmo certo. Esperava-se poder determinar que "fração de cavalo de força um homem podia desenvolver, isto é, quantas unidades energéticas de trabalho o homem poderia realizar diariamente"(115)

Longos estudos serão necessários, quadros, medições, registros para obter a esperada lei da fadiga. Como resultado de tantos esforços, Taylor conseguiu enunciar sob forma de lei esta obviedade: "a lei mostra que, para cada um dos movimentos, o trabalhador só pode ficar sob o peso que carrega durante certa parte

do dia"(116); mas esta lei nos diz algo a mais: "à medida em que a carga se torna mais leve, aumenta a proporção de tempo que o carregador pode conduzi-la". Se se reduz o peso, também se reduz a fadiga até o ponto em que "finalmente se reduz tanto que é carregado o dia todo sem fadiga"(117). Até aí nos pode informar esa fecunda lei.

É claro que, quando o tabalhador se dedica à sua tarefa, sabe que deve alterar ritmos de esforço com ritmos de descanso. Taylor, seduzido pelo poder do cronômetro e das porcentagens, desconhece este fato, por isso pode imaginar que, se Smith tivesse que carregar uma pilha de quarenta e sete toneladas de lingotes sem ajuda externa, ele se esgotaria completamente antes de terminar a metade da jornada. Foucault nos fala de certo cinismo que parece ser inerente ao poder pelo qual este se obstina em dizer tudo. Poucas vezes esse cinismo ficou tão patente como nestas palavras de Taylor:

Um dos primeiros requisitos para selecionar um individuo que queira carregar lingotes em forma regular e que este seja t o estúpido e flemático que mais se assemelhe em sua constituição mental a um boi (...). O trabalhador mais adequado para o carregamento de lingotes é aquele incapaz de entender a ciência que regula a execução e seu trabalho. Ele é t o ruude que a palavra porcentagem n o tem sentido algum para ele., por conseguinte, deve ser treinado por homens mais inteligentes no habito de trabalhar de acordo com as leis da ciência, para que possa ser bem sucedido. (118).

Como vemos, a enunciação desta lei trivial referente à fadiga não carece de consequências significativas. Ela exige a produção de uma humanidade trabalhadora, modelável segundo pautas cientificamente estabelecidas. O interesse dedicado por tantos anos ao problema da preguiça se desloca agora ao estabelecimento desta legalidade que indique o melhor modo de evitar a fadiga

prematura. No sentido estrito, este deslocamento já estava sendo operado por médicos e psicólogos que, a partir de 1870, tinham centrado seus interesses em torno desta nova figura que é a fadiga.

Esse lugar privilegiado que Taylor concede à noção de fadiga nos fala da distância que o separa dos administradores do século XIX. Para estes últimos, como para os reformadores e filantropos, o eixo problemático gira em torno do problema da preguiça. Para eles o trabalho possuía, por si mesmo, uma função normalizadora e ortopédica.

A totalidade da sociedade disciplinar, cartografada por Foucault, parece ser devedora desse interesse pela preguiça. E em torno dela que o normal e o patológico se estabelece, ela indica graus de periculosidade e de criminalidade ao mesmo tempo em que postula a superioridade ou a inferioridade das distintas raças. O diagrama disciplinar está ancorado no suposto que identifica preguiça com periculosidade e normalidade com laboriosidade.

Anson Rabinbach, em seu trabalho "The Human Motor", nos fala do alcance e da força deste suposto que até o último quarto do século XIX foi compartilhado por literatos, reformadores e cientistas tanto conservadores quanto radicais. Segundo este autor, esse suposto se refere tanto aos vagabundos e ociosos do povo como à preguiça aristocrática. Assim, "clima, classe e preguiça eram considerados fortemente conectados. A preguiça é simplesmente o resultado de climas quentes (...) as classes mais altas da sociedade, assim como os povoadores equatorianos persistem em sua ociosidade" (119). Ao mesmo tempo se considerava que este mal tinha efeitos nocivos sobre enfermidades físicas tão variadas como a amenorréia, os males nervosos e as dores estomacais.

Já falamos da associação classes laboriosas-perigosas; a mesma parece dever-se à velha crença de que "os trabalhadores tinham muito tempo livre e este seria ocupado inevitavelmente em bebidas e em crimes".

Contudo, a preocupação pela preguiça ingressa nas fábricas. Não era outra a questão que preocupava a Denis Poulot, horrorizado diante da frequência com que os sublimes conseguiam iludir as disciplinas do trabalho. Para ele, quem se situa no mais alto grau de moralidade e eficácia é o "verdadeiro operário", que ele caracteriza como "o trabalhador virtuoso que não se subordina diante dos empregadores"(120). O critério para estabelecer essa hierarquia não será outro a não ser "o número de dias que o trabalhador trabalha no ano". De acordo com este critério, o sublime ocupará o último escalão de uma hierarquia liderada pelos operários verdadeiros.

Essa problematização referente à preguiça compartilhada por médicos, psicólogos, reformadores e gerentes sofrerá uma transformação considerável nas últimas décadas do século XIX. "Até o fim do século, a preguiça começa a declinar como modo predominante de conceitualizar a resistência ao trabalho (...) Quase simultaneamente, fadiga e energia emergem como o mais moderno conceito estrutural para expressar as relações entre trabalho e corpo"(121).

A noção de fadiga, que é também articuladora do pensamento de Taylor, faz sua aparição estendendo-se tão rápido como a noção de preguiça até os discursos e saberes mais dispares. Os primeiros sinais desta transformação aparecem na literatura médica de fins dos anos 70, que situa a fadiga e o excesso de trabalho como uma desordem moderna significativa. Da medicina se estende à literatura, à psicologia e à filosofia (Nietzsche identificará a fadiga como o grande problema da modernidade). Nesses novos tem-

pos em que nada parece sustentar-se firmemente, é preciso conhecer as regras e o funcionamento desse elemento que introduz um limite ao corpo laborioso e, em consequência, ao progresso da história. "Um corpo sem fadiga é o ideal não só dos industriais burgueses, mas também dos movimentos de trabalhadores que, de maneira diversa, imaginam um ponto de máxima produtividade com um mínimo de cansaço como o "sumum bonum" da sociedade moderna"(122).

Nesta linha de estudos, inscreve-se a OCT. Entre ela e seus maiores competidores que são os "fatigue experts" permeiam substanciais diferenças, mas também analogias. "Ambas as escolas tomam como seu ponto de partida a decomposição de cada tarefa numa série de abstratas, matemáticas e precisas relações calculáveis em termos de fadiga, tempo, movimento e força" (123).

O taylorismo inscreve-se, assim, no interior de uma série de estudos próprios das primeiras décadas de nosso século, onde as preocupações em termos de energia e controle tinham deslocado as velhas utopias disciplinares preocupadas com a preguiça.

Esses estudos preocupados com o corpo e com a energia nos quais se inscreve o taylorismo

viam o trabalhador, a partir de ângulos diversos, como uma máquina capaz de produtividade infinita, e, se é tomada com consciência, resistente à fadiga. Esses movimentos concebiam o corpo ao mesmo tempo como uma força produtiva e como um instrumento político cuja energia podia ser sujeitada a sistemas de organização cientificamente designados. (124)

Esse objetivo se trona evidente se atentarmos para a distinção entre concepção e execução que articula o pensamento de Taylor. O problema da preguiça já não interessa. Trata-se agora de valer-se de medições, observações e cronômetros para apropriar-se

de um saber que, em mão dos trabalhadores, não é mais do que um limite ao poder gerencial. No momento em que esse saber seja apropriado, poder-se-á organizar um ótimo dia de trabalho onde se possam extrair, no máximo possível, as energias dos corpos laboriosos.

Como afirma Michelle Perrot, o início de nosso século está assinalado pela racionalização deste espaço de irracionalidade que ainda subsistia: a fábrica. A partir daí, o corpo e o saber operário se converterão num foco privilegiado de problematização. Já não importa modelar corpos ociosos, agora toda atenção se encontra no corpo de quem trabalha. Em torno da questão da fadiga, multiplicar-se-ão discursos e investigações sobre o movimento contínuo a partir dos quais se quer fundar "uma ginástica racional e harmoniosa em oposição aos métodos brutais dos exercícios militares." (125). Agora se trata de maximizar a eficácia produtiva dos corpos com um mínimo de fadiga, a ergonomia é aqui o saber soberano.

Do outro lado, a fisiologia do corpo operário parece ocupar um lugar menos importante em relação a um problema central: o controle e o domínio sobre o saber operário. Trata-se de reduzir esse saber à sua mínima expressão. O controle dos tempos e dos movimentos, a repetição das tarefas simples, a racionalização dos minutos de descanso serão as técnicas que Taylor empregará para modelar uma subjetividade. Pretende-se inverter o sonho iluminista. O trabalhador que Taylor imagina será o reverso dos soldados prussianos, caracterizar-se-á por sua estupidez e baixo custo.

NOTA PROSPECTIVA

Com o início do século, os discursos e as instituições parecem deslocar seu objetivo de interesse: de uma preocupação centrada em como produzir sujeitos disciplinados, parece passar-se para uma preocupação por como produzir "homens prescindíveis". De como fabricar sujeitos normalizados a como fabricar múltiplos Smiths. Talvez possamos ver justamente aí no taylorismo a emergência de uma nova forma de exercício do poder que parece ter deslocado o diagrama disciplinar da modernidade. As redes de poder que percorrem este presente no qual habitamos e no interior do qual nos constituímos diverge em muitos aspectos daquelas estratégias que Foucault cartografou. Gilles Deleuze dá a essa nova forma de exercício do poder o nome de "controle". Até se tem um desvio significativo: "Já não nos encontramos diante do par massa-indivíduo".

"Os indivíduos tornaram-se 'dividuais', divisíveis, e as massas tornaram-se mostras, dados, mercados ou 'bancos'" (126). Se tomarmos emprestadas as imagens de Deleuze, diremos que: a velha toupeira monetária é o animal dos meios de confinamento, mas a serpente é o animal das sociedades de controle. Passamos de um animal a outro, da topeira à serpente. (...) O homem das disciplinas era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo" (127).

Falar da passagem da topeira à serpente exigiu-nos deter-nos neste ponto de inflexão no qual as formas do ver e do dizer mudaram radicalmente. Assinalar o umbral é sempre criar um artifício, é valer-se de um nome, de um texto ou de uma estratégia para designar esse ponto de inflexão, embora saibamos que sempre há

algo que foge, algo que esse artifício não pode recobrir.

Assim como a figura fidalga de Dom Quixote, esse largo grafismo magro que parece escapado do bocejo dos livros, não esgota nem explica esta passagem que vai da semelhança à representação, mas, sim, parece levar em seu corpo as marcas dessa substituição; assim, podemos situar nessa figura prosaica que é Taylor as marcas que assinalam a emergência de um novo diagrama de poder. Nele já não há lugar para os loucos nem para os poetas, mas tampouco para a humanidade dócil, hábil e cara com as quais sonharam as disciplinas.

Da pertinência deste artifício parece falar-nos Deleuze quando afirma que neste novo diagrama de poder relativo ao capitalismo do produto e não da produção "a fábrica cedeu seu lugar à empresa". "A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, transformáveis e deformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes" (128). Desde Taylor, o cérebro e alma da empresa ficaram em mão da gerência, daí se envia a informação a um corpo que é feito de partes substituíveis e transplantáveis. A partir daí, "informamos que as empresas têm uma alma, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo" (129).

Trata-se de uma alma que, estranhamente, não nasceu com o corpo, mas que é um efeito deste. Nasceu com umas técnicas precisas de extração de saber-poder às quais conhecemos com o nome de taylorismo. Faz tempo que ela deixou de ser prisioneira do corpo, mas hoje, mais do que nunca, parece ter adquirido suficiente poder para comandá-lo segundo sua vontade.

CAPITULO V

ESTÉTICAS DA RESISTENCIA

A VIDA COMO OBRA DE ARTE

Chegamos assim à última parte de nosso estudo. Interessamos deslocar nossa atenção para o espaço da ética. Mais precisamente, até esse espaço onde ética e poder se encontram, a esse triângulo demarcado pelos eixos ética, poder e resistência, onde um não pode ser pensado sem o outro.

Foucault nos falou dos dispositivos de poder em termos de instâncias de constituição da subjetividade. Por isso pode dizer que as lutas atuais são formas de resistência dirigidas contra "a submissão da subjetividade". São lutas contra as redes de poder que de antemão nos prescrevem os limites da normalidade. Por fim, pode-se dizer que:

As lutas atuais giram em torno de uma mesma pergunta: quem somos? São uma rejeição das abstrações, uma rejeição da violência exercida pelo estado econômico e ideológico que ignora quem somos individualmente, e também uma rejeição à inquisição científica ou administrativa que determina nossa identidade. (01)

Esse é o modo que adota atualmente para Foucault. Trata-se de resistências múltiplas que, assim como o poder, são móveis e inestáveis, que circulam como ele a partir de focos múltiplos e pontuais. E mesmo quando não existe um lugar privilegiado da resistência, nenhum sujeito individual ou coletivo que detenha este privilégio, o caráter anônimo, embora reflexivo, que ela possui não deve levar-nos a equívocos. Ocorre que as resistências só poderão ser focos operativos de oposição a toda forma de submissão no momento preciso em que elas se increvam, ao mesmo tempo, no espaço da ética.

As lutas contra a submissão dos indivíduos correm paralelas à auto-produção da subjetividade. Nesse marco é que vemos aparecer, pouco a pouco, nos últimos textos de Foucault, as noções clássicas de "liberdade" e de "autonomia" só que ligadas agora a uma mecânica de produção essencialmente artificialista. Já não se trata de produzir, a partir de tecnologias de poder, modos de subjetivação. Agora se trata de produzir-nos a nós mesmos como sujeitos morais de nossas próprias ações. Os recursos para construir este artifício já não serão essas instituições completas e austeras próprias da modernidade, nem esses saberes que conseguiram o estatuto de ciências humanas, mas sim certas tecnologias miúdas e cotidianas que o sujeito dirige sobre si mesmo, às quais Foucault dará o nome de "tecnologias do eu".

Essas tecnologias "permitem aos indivíduos efetuar, por seus próprios meios, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua próprias condutas e o fazem de modo que se transformem a si mesmos, modificando-se para alcançar certo grau de perfeição, felicidade, pureza ou poder" (02).

Alheio a todo pensamento substancialista, Foucault se nega a entender a ética como recuperação de uma natureza humana originária que os poderes haviam se preocupado em reprimir. A liberdade é, tanto como a autonomia, da ordem do efeito, não se recupera, mas se constrói. A ética se joga nessa difícil relação que o eu mantém com ele próprio. Independentemente do questionamento referente a valores ou a normas morais, a ética se restringe, para Foucault, aos limites de um solilóquio.

A partir daí, pode-se pensar a ética como "estética da existência" e as tecnologias do eu como estratégias que tornam viável a possibilidade de se esculpir a si mesmo como a uma obra de arte. Já Boudalaire tinha falado da existência estética do dandy, já

Passolini, tempos depois, nos falava da tarefa ética de gerar espaços onde seja possível construir nossas vidas como dignas de ser filmadas.

Foucault preferiu, em troca, retroceder até os gregos, transpor a maior distância possível entre o diagrama de poder no qual habitamos (e a cujo estudo consagrou os textos genealógicos) e esse outro mundo distante da ética grega. A operatividade dessa transposição é evidente. A viagem de Foucault à Grécia lhe permitiu encontrar tecnologias do eu, modos de auto-produção da subjetividade inteiramente alheios às tecnologias de subjetivação que o diagrama disciplinar impõe. Por sua vez, esse estudo da ética se transformará num elemento indispensável para traçar uma ontologia de nosso presente, nesse momento preciso em que começam a se mostrar as diferenças que separam essas tecnologias do eu da ascese cristã, que, sob a forma de poder pastoral, incidirá fortemente na formação dos estados modernos.

A ética grega parece fugir às atuais preocupações em normalizar a conduta dos indivíduos. "Não creio que se possa encontrar nenhum tipo de normalização, digamos, na ética estoíca. Creio que a razão, o objetivo e o alvo principal desse tipo de ética era estético"(03).

Certamente, a preocupação de garantir a existência de uma vida bela era uma questão que não podia ser colocada mais do que à elite governante: à aristocracia grega. Aí esta análise encontra um limite que neste capítulo queríamos transpor.

Creemos que, mesmo quando não exista nada mais alheio ao trabalhador do século XIX do que o aristocrata ateniense, nem por isso a análise de Foucault em termos de estética da existência deixa de ter operatividade e eficácia para pensar as vidas desses personagens dos quais nos ocupamos. Ocorre que a convicção ética

que leva a produzir uma vida bela independe da posição que o indivíduo ocupa, ela é uma escolha pessoal. O motivo dessa escolha era a vontade de viver uma vida bela e deixar aos demais as recordações de uma existência feliz" (04).

Pensar a ética em termos de estética da existência significa dirigir até si certas tecnologias históricas e pontuais capazes de produzir a própria vida tal como se produz uma obra de arte.

E no mundo grego que estas tecnologias do eu que são na verdade uma "tekné tou biou", uma arte de viver, mostram-se como um espaço independente de estruturas jurídicas referentes ao proibido e ao permitido, tanto como de disciplinas preocupadas em separar o normal do patológico. Toda a problemática ética centra-se em uma pergunta: como viver? Foucault assinala uma constante entre Sócrates, Sêneca e Plínio, eles "não se preocupam com o 'depois da vida', com o que sucederá depois da morte ou se Deus existe ou não. Esses não constituíam grandes problemas para eles, o problema era que mecanismos utilizar para viver tão bem quanto se deve viver" (05).

É nessa interrogação por uma vida não sujeita a prescrições nem a proibições, é nessa atenção dedicada a modelar uma vida ditosa em Foucault encontra uma perspectiva viável para repensar em nosso presente a problemática moral. Como explica este autor, muitos dos movimentos atuais de resistência tendem a estabelecer as bases para uma nova ética onde a reivindicação da autonomia e da liberdade não se confundam com a religião, os sistemas jurídicos ou os chamados conhecimentos científicos que detêm a verdade sobre o desejo, o inconsciente ou o eu.

Devemos nos perguntar se nosso problema hoje não seria similar a este (a constituição de uma ética que fosse um estética da existência), já que muitos de nós não acreditamos mais que a ética se fundamente na religião,

nem queremos tampouco um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal ou privada. (06)

Longe de propor uma escolha pelo mundo grego contra este mundo, o que Foucault nos propõe é empreender um paciente percurso por estas antigas técnicas, por aqueles rituais e pensamentos a fim de utilizá-los como uma ferramenta para problematizar nosso presente. Essa problematização poderá tomar como ponto de partida um fato significativo. A constatação de que a noção de arte "tekne" tenha restringido o alcance de sua aplicabilidade com o transcorrer dos séculos. A arte já não se predica dos indivíduos nem da vida, mas só de objetos. Da mesma forma, a possibilidade de constituir uma obra de arte deixou de ser uma escolha pessoal para ficar em mãos dos especialistas.

Foucault perguntará: "mas, não poderia a vida de cada um transformar-se numa obra de arte? Por que podem a lâmpada ou a casa ser uma obra de arte e não nossa vida?". Estas questões que não possuem significado para o mundo grego mas só para o nosso remetem a outras questões que precisam ser esclarecidas.

Em primeiro lugar, deveremos dirigir nossa interrogação até a noção de "obra de arte" (a). Isto é, como devemos entender a noção de obra de arte utilizada por Foucault? Que alcance devemos dar a esta noção que pode fazer da vida uma matéria moldável? Podemos adivinhar que ela é tão alheia à ordem da representação especular como da inspiração ou gênio criador. Talvez seja nas precisões que Walter Benjamin enunciou em seu texto "A Obra de Arte na Época da Reprodutividade Técnica" onde melhor possamos encontrar indícios para responder a esta questão.

A esta questão se segue uma outra não menos importante. Ela se refere à conexão existente entre ética - estética e aqueles dispositivos de saber - poder estudados por Foucault. Certamente

a estética da existência está longe de representar para muitos um modo de resistência. Tal é o caso da aristocracia ateniense e do dandysmo. Existem, contudo, outros espaços nos quais aqueles que dirigem até si certas tecnologias do eu úteis para produzir uma subjetividade autônoma e livre só podem ser pensadas como formas privadas de resistência. Tal é o caso dos movimentos de liberação dos quais nos fala Foucault, mas também de certas existências do século XIX cujas lutas contra a exploração econômica eram também formas de resistência a toda forma de sujeição. É o caso de muitos trabalhadores 'auto-didatas que com lenta preparação e trabalho diário fizeram de suas vidas belos instrumentos de resistência.

Como vemos, a conexão entre os eixos ética - resistência não é óbvia nem evidente. Dessa complexidade, nos fala Foucault quando descarta toda relação analítica entre a ética e outras estruturas políticas e sociais.

É preciso precaver-se de que entre um e o outro, mesmo que não exista uma ligação necessária, tampouco existe alteridade radical. Existem só "coágulos históricos" nos quais a ética e as outras estruturas sociais se reforçam e se fortalecem. Existe certa evidência que nos fala da impossibilidade de modificar nossas condutas sem incidir em mudanças estruturais de mais profundidade. "Devemos nos liberar da idéia da existência dos ganchos analíticos entre a ética e outras estruturas sociais, políticas e econômicas". Contudo, é preciso não subestimar um fato: o espaço da ética e o espaço do poder se superpõem ao menos por um de seus limites: o de uma resistência tendente a ampliar os espaços de liberdade e autonomia. Deveremos dar conta da complexidade desta relação valendo-nos de algumas das reflexões foucaultianas sobre a ética grega (b).

Por fim, uma terceira e última questão à qual tentaremos dar uma resposta aqui se refere às tecnologias do eu, a delimitação de seu caráter e de sua diversidade.

A PROPOSITO DA OBRA DE ARTE

Preocupemo-nos agora com o problema da noção de obra de arte. Começemos por deixar de lado uma série de conceitos equivocados que atuam como verdadeiros obstáculos para pensar a arte em termos operativos. Referimo-nos a "conceitos herdados como os de criação, genealidade, perenidade e mistério", que Benjamin exclui desde o início de sua análise.

Pensar na arte na era da reprodutividade técnica nos permite isolar sua especificidade. Benjamin acha que a reprodução, por mais perfeita que ela seja, sempre vai se diferenciar da obra de arte em um ponto: a autenticidade. É o aqui e o agora da arte o que a torna irreproduzível, seu caráter singular é irrepetível. Aquilo que se atrofia na obra de arte na era da reprodutividade técnica é sua autenticidade. Aí o que é reproduzido se disvincula inteiramente do âmbito no qual emergiu, substitui-se ao serem multiplicadas as representações até o infinito "uma presença massiva por uma presença irrepetível" (07).

Esse elemento que escapa da reprodutividade só aqui e agora é definido pelo caráter ritual que possui no início a obra. Se levarmos em conta o valor cultural e o valor exibitivo, veremos que nessa época só o segundo conquista posição sobre o primeiro. Se antes se dava maior importância ao valor cultural, agora ele perde posição em relação ao valor exibitivo. A velha função cultural desaparece dando lugar a novas funções "entre as quais a artística se destaca como a que mais tarde talvez seja reconheci-

da como acessória" (08). Mas, quais são as funções essenciais que cobrem por inteiro a obra de arte na época da reprodutividade técnica?

Benjamim recorre a Brecht para dar uma resposta a essa transformação:

Quando uma obra artística se transforma em mercadoria, o conceito de obra de arte não pode ser sustentado. Temos, então, que deixar de lado cuidadosa e prudentemente esse conceito (...). Não se trata de um desvio gratuito do caminho do reto, mas o que nesse caso acontece com a coisa a modifica fundamentalmente e apaga seu passado até tal ponto que, se se aceita de novo o antigo conceito, já não provocaria nenhuma lembrança da coisa que designava" (09).

Como vemos, o fato artístico é alheio ao valor de troca e ao valor exibitivo tanto como é a reprodução massiva. Interessamos recuperar os caracteres que para Benjamim fazem a especificidade do fato artístico, caracteres que podem ser isolados na medida em que se confrontam com seu outro. O que existe de irrepetível na obra de arte, aquilo que não se esgota em sua materialidade, é o que o vincula ao contexto no qual emergiu. Esse vínculo nunca é gratuito. Alheio à idéia do caráter puro da arte, Benjamim prefere assinalar as dependências que ligam as obras de arte a seu aqui e agora. Outro elemento que pode ser isolado na confrontação é que, na era da reprodutividade técnica, "a arte escapa do reino do halo do belo, onde se pensou que poderia alcançar florescimento" (10).

Essas apreciações benjaminianas estão ancoradas em seu presente, elas nos falam do terror que produz a utilização bélica e política da reprodutividade técnica, seja sonora ou filmica. Contudo, elas nos permitem isolar três elementos como próprios do fato artístico: autenticidade, historicidade e beleza.

Se pensarmos estes caracteres, a partir da noção grega de arte, como uma produção técnica não limitada aos objetos, poderemos fazê-los extensivos à existência individual e à vida. A partir daí, modelar nossa vida como se modela uma obra de arte não poderá prescindir desses três elementos sugeridos por Benjamim.

Devemos nos perguntar como entender a noção de "liberdade" que é condição de possibilidade dessa estética da existência. "Mais do que uma liberação que faria o indivíduo independente de qualquer coação, ela é, em sua forma positiva, um poder que se exerce sobre si" (11). Trata-se de uma liberdade ativa que leva consigo a demanda de modelar o próprio eu a fim de que este alcance o mais alto grau possível de virtude. Essa atividade nem sempre é paciente e tranquila, muitas vezes se apresenta como uma luta agonística consigo próprio, "uma luta para dominar os desejos".

Contudo, a medida desta luta não poderá ser irracional, pelo contrário, estará sujeita "àquilo que a justa razão prescreve". É por isso que a filosofia grega considera inseparáveis o sujeito moral do sujeito de conhecimento. O sujeito temperante será aquele no qual o logos exerce a soberania absoluta. É este predomínio do logos sobre a conduta o que leva Platão a colocar a necessidade de reconhecimento ontológico de si mesmo e a Sócrates a sustentar "a necessidade de se conhecer a si mesmo a fim de praticar e dominar os desejos" (12).

Trata-se de uma liberdade ativa e racional que não é universal nem trans-histórica. Ela se encontra ancorada em seu próprio presente, no horizonte de sua emergência. Por isso as tecnologias do eu variam de Platão aos estóicos para quem a arte de viver já não só é predicada dos jovens, mas também dos homens adultos e respeitados que não sentem vergonha (como Seneca) de rece-

ber lições de algum mestre.

Os limites da liberdade são estabelecidos historicamente. Assim, a autonomia concedida à mulher ou aos jovens não era idêntica à concedida aos artesãos ou aos aristocratas, modificando-se estas relações no início do Império Romano. Só é possível entender estas mudanças se pensarmos que a "arte de bastar-se a si mesmo" está longe de ser uma prática solitária ou alheia a seu tempo. "Tocamos, assim, um dos pontos importantes deste estudo consagrado ao próprio eu: constitui não um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social"(13). Estamos aqui nesse espaço de interseção entre o público e o privado, e, mais precisamente, situamos-nos por via da autonomia e da liberdade, nesse limite pelo qual um diagrama de poder se encontra e se superpõe sobre o domínio da ética.

Já falamos deste confuso triângulo demarcado por três eixos: poder - ética - resistência. E a partir de um exercício consciente e paciente de cuidado de si (seja através de estruturas mais próximas do poder - a escola de Epicteto - seja através da escrita solitária de uma correspondência - como Sêneca) que as relações com os outros se tornam mais estreitas. "A inquietude de si , ou o cuidado que se dedica à inquietude que os demais devem ter consigo, aparecem como modos de intensificação das relações sociais" (14). Multiplica-se assim um jogo de intercâmbios e obrigações com os outros que contribui para a tarefa de dar estilo à própria vida. Como veremos, essa relação com os outros, através da relação do eu com ele próprio, pode ser simplesmente um modo de afirmação do próprio poder e da própria virilidade, mas também pode ser seu contrário.

Foucault nos dá um exemplo mais próximo do diagrama de poder no qual habitamos: o dandysmo no século XIX. Mas essa forma de cuidado de si não difere da antiguidade grega em um ponto: em am-

bos os casos se trata de figuras que exercem um poder político ou econômico.

Ocupar-nos-emos aqui de outras figuras muito menos estridentes e poderosas, ocupar-nos-emos das existências pontuais de certos trabalhadores do século XIX. Para eles, o cuidado de si não adotará a forma do auto-domínio, mas sim a forma da resistência. Foucault parece negar algo que do outro lado afirma. Parecia pensar que o cuidado de si tem a ver com indivíduos para quem o exercício do poder é virtualmente possível. A estética da existência parece excluída do marco da miséria.

Creemos, pelo contrário, que é possível pensar outras modalidades de relação do eu consigo próprio mesmo num marco de restrição. "Seja um código de prescrições sexuais que determine para dois cônjuges uma fidelidade conjugal estrita e simétrica, assim como a permanência de uma vontade procriadora, mesmo nesse quadro tão rigoroso, haverá distintas maneiras de praticar essa austeridade" (15). Pode-se tratar de uma aceitação imposta pelo código ou de uma busca pessoal que corresponda a critérios estéticos. São muitos os exemplos que percorrem os textos de Foucault onde se afirma a possibilidade de conferir beleza à vida mesmo nos momentos limites. "Assim, Demétrio era guia da alma de Trasea, que o fez participar da encenação de seu suicídio, a fim de que contribuísse nesse momento para dar à sua existência a forma mais acabada" (16).

O alcance da noção de "estética da existência" é, como vemos, amplo e variado. Não só diz respeito àquelas vidas que são exemplos de virtude e felicidade, mas também daquelas vidas onde pouco lugar parece restar para escolhas individuais nas quais, contudo, traduz-se um esforço para conferir a cada ato uma beleza exemplar.

Uma pergunta insiste: por que nos ocuparmos aqui destas existências gregas tão alheias ao mundo do trabalho? Ocorre que essas artes de viver têm uma história impregnada de ocultamentos e de sobrevivências. Assim, o Renascimento parece encontrar revitalizadas essas tecnologias que, a partir da emergência do cristianismo, haviam perdido importância e autonomia, sendo integradas a estratégias de poder. Primeiro, ficaram sob o poder pastoral obcecado por conhecer cada um dos membros de seu rebanho, não só o que fazia, mas também os menores detalhes de sua existência. Com isto, levava, mais do que a uma afirmação do eu, a uma renúncia sacrificial do corpo e dos desejos. Estas tecnologias parecem ter sido logo reduzidas ou deslocadas por práticas educativas, médicas ou psicológicas que foram a condição de produção do sujeito moderno. As tecnologias do eu sofreram, assim, diversas modificações até reaparecerem hoje sob a forma de resistências à submissão do eu.

Assim, cada vez que vemos reaparecer esta arte da existência através da história, vemo-la afirmar-se em seu próprio presente. Digamos, recorrendo a Foucault, que elas existem em função do diagrama de poder e do solo epistêmico que constituem sua temporalidade. Assim, o dandysmo não pode ser mais do que iluminista, ou essas vidas renascentistas não podem se reconhecer mais do que na ordem da semelhança. Em consequência, se é possível falar de certa poética da existência operando no mundo dos trabalhadores do século XIX, ela estará atravessada, sem dúvida, pelo diagrama de poder sobre o qual emerge. Levará a marca de uma modernidade iluminista e humanista onde o homem que ocupa o lugar do rei é transitado pela mecânica do vivente, pelo poder da linguagem, pela força de trabalho e pelo limite que impõe a morte.

Será preciso nos determos sobre o que entender das diversas modalidades que a estética da existência adota através da história. Foucault define estas artes da existência dizendo que:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não só se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificando-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (17)

Assim, Foucault analisa as variações que se sucederam entre a antiguidade grega e a era cristã, atentando para as modificações que se produziram em torno de quatro eixos. Em primeiro lugar, refere-se à substância ética, aquilo que serve de matéria prima para um trabalho ético, seja a afrodísia, a carnalidade cristã ou a sexualidade. Em segundo lugar, ocupa-se de "modos de sujeição", modos pelos quais os indivíduos são incitados a reconhecer suas obrigações, seja que isto se dê sob a forma de aceitação de uma lei, ou imperativo universal, seja simplesmente que se refira à tentativa de dar a forma mais bela possível à sua existência. O terceiro eixo se refere aos meios utilizados para transformarmos em sujeitos éticos, isto é, a essas práticas ou atividades que intervêm na auto-formação do eu. Por fim, o último aspecto diz respeito ao "telos", aquilo que aspiramos a ser se atuamos moralmente, se é que queremos nos produzir como "seres puros, imortais, livres ou amos de nós mesmos" (18).

Em função destes quatro aspectos, Foucault faz um estudo histórico da ética entendida como relação do eu consigo mesmo. Este estudo centra-se na tematização das modificações produzidas em torno da concepção antiga de ética que, como vimos, estava próxima de uma estética da existência: "tratava-se de saber como governar a própria vida para dar-lhe a forma que fosse a mais bela possível (aos olhos dos outros, de nós mesmos e das gerações futuras para as quais se poderia servir de exemplo)" (19).

Longe de pretender recuperar essa ética grega para pensá-la como uma alternativa possível para a moral contemporânea, Foucault se contentou em traçar a curva descendente que levou ao desaparecimento da ética grega, mostrando, ao mesmo tempo, que esse modo de pensar a ética reapareceu sob formas diversas em outros momentos históricos.

Foucault se refere ao Renascimento e ao dandysmo, mas nada nos diz a respeito de uma ética assim concebida que se refira a este nós que somos neste presente que habitamos. Ela efetivamente existiu de um modo inteiramente oposto ao chamado "culto californiano de si". Devemos sua precária formulação nos anos 60 a Pier Paolo Pasolini. É grande a distância que separa este autor da ética grega, tanto no que diz respeito à substância ética, quanto às práticas de si ou ao "telos". Existem, contudo, certas invariantes que merecem uma breve análise.

A ESTÉTICA PASOLINIANA

Contrariamente a Benjamim, Pasolini se obstina a levar sua reflexão sobre a obra de arte até uma matéria da qual os gregos haviam se ocupado: a própria existência. Enfrenta-se, assim, de modo inevitável a tematização daquilo que nos fala da nossa própria temporalidade e finitude: a morte. É que, para Pasolini, tanto quanto para os gregos, é na finitude radical de nossas vidas que a resistência pode adquirir um valor moral. Como na ética grega, é de condutas e de atos que se fala sem que isso incida fora do âmbito da finitude. Mas Pasolini dá um passo a mais nesse pensamento da finitude. Pois, é com a morte e só por ela que as ações humanas desconexas alcançam para ele uma unidade susceptível de valor ético e estético. A morte é o limite do imodificável, "em suma, enquanto houver futuro, o valor moral é

uma incógnita, o homem é inexpresso" (20). Estamos sempre sujeitos a que uma ação modifique o valor moral de nossa existência. E assim que, se fôssemos imortais, seríamos amorais "porque nosso exemplo nunca teria fim e seria, em consequência indecifrável" (21). A morte faz a vida entrar na temporalidade e é "a condição para que a vida possa virar história".

Tanto quanto para os gregos, a idéia pasoliniana sobre a morte "não atenta para depois da morte, mas sim o antes dela, não para o além, mas para a vida. Para a vida entendida como uma realização, como tendência desesperada, incerta e continuamente à procura de apoios, pretextos e relações em direção à sua perfeição expressiva" (22).

A moralidade de um sujeito não tem a ver com um ato virtuoso; é preciso a "constituição de si como sujeito moral" atuando sobre si, transformando-se a cada passo, consolidando-se e aperfeiçoando-se com a finalidade de dar a sua vida certo estilo. Ocorre que "não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral, nem conduta moral que não implique a constituição de si como sujeito moral" (23). A exemplaridade de um ato ou de uma série de atos nada nos diz. Contudo, são só as ações humanas são portadoras de um sentido moral. E que "a linguagem de um homem, a verdadeira linguagem de um homem, é seu exemplo, o exemplo que ele dá de si mesmo vivendo" (24).

Essa exemplaridade só poderá obter sentido moral definido quando a morte tenha dotado essa vida de unidade. Na morte a relação do eu consigo mesmo encontra o limite último de sua impossibilidade. E aí que as existências podem-se transformar ou não em paradigmas de moralidade. A obra de arte estará, então, inteiramente acabada. O certo é que "certas mortes só viriam a ressaltar em algumas vidas, raras, que elas iluminam, aqueles traços que compõem suas histórias como exemplos, os mais dignos

de serem reproduzidos; como roteiros e não só de filmes belísimos" (25). E assim que uma preocupação ética - estética pela vida, um convite a fazer de cada gesto e de cada ato "fragmentos virtuais de algum exemplo ético e estético de vida" (26), ou talvez simplesmente de um filme possível do qual jamais possamos nos envergonhar, nos falam da possibilidade de repensar a ética como estética da existência. Essa é nossa dívida para com o pensamento de Pasolini.

ARTESÃOS DE SI

Preocupemo-nos agora com as vidas desses trabalhadores do século XIX que povoaram as páginas deste estudo. Desde o início, deveremos observar certa precaução teórica. Um olhar nos estudos que Foucault dirigiu à ética antiga nos mostra certa dificuldade para generalizar o alcance que a estética da existência tinha na Grécia. Ocorre que, longe de tratar-se de uma moralidade imposta, ela era uma escolha individual. Embora se excluísse, desde o início, mulheres, escravos e trabalhadores, embora se tratasse de uma ética de homens e de homens livres, isso nada nos diz a respeito de quem dentre eles aceitava exercer sobre si certas práticas ascéticas.

A precaução teórica que devemos considerar é que a estética da existência não se refere a grupos, mas sim a indivíduos. É uma escolha individual que, embora possa ser compartilhada, foge a toda generalização. É certo que não se trata de um exercício de solidão, mas sim de uma verdadeira prática social. É certo que obstinação em produzir uma vida bela não distancia, mas, pelo contrário, aproxima os indivíduos que fazem parte de certa realidade política ou cultural. Mas é certo também que seria excessivo estender o auto-domínio e a autonomia que certos sujeitos pon-

tuais escolheram dirigir até eles, ao ou aos grupos aos quais eles pertencem. Assim seria errôneo atribuir ao mundo dos trabalhadores em seu conjunto uma modalidade ética afim com a estética da existência.

Contudo, acreditamos ser possível isolar certas práticas reflexivas e voluntárias que um punhado de trabalhadores do século XIX, anônimos, escolheram dirigir até eles com o fim de se transformarem e se modificarem, fazendo da sua vida uma obra portadora de valores ético-estéticos. Embelezar essas vidas condenadas a existir na escuridão da fábrica, embelezar essas existências preocupadas com a iminência da morte é, sem dúvida, uma tarefa penosa.

Não falaremos aqui de uma homogeneidade de grupo, contentar-nos-emos em falar de ações, de sonhos, de pensamentos, de vidas pontuais que na maioria das vezes se mantiveram no anonimato. Falaremos de pequenas lutas, de histórias cotidianas, de esforços coletivos dirigidos a modificar essas existências assinaladas pela extração (de tempo, de forças, de saúde e, no último limite, da vida).

Ranciere consagrou inesquecíveis páginas à

história dessas noites subtraídas da sequência normal do trabalho e do descanso; interrupção imperceptível, aparentemente inofensiva, do curso natural das coisas, na qual se prepara, vive-se já o impossível: a suspensão da ancestral hierarquia que subordina os que se dedicam a trabalhar com as mãos aos que foram contemplados com o privilégio do pensamento. Noites de estudo, noites de embriaguez, jornadas de trabalho prolongadas (...) para aprender, sonhar, discutir ou escrever. (27)

Paciente produção de umas poucas vidas destinadas ao esquecimento, que, com lenta preparação, parecem obstinadas em cobrir tanta fealdade com um véu de beleza. Talvez a isso e só a isso possamos atribuir o esforço que supõem "essas manhãs de domingo antecipadas para ir juntos ao campo a fim de esperar o nascimento do sol" (28). Desses esforços individuais puderam ter surgido grandes ilusões como a Comuna de Paris ou, talvez, grandes fracassos, mas é indubitável que nesses esforços ressoa a afirmação de um direito à vida da qual os discursos jurídicos pouco têm a dizer.

Afirmção de um direito a escolher viver uma vida bela e autônoma, uma existência digna de ser vivida. Dizíamos que a estética da existência, tal como foi pensada na antiguidade, é uma ética de indivíduos e não de grupos. Contudo, isso nada nos diz a respeito de uma afirmação ou valorização do "individualismo" tal como hoje o entendemos. Foucault a mostra que mesmo quando a noção de individualismo possa ter estado associada, por exemplo, ao pensamento estóico, as conotações desse conceito eram então sensivelmente mais amplas. E assim que nos convida a distinguir, a propósito desta noção, três coisas bem distintas.

(a) Uma valorização do indivíduo como singularidade independente a respeito do grupo ao qual pertence ou das instituições das quais depende,

(b) Uma valorização da vida privada, isto é, das relações familiares, do patrimônio ou das atividades domésticas.

(c) Uma valorização da ética entendida como relação do eu consigo mesmo, "ou seja, das formas nas quais alguém se vê chamado a tomar-se a si mesmo como objeto de conhecimento e campo de ação a fim de transformar-se, corrigir-se, purificar-se ou construir sua própria salvação" (29).

No decorrer da história é possível assistir ao reforço de uma destas atitudes e à desvalorização de outras. Podemos observar também uma ligação mais ou menos estreita entre elas, embora estes laços não sejam permanentes nem imodificáveis. Assim, Foucault nos apresenta o caso de sociedades ou grupos como, por exemplo, as aristocracias militares, nas quais a intensificação do valor singular, que o diferencia e o situa acima do resto, nada nos diz respeito de sua vida privada ou de sua relação consigo mesmo. As sociedades burguesas do século XIX nos apresentam por sua parte um inobjetivo contra-exemplo. Ali, o valor concedido à vida privada, à sua proteção e organização, constitui o centro de referência "das condutas e um dos princípios de sua valorização (...), mas por isso mesmo o individualismo é nelas débil e as relações consigo mesmo apenas se desenvolvem" (30). Por fim, Foucault encontra um terceiro exemplo em que se desestimam os valores da vida privada e a exaltação do individualismo, contraposto a uma valorização extremamente forte das relações consigo mesmo. Tal é o caso do movimento ascético cristão nos primeiros séculos.

Os trabalhadores das zonas industrializadas da Europa, que estavam longe de formar um grupo homogêneo, contavam entre suas fileiras com certo número considerável de trabalhadores autodidatas que muitas vezes gozavam de certa autonomia em seu trabalho. Em torno deles girou um longo debate de historiadores os quais preferiram englobá-los sob o equívoco coletivo de "aristocratas do trabalho". Por sua vez, Denis Poulot, no que talvez seja um dos testemunhos mais valiosos da época, critica a soberba dos sublimes. No primeiro caso, as críticas se referem ao individualismo feroz que, sem dúvida, muitos artesãos ostentavam obstinados em se converterem em pequenos-burgueses.

As críticas de Poulot referem-se ao outro lado dos auto-didatas, a essa face combativa e respeitosa do poder patronal a quem era impossível organizar. Se deles pode predicar-se a noção de "individualismo" não será no sentido de uma preocupação pela vida privada, pelo cuidado da casa e do patrimônio. E que suas vidas transcorrem quase exclusivamente no âmbito do público, nas fábricas, mas também nas ruas, nas tabernas, nos clubes e nas escolas dominicais. Assim, não é grande o espaço reservado para a vida privada. Talvez seja mais difícil descartar o primeiro caráter do individualismo exposto por Foucault. E só que a valorização desta singularidade muitas vezes tem a ver com estratégias políticas destinadas a uma luta que não é só a sua. E que

(...) para que o protesto das oficinas tenha voz, para que a emancipação operária tenha uma face a mostrar, para que os proletários existam como sujeitos de um discurso coletivo que dê sentido à multiplicidade de seus agrupamentos e de suas lutas, é preciso que essas pessoas já tenham se transformado em outras, na dupla e irremediável exclusão de viver como operários e de falar como burgueses. (31)

E assim que, mesmo quando se trata de práticas pontuais que certos indivíduos dirigem sobre suas próprias condutas a fim de transformá-las, isso excede o marco da mera individualidade para inscrever-se numa estratégia política de conjunto. Esta modalidade histórica e política que adota o cuidado de si em certas existências formam um espaço até hoje muito pouco atentado, e que entretanto é indispensável para pensar a auto-afirmação da classe operária. Pois a vida daquele carpinteiro poeta ou daquele chaveiro pintor ou daqueles trabalhadores auto-didatas, que muitas vezes eram escolhidos como porta-vozes, fazia mais do que limitar-se a representar fielmente as demandas operárias. Essas vidas testemunhavam a viabilidade de uma existência estética.

Esses sujeitos podiam mostrar todo um universo que se oculta neste breve interstício que escapa ao tempo do trabalho e ao tempo de descanso. Ali habitavam sonhos, palavras, poemas, cores, hieróglifos num mundo impregnado de objetos cujo único valor está em sua inutilidade. A produção de tais objetos que escapam tanto ao valor de uso como ao valor de troca quiçá só possa ser entendida por referência ao improdutivo mundo das tecnologias do eu. Contudo, a emergência de André Tracin, líder dos alfaiates em 1833 e 1840, que frequentava os cafés de estudantes e as leituras dos grandes pensadores; ou a emergência de Gerome Guillard, operário serralheiro cujos escritos foram prefaciados por George Sand e que chegou a representar os operários como deputado da Segunda República, suscita uma série de interrogações que podemos resumir como segue:

- (a) Que relação une esses sujeitos que parecem fugir de toda redução a uma identidade coletiva com a massa dos assalariados?
- (b) O que permite a esses sujeitos submetidos ao despotismo da fábrica arrogar-se o direito a fabricarem-se a si mesmos como sujeitos morais? Isto é, o direito de julgar e pensar, o direito de conhecer e conhecer-se, a decisão moral de produzir sua existência de uma modo mais belo possível.

(a) Para tentar dar resposta a essa primeira pergunta, deveremos pensar que mesmo quando essas vidas nunca atravessem o umbral do anonimato a não ser através de alguns breves poemas, de algumas incompletas biografias, ou de algumas poucas cartas, elas, contudo, não deixaram de produzir uma efeito forte e inesperado. Esses sujeitos, que eram muitas vezes selecionados por seus companheiros como porta-vozes, excedem a ordem da representação, suas vozes parecem atrever-se a algo mais do que a reproduzir demandas concretas e reivindicações imediatas, elas se atreveram a quebrar a ancestral hierarquia tão claramente enunciada na "República" de Platão entre aquelas três almas, a de ouro, a de ferro e a de bronze. Essas vidas eventualizam algo que não

podia ser pensado senão como evidente: a separação taxativa entre aqueles que nasciam para gozar do privilégio do pensamento e aqueles cujas mãos nasceram para sustentar a jornada de trabalho.

Essa muda, mas aceita, impossibilidade de transpor a barreira que separa aqueles que vivem sob a luz do sol produzindo bens daqueles que podem fazer da noite uma companhia para as leituras e para as discussões metafísicas, parece haver-se quebrado. Embora seja só momentaneamente, essas existências destinadas ao esquecimento atravessaram o tempo, como uma biografia ou como um poema, para situar-se diante de nós como um breve relâmpago. Poder-se-á dizer, e se dirá inclusive entre os próprios colegas, que "os operários contribuem mais para a riqueza cultural da humanidade com o trabalho diurno do que com o produto de sua vigílias, e que eles têm tudo a ganhar abandonando sua elocubrações" (32).

Houve aqueles que, contudo, obstinaram-se em roubar horas de descanso reparador e embrutecedor para experimentar "os frutos da árvore do conhecimento". Muitos deles jamais puderam esquecer o sabor desse fruto proibido. A partir de então, mesmo que nada tenha mudado na realidade cotidiana, mesmo que na segunda-feira se retome o espetáculo da exploração e da miséria, aquele domingo dedicado às elocubrações metafísicas sobre as diferenças entre o corpo e a alma, sobre a origem do tempo e o destino do homem, já havia se transformado para a costureira da qual nos fala Ranciere num ponto de não retorno. A partir de então, e por mais de 50 anos, haverá nela algo que se modificou inteiramente; desde então se abre a possibilidade de emitir juízos sobre o mundo e sobre a existência. Essa jovem costureira já não será a mesma, não porque ela reivindique, como queriam Bentham ou Toqueville, seu direito à preguiça, mas porque ela descobre a possibilidade e reivindica o direito de dirigir até si uma outra forma de trabalho. Um trabalho que não é menos leve, que talvez exija maior dedica-

ção, mas que escapa inteiramente às leis da mercadoria: um trabalho do eu sobre si próprio, tarefa penosa, fatigante e muitas vezes impossível.

Pois, para eles, "a pobreza não se define pela relação da preguiça com o trabalho, mas sim pela impossível escolha de seu cansaço" (33). Esse é o caso de Guillard, orgulhoso de sua profissão de serralheiro, à qual voltará como uma questão de honra depois do golpe de estado do dia 2 de dezembro que acaba com a Segunda República, na qual se desempenhou como deputado. A ele invade uma "dolorosa reflexão sobre si mesmo" que, contudo, lhe permite um momento de " vaidade pueril: parece que eu não tenho vocação para ficar martelando o ferro" (34). Não parece existir aí uma desvalorização de uma profissão considerada entre as mais nobres, tal como afirmará em seguida: "sei apreciar minha profissão, mas eu queria ser pintor. Mas a pobreza não tem privilégios, nem mesmo o de adotar tal ou qual cansaço de viver" (35).

Com um idioma que seria ininteligível para Foulot, esse trabalhador nos fala dos limites do humanismo do século XIX. Não se trata de reivindicar a preguiça, nem de imaginar que a existência do assalariado se esgote na opção trabalho - ociosidade, como queriam os filantropos. Existe também quem reivindique seu direito de escolher o melhor modo de sentir seu cansaço. Para alguns, esse modo será saborear o fruto da árvore proibida, atravessar aquilo para o qual não foi destinado, fazer "bosques que não existem, letras que não se saberiam ler, imagens cujos modelos nunca existiram, no ar como os pássaros embriagados pelo sol". (36)

Na oposição trabalho - preguiça ou na monotonia trabalho - descanso, em cujos limites os humanistas pensavam a existência proletária, não havia lugar para bosques inexistentes, não havia lugar para a arte ou o pensamento, tal como Platão estipulou em

sua "República". Contudo, é nesse horizonte que emerge essas vidas breves que ainda sussurram seu descontentamento. Trata-se de uma emergência histórica que habita nessas ruelas laterais e fêtidias das grandes cidades industriais, de uns poucos sujeitos que se atreveram a atravessar o abismo que os separa daqueles que nasceram com o privilégio do pensamento.

Foram muitos moralistas, educadores, filantropos os que disseram que sua verdadeira cultura não era a dos livros de Voltaire, mas sim a da sua oficina, a de seus martelos e a de suas tabernas. Longa letania acariciada pelos reformadores e predicada pelos moralistas que alcançará um estatuto científico, no século XX, pela mão de Taylor.

A separação intransponível entre o sapateiro e o pensador se sobreporá outra que a duplica. A separação intransponível entre aqueles que pensam como deve ser feito o sapato e aqueles sapateiros substituíveis que executam o que já foi concebido. O taylorismo assim visto é muito mais do que um aprofundamento na divisão do trabalho enunciada por Adam Smith, é uma reduplicação das hierarquias platônicas que parece ter contribuído para fechar para sempre o horizonte que possibilitou a emergência de um carpinteiro que se despedia de Dante, dizendo: "Ah! Velho Dante, você não viajou pelo inferno real, pelo inferno sem poesia" (37).

É que esse carpinteiro falava não só da possibilidade, mas também da necessidade de mesclar os três metais que Platão pensava somente em estado puro. Há algo na vida desse trabalhador poeta que excede o estreito espaço da infraestrutura econômica. Exploração e miséria formam um horizonte que asfixia a existência cotidiana, mas elas não são as únicas dívidas. Há também uma dívida menos enunciada e declamada que eles sentem o direito de cobrar, querem subverter a ordem que os exclui do mundo do pensamento e da poesia, para eles, o pior dos infernos não é a falta

de pão branco mas sim a falta de poesia. Ocorre que "para que o proletariado se insurja contra aqueles que se preparam para devorá-lo, não é o conhecimento da exploração o que lhe falta, mas sim um conhecimento de si que lhe revele um ser voltado para outra coisa mais além da exploração: revelação de si próprio que passa pela via dos segredos dos outros". (38)

Fim do sonho iluminista obcecado em pensar a existência de uma relação analítica entre o homem e o trabalho. Essa relação se afirma como sintética, e essa síntese foi estabelecida por esses poderes que esse trabalho quis percorrer, e que não são necessariamente da ordem das disciplinas. Mas também dessa síntese participou outra rede que não adota uma enunciação científica, nem pode ser situada no interior do diagrama disciplinar. Trata-se da demarcação entre os que nasceram para cozer ou martelar e aqueles que podem gozar do conhecimento. É essa rede de poder que o trabalhador poeta quer subverter, a ponto de, se voltarmos a nos interrogar pela relação que eles mantêm com o resto dos trabalhadores, vermos que, além da ordem da representação existe um vínculo mais estreito: Eles testemunham a viabilidade de uma existência bela mesmo para aqueles que parecem destinados à fealdade. Seu mundo não se esgota nas mercadorias, diz também respeito a objetos inteiramente alheios às regras do mercado.

É claro que semelhante atrevimento precisa ser problematizado. Não falamos de dandys, mas de trabalhadores, não falamos de habitantes dos boulevares, mas sim dos que moram nos becos. Em sua maioria se tratavam de analfabetos ou auto-didatas cujo vínculo com a arte ou com a retórica estava longe de ser natural. Mesmo que seu contorno parecia falar o idioma da fealdade, eles pareciam atrever a desejar aquilo que parecia seu outro: uma existência bela e feliz. Chegamos, assim, à nossa segunda questão: Como entender esta opção inesperada pela dignidade e pela beleza quando todas as prédicas falam de submissão?

(b) Como é que esses sujeitos se reconheciam capazes de produzir sua existência como bela e irrepetível? Através desta pergunta se reconhece uma das que regeram a genealogia foucaultiana de nós mesmos: uma ontologia de nós mesmos relativa à conduta individual a partir da qual nos constituímos como sujeitos morais. Essa ontologia se refere a uma relação do eu consigo mesmo, uma relação que é de produção, pois nos realizamos através de atos e ações.

Contudo, essas tecnologias do eu nada poderiam construir se não existisse um reconhecimento prévio do eu como sujeito capaz de constituir-se em agente moral, isto é, sem uma auto-consciência da liberdade e da responsabilidade. Sabemos que a liberdade é condição da moralidade. Só quem se reconhece como livre poderá se produzir como sujeito moral. E, tal como afirma Savater:

O tipo responsável é consciente do real de sua liberdade. E emprego "real" no duplo sentido de autêntico ou verdadeiro mas também de "próprio de um rei": o que toma decisões sem que ninguém por cima dele lhe dê ordens. Responsabilidade e saber que cada um de meus atos me vai construindo, me vai definindo e inventando. Ao escolher o que quero fazer, vou me transformando pouco a pouco. Todas as minhas decisões deixam rastros em mim mesmo antes de deixá-los no mundo que me rodeia. (39)

E assim que, se no ânimo dos trabalhadores do século XIX estava a idéia de mudar radicalmente o mundo que os rodeava, subverter a ordem pretensamente natural, eles deveriam modificar sua própria existência. Seria necessário fazer com que seu corpo e sua alma transitassem por caminhos distintos daqueles que os poderes lhes tinham designado. Decidir responsabilmente sobre seu presente e seu futuro significava "tomar decisões sobre si mesmos sem que ninguém lhes dê ordens". Como tentamos mostrar, o mundo dos trabalhadores parecia ter poucos espaços reservados para de-

cisões autônomas. Vimos que se trata de um mundo que se mantém mais perto da monarquia jurídica do que das disciplinas modernas. Ali, os poderes pareciam reduzir-se a três grandes estratégias: a moralização, as exclusões médicas e o regime de proibições e castigos. Pouco lugar parece haver para esse poder iluminista moderno que quer tornar racionais todos os espaços. Nesse mundo, pouco lugar parecia existir para decisões autônomas. Como imaginar então que pudessem haver-se produzido sujeitos obstinados em modificar sua existência e a dos outros.

Digamos em primeiro lugar que a contra-face do poder judicial clássico é, como vimos, sua porosidade. Múltiplos exercícios escapam às redes de poder, e é nesses espaços de autonomia (festas, feriados, teatros, leituras) que se abre a possibilidade de pensar a própria existência de um modo distinto ao pré-estabelecido.

Interessa-nos aqui atentar para um desses espaços de autonomia. Já falamos dele em nosso capítulo anterior, referimo-nos a essa margem de decisão que os empregadores deviam permitir (mesmo a contragosto) a quem está em posse desse saber referente ao melhor modo de realizar uma tarefa. Trata-se da autonomia técnica da qual muitos qualificados ou trabalhadores de ofício pareceram gozar pelo menos até as últimas décadas do século XIX.

Acreditamos ser possível pensar esse espaço como um horizonte que viabiliza o reconhecimento de si como agente moral. É que, nessa breve margem de tempo, faz-se possível subverter a ancestral hierarquia que divide o mundo entre executores e pensadores. Aí entram em jogo a liberdade e a responsabilidade como condições da moralidade. Ali certos indivíduos, alguns trabalhadores qualificados, apresentam-se, ao mesmo tempo, aos empregadores preocupados em deslocá-los e a eles próprios como sujeitos capazes de decidir entre "sim ou não", como sujeitos capazes de

optar livremente.

Nada nos diz que esse reconhecimento da própria liberdade seja necessário e imediato. Mas nessa possibilidade está em jogo um caminho sem retorno: o reconhecimento da liberdade é idêntico à impossibilidade de sua renúncia. A partir daí, a escolha pela escravidão será uma escolha de não liberdade. Houve quem decidisse fazer extensiva esta capacidade para decidir o melhor modo de produzir um objeto à produção de seu próprio eu.

A partir desta perspectiva, não interessam os objetos produzidos, nem a habilidade técnica, nem ainda o amor ou o desamor ao trabalho, o que está em jogo é que, através dessa breve margem de autonomia e liberdade, alguém possa reivindicar seu direito a produzir-se em conformidade com uma existência estética. Estamos longe da moral puritana que acha na realização paciente de um trabalho um valor moral. Aqui pode ocorrer, inclusive, que o reconhecimento da própria liberdade revele uma sujeição inevitável a uma tarefa pouco grata: "o pior de todos os meus males como operário, dizia o carpinteiro poeta, é o embrutecimento do trabalho que me asfixia" (40).

As reflexões sobre si que o reconhecimento da liberdade pode suscitar talvez, revele uma existência pouco gloriosa. Não pretendemos afirmar que o trabalho desses sujeitos seja um espaço de prazer, mas simplesmente que ele pode ser uma via ainda detestada de reconhecimento da própria autonomia. E que, apesar dos regulamentos e das máquinas, apesar das sujeições cotidianas, parecia existir um lugar onde as relações de força estabelecidas podiam se subverter: no trabalho dos qualificados que não respondiam a ordens nem a tempos estabelecidos. Entre eles, alguns descobrirão que podem fazer muito mais do que impor sua própria cadênica ao trabalho, eles se descobrem como sujeitos capazes de produzir a si mesmos, e não sem sacrifícios, como sujeitos éticos.

É certo que, tal como afirma Ranciere, não é inestimável o número de pequenos artesãos e trabalhadores de ofício que ocupam um lugar incerto na complexa rede de poder que percorre o mundo dos trabalhadores. É certo que são muitos os dados que contradizem aquilo que tantos sociólogos gostam de afirmar: "o prazer do artesão ou do operário qualificado em ter em suas mãos ou diante de seus olhos o produto do trabalho inteligente. (41). Mas também são muitos os atos que nos falam de sujeitos mais ou menos qualificados que se reconhecem imprescindíveis em seu lugar de trabalho e que decidem contruir-se como sujeitos morais, não em sua atividade cotidiana, mas sim nos breves espaços que roubam do descanso.

É por isso que vinte e cinco anos depois daquela prédica, da qual fala Ranciere, obstinada em internalizar na mente dos trabalhadores a máxima que reza que "toda a semana pertence ao trabalho", Denis Poulot assinalará, na hierarquia que vai dos verdadeiros operários aos sublimes dos sublimes, que são estes últimos e não os primeiros os que fazem questão de respeitar as santas segundas feiras e os dias de festa, de não aceitar o trabalho noturno nem os domingos laboráveis. Adverte-se aí um mesmo alvo de ataque que vai de Ure até Poulot: muitos qualificados fazem questão de roubar tempo da jornada de trabalho para dedicá-lo a si mesmos, às suas reuniões e às suas festas.

Será preciso fazer com que estes sujeitos que podem ganhar a vida com semanas de três dias de trabalho possam tornar-se tão prescindíveis como o apêndice da máquina. Para aí os administradores dirigirão, ao longo do século XIX, seus esforços e esperanças. "Homens de vista curta", os chamava Ure em 1840, sublimes dos sublimes, concedia em chamá-los ironicamente Poulot trinta anos mais tarde, mas para ambos é aí em que está o maior dos riscos. É que os verdadeiros sublimes se caracterizam por possuir

"uma habilidade manual excepcional. Eles permanecem indispensáveis e isso é o que lhes permite desafiar a seu patrão sem temor a represálias" (42).

O trabalho não parece ser para eles esse idílico espaço de realização pessoal, nem tampouco uma instância da afirmação da dignidade e da moralidade, mesmo quando possa ser o parâmetro utilizado pelos empresários para estabelecer relações hierárquicas entre os assalariados. O próprio Denis Poulot é quem abre as vias para "eventualizar essa evidência". Como ele se preocupa em assinalar, lembrando suas origens na casa Gouin, um dos maiores estabelecimentos de construção mecânica de Paris, o verdadeiro operário, paradigma de moralidade, caracteriza-se por sua sobriedade e cumprimento, ele não respeita as santas segundas feiras e está disposto a trabalhar nos feriados e aos domingos assim como nas jornadas noturnas. Não será ele a afogar suas penas em álcool, nem a consolar-se numa roda de amigos, pois, contrariamente aos outros operários, ele se relaciona dificilmente com os outros e é muitas vezes rejeitado por ser considerado um adulator. "E no trabalho que ele encontra um consolo para as amarguras que sua situação fez nascer. Em breve, o trabalho do operário verdadeiro tornou-se uma verdadeira droga, um substituto do álcool" (43). Mas trata-se de uma droga a-social, uma droga de solidão que lhe permitirá alcançar o prezado objetivo de chegar a ser capataz.

Diante desta valorização moral do trabalho na qual coincidem patrões e operários verdadeiros, situam-se, como contra-face, as distintas formas de sublimismo. Todas parecem coincidir em um ponto: fazem questão de reduzir ao mínimo a jornada de trabalho ou, como afirma Poulot, "eles não querem se cansar. Afastam-se do trabalho, salvo quando estão dispostos a trabalhar". Eles são sempre os mais qualificados e é claro que essa qualificação é mais do que um sinal em uma ficha, "ela traduz uma relação de forças no mercado de trabalho", da qual os sublimes entre os su-

blimes parecem ser os mais beneficiados. Eles sabem que a perfeição do trabalho bem feito nada diz da moralidade, mas simplesmente refere-se à habilidade. Mas é na medida em que existe um espaço em que eles podem inverter as relações de força estabelecidas, que podem ser reconhecidos como sujeitos morais. Como afirma Ranciere, o trabalho é menos um limite para a liberdade do proletariado do que a condição de possibilidade dessa liberdade.

Isso era o que acontecia com os sublimes; muito antes foi o que aconteceu com um alfaiate - poeta que em 1834 escreveu:

Eu não disse que estava reduzido a costurar roupas de criança, eu disse que tinha adotado esta especialidade tendo em vista que ela exige menos cuidados e inteligência. Que aqueles que querem roupas bem pespontadas, bem feitas, que as façam eles mesmos se quiserem: quanto a mim, faço questão de me embrutecer num mínimo possível. (44)

O alfaiate-poeta quer retirar toda dúvida, trata-se de uma opção e não de um "estar reduzido a", é uma opção que, entretanto, nem todos podem fazer. Ele parece conhecer o risco de seu ofício, e o resume como "embrutecimento", mas é em virtude desse conhecer que ele pode operar uma inversão nas relações de força a ponto de decidir que seu destino tenha menos a ver com pespontes do que com poesia. Esses sujeitos parecem revestir-se de certa intolerável ambiguidade: de um lado, parecem insubstituíveis por suas habilidades, e do outro, parecem ser aqueles que mais fogem do ritmo esgotador do trabalho ao qual os não qualificados estão sujeitos. Aqueles que podem decidir a respeito de qual é o melhor modo de polir ou cozer parecem ser também aqueles que querem dirigir sobre si pequenas práticas capazes de enriquecê-los. Aquela pequena margem de "inteligência" que lhes era permitida, o saber fazer, parecia possuir certo poder, o de possibilitar o auto-reconhecimento de si como agente capaz de produzir transforma-

ções não só técnicas mas também morais.

Talvez seja por isso que Chateraux pôde extrair do texto de Poulot esta afirmação: "a degradação da resistência apóia-se sobre a habilidade e a qualificação dos individuos". (45). São os filhos de Deus os mais qualificados, os escolhidos como porta-vozes, é que "eles são aqueles que sabem dizer melhor as coisas". Isso se deve menos às suas habilidades técnicas que às suas leituras e discussões, às quais dedicam às vezes as horas de descanso.

Dizemos que a estética da existência diz respeito a individuos e não a grupos: são o carpinteiro-pintor, o sublime protavoz, o alfaiate-poeta os que se decidiram a transformar-se a fim de que suas vozes pudessem ser ouvidas. E à existência destes sujeitos pontuais, mais do que às classificações por habilidades, que será preciso atentar. Contudo, pode-se dizer, como Erick Hobsbawn, que "até agora a grande maioria do operariado organizado na segunda metade do século XIX, se deixarmos de lado o contingente reconhecidamente importante dos mineiros, consistia essencialmente em trabalhadores especializados" (46).

Parece existir certa constância que se reitera: é entre os especializados mais do que entre os trabalhadores braçais que emergem estas individualidades, por minoritárias que elas sejam, que são objetos de cuidados estéticos.

Seria ilusório explicar este vínculo entre qualificação e resistência pela dignidade do trabalho ou pelo prazer do trabalho bem feito. Muitos testemunhos nos falam da procura de espaços de fuga que os libere do tedioso ritmo do trabalho. Quicá seja mais viável pensar na existência de certa vinculação entre autonomia técnica e autonomia ética. Hobsbawn confirma esta relação ao falar-nos dos sapateiros. Nesse ofício, alheio a materiais gráfi-

cos, abundam poetas, intelectuais e escritores que confirmam a imagem corrente do sapateiro ilustrado e filósofo. Práticas cotidianas de luta e discussão faziam de sua oficina um lugar de encontro de homens, mulheres e crianças. "O sapateiro assumia o papel intelectual e educador da aldeia" (47). Essa autonomia moral se relaciona com certas características que confirmam a relativa autonomia técnica da qual gozavam. Trata-se de um ofício que requer poucas condições materiais, que é altamente independente e que concedia a oportunidade de comparar sua autonomia com as sujeições que seus fregueses pareciam sofrer.

É certo que, deixando fora os sapateiros ilustrados, são minoria os artifices "com hábitos de leitura e interesses intelectuais". Eram muito poucas as oportunidades para adquirir estes hábitos; por isso produz estranheza encontrar existências de sujeitos que com dificuldade adquiriram uma instrução ilustrada. Muitos deles, segundo Hobsbawn, e, coincidentemente, com os sublimes, tendem a ocupar posições de responsabilidade e liderança. A independência da qual gozavam era para eles um imperativo moral que se fundamentava e se justificava na "crença de que sua técnica era indispensável para a produção, (...) ainda mais na certeza de que esse era o único fator indispensável para a produção" (48). Crença que, nas palavras de Poulot, parece manter-se inalterada até 1870. Aí a autonomia técnica, a capacidade concedida de decidir sobre o melhor modo de realizar uma tarefa, aparecem como condição para a conquista da autonomia moral.

Para muitos, esse foi o instante que possibilitou a aquisição da auto-consciência de si como sujeito livre. Para alguns, esse mínimo espaço de liberdade que está em jogo na opção de uma tarefa pode haver resultado um indicador de sua independência não só técnica, mas também moral. Essa autonomia se converte num ponto de partida pra uma interrogação sobre a própria existência. É muito mais do que um espaço de afirmação da dignidade profis-

sional, é um ponto de partida no qual se reconhece a liberdade.

Sob o nome de sublime ou de filhos de Deus que os trabalhadores davam a si mesmos, pode-se reconhecer uma reivindicação dessa aliança entre a autonomia técnica e a autonomia moral que já os gregos tinham entrevisto.

A questão que aqui nos preocupa é a do reconhecimento de certos sujeitos como agentes morais; ela gira em torno de uma tematização entre a ética (como arte de viver) e o trabalho. Filantropos e puritanos tematizaram uma questão semelhante. A eles interessava a relação da preguiça com imoralidade. Mas o reconhecimento da arte de viver como espaço da ética nos coloca num horizonte inteiramente diverso.

É no pensamento grego que podemos encontrar uma problematização dessa relação entre trabalho e ética, que é inteiramente alheia às promessas de salvação e às prédicas de sofrimento. Mesmo havendo a desvalorização do trabalho manual, mesmo quando enunciando-se a separação entre as três almas platônicas, existem ali rastros de uma preocupação ética pelo trabalho.

ÉTICA E TRABALHO

Esse é o caso de Aristóteles, que explicita esta relação, tomando o cuidado de distinguir o trabalho manual (trabalho de escravos) e um trabalho manual que não renuncie ao uso da inteligência como acontece com os artesãos e com os artistas. No primeiro caso, o homem não pode ser objeto de juízo moral, pois ele foi reduzido às coisas inanimadas, ele é "instrumento". Na "Metafísica" lemos:

Por isso afirmamos que são os mais dignos de estima os que dirigem a construção de obras em qualquer gênero de trabalho que seja mais do que os simples operários manuais, e os consideramos mais sábios porque conhecem as causas daquilo que fazem; os operários, pelo contrário, operam como seres inanimados, fazem o que fazem sem consciência de suas operações, como o fogo que queima sem saber. (49)

A separação de inteligência é o que reduz o trabalhador manual a instrumento cego. Os artistas puderam chegar, pelo contrário, à compreensão do universal: chega-se à arte quando, a partir de muitas noções obtidas pela experiência, chega-se a um conceito único". A arte, assim entendida, está embutida no trabalho do artesão e lhe confere uma dignidade moral da qual não goza o fazedor. Digamos que a técnica,

(...) apesar de ser criação manual de produtos, representa um grau prévio da ciência ou da teoria pura, inferior, mas necessário como momento preparatório porque satisfaz exigências cuja falta não permitiria a dedicação à atividade contemplativa. (50)

O trabalho inteligente nos confronta com uma liberdade que é mais que ausência de escravidão, é uma liberdade ativa que possibilita o acesso a uma vida ética.

Repetindo o ensinamento socrático, a distinção aristotélica entre trabalho inteligente e mecânico diz respeito à luta "em prol do auto-domínio e da autonomia, contra a heteronomia, luta pelo bem interior que só pode ser liberdade contra as dependências" (51). Interessa-nos deter-nos nesta distinção a partir de um horizonte alheio à ética puritana que vincula trabalho - moralidade. Aqui o trabalho não é elemento de purificação nem de salvação. Neste mundo antropocêntrico, o trabalho não é uma via de acesso a um mundo futuro nem possui capacidade moralizante. Para Aristóteles, o trabalho inteligente (a autonomia técnica) é

uma via de afirmação da liberdade. É um espaço no qual o sujeito reconhece sua autonomia. Não se opõe à vida contemplativa, mas é sua condição de possibilidade. Ele permite o acesso às virtudes éticas, pois é também um trabalho o que o sujeito dirige sobre sua alma a fim de "chegar a vencer-se a si mesmo". O conhecimento técnico redonda no conhecimento de si. Assim, a decisão ética de auto-produção do eu refere-se às tecnologias de produção de objetos. Lembremos que "na arte de viver o homem é ao mesmo tempo o artista e o objeto de sua arte, é o escultor e o mármore, é o médico e o paciente" (52). É também quem seleciona as técnicas para produzir sua obra.

TECNOLOGIAS DO EU

Dir-se-á que, num mundo com tantas carências, são poucas as práticas capazes de melhorar a existência dos trabalhadores pobres. Surpreende-nos o fato de observar a pluralidade de práticas e de mecanismos que podem ser entrevistados, destinados a embelezar estas existências no século XIX.

Quando Foucault se refere às práticas que tomam parte na arte de viver nos primeiros séculos da época imperial, aí onde se assinala o cume de uma curva que se iniciou com os primeiros pensadores gregos e que decrescerá com o cristianismo, dirá que ela se refere a grupos sociais cujo número é limitado. Sujeitos portadores de certa cultura. Aqui queríamos nos deter nas práticas que certos trabalhadores escolheram dirigir até si. O brilho que elas produzem não é menor do que o produzido pelas práticas que Sêneca aconselha seguir:

Está aqui a primeira coisa que deve aprender, Lucílio: a gozar (...) pretendo que nunca andes escasso de alegria, que esta more em tua casa, e estartá nela se se encontra dentro de

ti (...). Aspira ao verdadeiro bem e goza no teu. Que quero dizer com este teu? Em ti mesmo e na melhor parte de ti. (53)

E se é possível que as vidas dos trabalhadores se inundem de alegria é porque "a verdadeira felicidade é austera".

Comecemos assinalando um fato. Entre as práticas que possibilitam a edificação da arte de viver no velho império Romano e as que aqui nos propomos percorrer existem substanciais diferenças, mas também semelhanças. Digamos em primeiro lugar que as provas para medir a independência de coisas supérfluas, o exame de consciência, etc são práticas difíceis de encontrar num mundo sujeito a necessidades primárias. Veremos, em troca, reaparecer outros elementos: "um mesmo princípio geral que é o de conversão a si mesmo", graças ao qual se foge das dependências. Nesta conversão, tomam parte certas práticas que podem ser agrupadas como segue:

- (a) Aquelas que se referem à entrega a si: leitura, composição e outras que contribuem para a produção de autonomia.
- (b) Aquelas que se referem ao cuidado dispensado até si através das relações que me vinculam com os outros. Como veremos, estas práticas constituem o ponto essencial em torno do qual se articulam as outras.
- (c) Aquelas que se relacionam estreitamente com o pensamento e a prática médica. As que se referem ao cuidado da cidade e dos indivíduos.

PRÁTICAS DE ENTREGA A SI

Se nos perguntarmos a respeito de quais são as práticas que os trabalhadores dirigem até eles a fim de se produzirem como sujeitos livres, deveremos distinguir dois aspectos essenciais. De

um lado, deveremos prestar atenção a estas práticas que querem subverter as relações de força no contorno imediato do mundo do trabalho. Por outra, deveremos nos referir a essas práticas que aproximam os trabalhadores a um mundo que em princípio parece alheio: o mundo do pensamento.

Em relação ao mundo do trabalho, são muitas as práticas que eles dirigem até si a fim de constituírem-se como livres. "Nos meios operários, o orgulho do saber fazer, o prestígio da solidariedade, limitam o desejo de evasão social e contribuem para explicar a amplitude da endogamia técnica" (54). No capítulo IV falamos das práticas de aquisição do saber como patrimônio exclusivo dos trabalhadores. Os segredos do ofício e as dificuldades que os empresários encontravam para torná-los públicos. Essa autonomia devia ser protegida controlando a qualidade dos produtos e o conhecimento dos oficiais.

Interessa-nos referirmos aqui a duas práticas pontuais de formação dessa autonomia. Thompson se refere a uma delas. Trata-se de uma estranha modalidade para estabelecer o preço de uma mercadoria. "O costume mais do que o custo determina os preços em muitas vilas industriais" (55). Assim, um ferreiro ou marceneiro podiam cobrar um mesmo preço por um trabalho fino e por um reparo. Até 1884, encontramos dados disso, como o assinalado por este autor em referência à construção de carros. Esta prática referente ao estabelecimento de preços não pode ser reduzida a leis de mercado. Tratava-se de uma valorização do saber adquirido pouco a pouco através do contato com os mestres. O preço do objeto devia-se ao saber embutido nele, e tinha que ver mais com elementos éticos de afirmação de si do que com elementos econômicos. E assim que podem ser comparados o estatuto alcançado ao se concluir a fase de aprendizagem com "o direito inerente ao detentor de um diploma de doutor" (56).

Poder fazer um bom trabalho significa afirmar o próprio valor. O saber embutido no objeto relaciona-se com o poder que o trabalhador detém. Como afirma Hobsbawn, "a verdade é que a habilidade técnica não era o único critério de identidade e de auto-estima, mas era a garantia de seu ganho.

Há uma segunda prática que pode resultar significativa. Ela se refere à posse simbólica ou real dos instrumentos de trabalho. "A habilidade técnica e a independência do artifice eram simbolizados pela posse de ferramentas pessoais" (57). Esta afirmação subsiste ainda quando falamos de trabalhadores sindicalizados. E, contra o que se poderia supor, ela subsiste durante muito tempo.

As ferramentas "esses meios de produção pequenos porém vitais são o segurança da subsistência e da independência. A mala de ferramentas é uma companhia insubstituível. Por isso se generaliza nos sindicatos da madeira e também em outros o "benefício de ferramenta". Seguro de valor considerável contra roubo ou incêndio. Entre 1860 - 90 ele era superior ou igual ao seguro por acidente. Esse alto valor atribuído à ferramenta perdida nada nos diz de seu valor real. "O valor dos implementos era secundário em relação à sua importância simbólica" (58). Essa importância simbólica se relaciona com o fato de que muitos artesãos também gastassem grandes somas em ferramentas luxuosas sem que o trabalho o requeresse. O certo é que essa soma representava uma porção considerável dos salários, uma inversão em um símbolo da independência. Por isso, ainda em 1930, podemos encontrar exemplos disso. Harry Politt "quando foi deposto de seu cargo no partido comunista recebeu uma carta de sua mãe onde dizia: suas ferramentas de demarcar estão aqui, e eu as guardei em vaselina prontas para seu uso" (59).

Outra prática corrente nos fala da importância que ocupavam as ferramentas nesse estranho exercício de cuidado de si. Refere-se às disputas suscitadas em torno do "horário de afiar". Ninguém mais do que o artifice poderia se encarregar da tarefa de afiar. Isso se fazia no fim da jornada e sob pagamento de uma soma não desprezível. Pouco a pouco e não sem dificuldade "os esmeris foram retirados das oficinas, não era mais permitido aos trabalhadores afiar suas ferramentas de acordo com suas especificações" (60). Contudo, parece significativo que a "oficina das ferramentas", que então se criava destinada a seu cuidado, "iria ser o último baluarte do artifice nas indústrias mecânicas de produção em massa do século XX" (61).

Se nos interessam estes rituais através dos quais o artifice dispensava certo cuidado às ferramentas, é porque reconhecemos aí certa modalidade peculiar de um cuidado consigo mesmo. Através destas práticas, entre muitas outras, constrói-se uma independência relativa e uma dignidade profissional. "Pois a ferramenta não simboliza simplesmente a independência relativa do artifice em relação à administração, mas sim seu monopólio do trabalho qualificado" (62). Contribuem para a inversão das hierarquias estabelecidas, que não é exclusiva dos antigos artesãos e mestres, mas percorre a totalidade do século XIX. É possível afirmar que ainda hoje as ferramentas simbolizem alguma independência para os especializados: "na linha de montagem, um trabalhador é tão bom quanto o outro. Numa situação de trabalho especializado há uma ligeira diferença devido ao fato de que os homens controlam as ferramentas, ou o conhecimento técnico essencial para a realização da tarefa. O supervisor tem que pedir a eles". (63)

Preocupemo-nos agora com estas outras tecnologias que já não se referem aos trabalhadores em seu contorno, mas que rompem as evidências que o condenam à monotonia da produção. Podem se isolar diversas práticas de cuidados de si referentes ao mundo do

pensamento. Mas o certo é que a existência desse vínculo que liga os trabalhadores com o pensamento se dá no marco de uma cultura designada pela "auto-didatismo", ou arte de instruir-se a si mesmo.

A primeira metade do século XIX está marcada por este traço. Segundo indica Thompson, o fato de que nas primeiras décadas do século XIX, dois em cada três operários sabiam ler se deve quase exclusivamente ao impulso de aperfeiçoamento deles próprios. Ainda assim tenhamos em conta que os artesãos representam um caso especial: "são a elite intelectual da classe". Como afirma Thompson,

A cultura artesã era antes de tudo uma cultura do auto-aprendizado (...). Muitos artesãos (...) suspeitavam profundamente de uma cultura pré-estabelecida que os excluía do poder e do conhecimento, e responderam com protestos e ensaios. (64)

Vimos como Ranciere se ocupou desses trabalhadores auto-didatas, que entre os anos 30 e 50 sentiam-se chamados a algo distinto da exploração, e decidiam entregar suas noites a um mundo de novos prazeres. Eles precisavam transgredir uma precária identidade, constituir-se como sujeitos capazes de refletir sobre si. E isso ao preço de "um imenso esforço feito de difíceis leituras, de sessões de cópia e de lições aprendidas de memória" (65). Essas histórias nos falam da dor que se esconde por trás da busca do fruto do conhecimento, aquele que, uma vez mordido, não será esquecido. O acesso ao mundo do pensamento rompe com a idéia de uma natural sujeição ao mundo do trabalho. A consciência do auto-didata será uma consciência política. "Assim, a partir de sua própria experiência e com recurso a sua instrução errante e arduamente obtida, os trabalhadores formam um quadro político da organização da sociedade. Aprenderam a ver suas vidas como parte de uma história geral de conflitos" (65).

Muitos trabalhadores analfabetos não ficavam, porém, excluídos do debate político. Eles podiam andar quilômetros para ouvir a um orador ou para "ouvir a voz dos pastores saint simonianos". Muitos dados falam de analfabetos que, empenhados em seu auto-aperfeiçoamento, pediam a algum colega que lessem para eles Voltaire ou Ricardo, outros frequentavam pontualmente um bar onde se lia em voz alta e se discutiam os escritos de Cabet. "Um sapateiro, chamava a W. Adams, todos os domingos, pontualmente, para ler-lhe a carta de Feargus; ele era, porém, o orgulhoso dono de vários livros de Cabet cuidadosamente conservados em capas de couro tratado" (66).

Também a eles parecia estar destinada a luz do pensamento. "As vilas e até as aldeias ressoavam com a energia dos auto-didatas. Dadas as técnicas elementares de alfabetização, os diaristas, os artesãos, os escritores e os mestres-escolas punham-se a aprender por conta própria, individualmente ou em grupo" (67). Muitos artesãos, oficiais e mestres criam como uma obrigação a aquisição de certo nível elementar de leitura, e uma certa capacidade para operar com números.

Essas práticas respondem certamente aos ideais de um iluminismo sobre o qual a episteme se sustenta no século XIX, mas também é certo que esse público leitor de Voltaire decidiu organizar-se pouco a pouco nas margens de uma cultura iluminista que os excluía do conhecimento e do poder:

O crescimento desse enorme público leitor operário era reconhecido por aquelas influentes organizações (principalmente a sociedade para a promoção do conhecimento cristão e a sociedade de difusão de conhecimentos úteis) que faziam esforços prodigiosos e prodigiosamente subsidiados para desviar os leitores para questões mais saudáveis e proveitosas. (68)

Um dado interessante a respeito do número que compunha esse público leitor podemos ter a partir das resistências suscitadas em torno das restrições dos direitos de imprensa. Os direitos a uma imprensa livre custaram 15 anos de dura luta. Nas palavras de Thompson, talvez não exista "nenhum país no mundo onde as disputas pelos direitos de imprensa tenha sido tão áspera, tão enfaticamente vitoriosa e tão identificada com a causa dos artesãos e diaristas como a Inglaterra" (69). Multiplicam-se relatos de artesãos e sapateiros que decidiam se unir com amigos para comprar um periódico. Durante o decênio que durou o imposto ao franquia, diminuiu a compra de periódicos radicais, mas se produziu um aumento na venda de livros baratos e panfletos radicais.

As estratégias de compra e venda desses jornais eram numerosas. Desde o estabelecimento de pontos de encontro secretos, ou tirar de uma alavanca prévia colocação do dinheiro até a usada pelos vendedores ambulantes que, para evitar vender o jornal, vendia ninharias e davam-no de presente ao freguês. "Mais de uma vez os não franquizados foram transportados debaixo do nariz das autoridades dentro de um caixão acompanhado de uma piedosa procissão de livre pensadores" (70).

Na dura luta pela liberdade de imprensa participaram muitos trabalhadores, entre eles, um trabalhador gráfico que dirigia um semanário com o nome de "Poor Man's Guardian", que dizia em seu emblema: "encontramos no saber a força necessária para a resistência". Tratava-se de produzir-se como sujeitos capazes de refletir sobre si, de construir suas existências através de reuniões, leitura, discussões metafísicas ou semanários cuidadosamente impressos, da fôrma mais bela possível. O certo é que essas histórias singulares excedem o marco da entrega a si, vidas pacientemente auto-modeladas a fim de fugirem o máximo possível da fealdade que forma seu horizonte e que só dificilmente poderão ser separadas destas práticas de cuidado de si mediatizadas atra-

vés da relação com os outros.

O CUIDADO DE SI E A PROXIMIDADE COM OS OUTROS

A lista de práticas que deveria ser enunciada aqui é ampla e diversa. Vai desde as cartas aos teatros, dos cartuns até as instituições educacionais, dos clubes de leitura até as associações sindicais. Todos esses mecanismos têm seu lugar na produção dessa subjetividade desejosa de "bem viver". Falamos do lugar especial que a oficina do sapaterio ocupa entre os trabalhadores. Não só eles, mas também os charuteiros, os alfaiates e outros contavam com uma estranha instituição chamada "leitor". Os trabalhadores se sentavam formando uma roda. Contratava-se ou se escolhia algum soldado para ler periódicos, semanários, livros ou panfletos. O mais jovem deveria ler lentamente o diário para o resto de seus colegas e logo teriam lugar debates pertinentes. Essas reuniões de leitura excediam o marco dessa instituição, pareciam fazer parte integrante dos cafés e inclusive das pensões de artífices.

Como vimos no capítulo III, a instrução oficial era limitada, dificilmente chegava-se a ensinar a operar com argumentos abstratos. Essa conquista era lenta e difícil e ficava exclusivamente em suas mãos. As reuniões de discussão e leitura ocupavam, nessa dura conquista, um papel central. Thompson mostra como, nas primeiras décadas do século XIX, era mais ou menos habitual encontrar emblemas ou panfletos muito sonoros, mas carentes de sentido. Pouco a pouco estes vão dando lugar a expressões mais cuidadas, embora não menos efetivas.

Mesmo quando as escolas dominicais ou diurnas ensinavam a umas milhares de crianças a ler, a capacidade de fazer uso deste instrumento requeria outras instituições que estavam em mão dos próprios trabalhadores. Existiam, assim, instituições educacionais para os trabalhadores criadas por eles mesmos. Desde escolas noturnas onde se devia abonar um Pêni por semana "dirigida por um aleijado por acidente de fábrica ou por um mineiro inválido" (71), até escolas de segundo grau sem as quais dificilmente poderiam se superar os rudimentos que os filantropos imaginavam suficientes. "Nos vales da Cadeia Penina, onde os filhos dos tecelões eram pobres demais e não podiam pagar papel ou lousa, aprendiam a ler traçando letras com o dedo numa mesa com areia por cima" (72).

Contudo, é provável que não fosse a instituição escolar, fosse do tipo que fosse, a que mais contribuía para formar uma existência autônoma. Os clubes de leitura, as sociedades improvisadas para compra de semanários ou inclusive certas figuras que periodicamente percorriam as ruas de Londres. Eles eram os "cantores de baladas", "homens de números", "homens de calendário" (vendiam, além de calendários, histórias de casos policiais e periódicos radicais). Eles contribuiam para criar um sub-mundo que contrastava com a monotonia do trabalho que lhes estava destinada. Ocorre que não é da assistência ou do auxílio que os operários necessitavam, ou, como afirma um saint simoniano: "o fogo sagrado do entusiasmo não se acende com a luz insignificante da filantropia" (73). Nem asilos nem escolas serão suficientes para transformar essas vidas. Será preciso que se criem, por exemplo, as sociedades de leitura que abundavam nos centros das grandes cidades.

Alguns destes locais permaneciam abertos entre as oito da manhã e as dez da noite, deixavam à disposição dos trabalhadores uma enorme quantidade de material de leitura. "Todas as noites

os jornais de Londres deviam ser lidos publicamente". Em 1818, existia uma instituição de leitura em Stackport. Ali "nas segundas-feiras à noite realizavam-se reuniões dos líderes de classe, na terça, leituras morais e políticas, na quarta, alguma conversa ou debate, na quinta, ensino de gramática, os sábados eram noites sociais, enquanto os domingos eram dias de escola para adultos e crianças" (74).

Até 1833, parece notável a proliferação de cafés, muitos deles com uma dupla função. No café e sala de notícias de Manchester, recebia-se o incrível número de 96 jornais semanais, sendo um bom número de jornais radicais interessados em contribuir para a afirmação da dignidade operária.

Entre eles, poderia haver figurado, anos mais tarde, a revista "Iniciais" (1907), subintitulada "A Revista dos Espíritos Livres". Ali encontramos, junto com a afirmação de que "a revolução deve fazer-se primeiro em nós mesmos" (75), uma transcrição de um diálogo socrático como toda resposta à pergunta: quem são os mais felizes? A resposta será: quem haja conseguido sua autonomia, quem tenha podido fabricar um corpo ao qual nem o frio nem o calor incomodam.

Esses jornais contribuíam para gerar práticas de cuidado de si junto com escolas patrocinadas pelos trabalhadores e junto com o teatro, que ocupava nesse mundo um lugar de privilégio. Segundo Thompson, não se deve tanto ao mérito artístico das encenações como à efervescência política que atravessava os espectadores que lotavam os pequenos teatros. Mas não é o teatro quem mais influi, segundo Thompson, na sensibilização radical dos trabalhadores, mas sim certa revivência shakesperiana, "uma série de jornalistas radicais e cartistas que eram auto-didatas tinham como praxe coroar seus argumentos com citações de Shakespeare" (76).

Mas a arte popular por excelência era o cartum político. Este não era uma arte exclusiva para analfabetos, incluía lendas e breves diálogos, mas era uma forma artística que não os excluía.

Costumava ficar uma multidão (...) de artifices bonachões com largos sorrisos, que soletravam os versos em voz alta para todo o grupo, e recebiam um "urra" geral de simpatia nos pontos engraçados (...). As vezes o impacto era extraordinário: a Fleet Street ficaria bloqueada com as multidões. (77)

Tratava-se de uma modalidade de arte altamente sofisticada que podia se manter mais ou menos alheia às perseguições políticas.

É certo que existiram períodos nos quais estas práticas pareciam reforçar-se e outros nos quais se debilitavam consideravelmente. Thompson nos fala desse período que vai de 1818 até 1830, período mais ou menos coincidente com a luta pela imprensa livre na Inglaterra. Ranciere se refere, em troca, à França dos anos 30 e 50. Então, os filhos de Saint Simon pareciam não ter dúvidas a respeito do que o proletariado queria: "ele quer uma vida inteiramente nova, uma vida de 'religião' e de poesia, ele precisa da grandiosidade, da glória, ele precisa de artistas que o entusiasmem, o operário quer festas" (78). Claro que nessa religião saint simoniana o ator sucedeu o pai e, o teatro, a Igreja.

Mesmo na França de 1870, de acordo com os relatos de Poulot, parecem existir dados da persistência de algumas destas práticas de cuidado de si. Elas eram próprias dos sublimes e muitas vezes pareciam conviver sem dificuldade, para horror dos empresários, com sábados de festa e bebedeira e segundas-feiras de descanso reparador. "Demasiados sublimes - diz Poulot - demasiadas galerias, demasiados auditórios, demasiados fanáticos aprovadores, demasiados triunfos nessa tribuna de violência (...) demasiados

aplausos frenéticos aos cantores de lixo. A semelhantes poetas e intérpretes, ao lago do desprezo!" (79)

Esse é o mundo que o empresário vê por trás das práticas dos sublimes. Resta mostrar a contra-face deste discurso. O modo como os trabalhadores vêem, no século XIX, não seus colegas, mas seus patrões e superiores. Michelle Perrot fala-nos de um espaço de auto-afirmação do eu que se edifica em função da distância que os separa de seu outro: o patrão. São três as características que parecem defini-lo. Elas contribuem para formar uma contra-imagem de si. Se deixarmos de lado os períodos em que se reconhece certo paternalismo, veremos que muitas vezes os patrões aparecem, aos olhos dos trabalhadores, como déspotas, inúteis, exploradores.

O certo é que esses retratos nos permitem reconstruir o modo como se concebiam as relações de força e de poder. Eles reiteram aquele diagrama de poder que, segundo dissemos, parece percorrer o mundo dos trabalhadores. Trata-se de um diagrama mais perto da época clássica que das disciplinas. Trata-se de um esquema de extração caracterizado pela arbitrariedade e a porosidade. Algo disso parecem querer dizer os trabalhadores quando falam do "poder arbitrário que os patrões detêm". São eles que redigem os regulamentos rígidos e arbitrários. Parecem acreditar na possibilidade de reviver a velha aristocracia e seus ultrapassados esquemas de poder. Seus castelos e luxos remetem a isso. Eles querem instalar "uma nova feudalidade tão dura como a feudalidade do antigo regime" (80). Esse poder não parece ter nada em comum com as regras da modernidade. A aristocracia parece ser o modelo reitor. Como reza um "Chant de Mineurs" de 1893.

Quando eles demoliam as torres na colina
 Tinham pensado que era para sempre
 E o castelo renasceu de suas ruínas,
 Ninho de burgueses, refúgio de abutres
 (...)

Aos tiranos, aos ladrões !
 Esses palácios feitos com nosso suor
 E nosso sangue, que eles os rendam. (81)

Imagens das antigas tiranias, de poderes que se criam derru-
 bados, de castelos sem glória, falam-nos de uma percepção das re-
 lações de força em termos próximos ao despotismo. Sabemos que
 sua contra-face e complemento é a porosidade. Sempre existirão
 zonas obscuras, impenetráveis ao poder, regiões reservadas para
 os ilegalismos e as fugas. "Havia certas coisas que escapavam ao
 poder e sobre as quais não se podia ter controle" (82).

Entre elas figurará essa pequena, mas inquietante margem de
 poder que o saber fazer confere. Por isso, entre os rasgos defi-
 nitórios que caracterizam os patrões, aparece, como contra-face
 da arbitrariedade, a inutilidade. "Eles nada sabem do trabalho:
 seria muito fácil passar sem esses incapazes" (83). Só parecem
 saber comer, beber e acordar tarde. Imagem repetida do patrão
 barrigudo com um charuto na boca, olhando seus relógios. E essa
 inutilidade a que fala dos lacunas de um poder que forçosamente
 deixa espaços sem ocupar. E a partir dessa certeza que o traba-
 lhador constrói a si, seguro de sua autonomia e imprescindibili-
 dade. São algo mais do que mãos laboriosas, reivindicam o direi-
 to que lhes confere o fato de serem "os que sabem tudo acerca do
 trabalho". Despotismo e inutilidade são as duas faces de uma mes-
 ma mecânica de poder.

Assim, as caricaturas e as canções que falam dos patrões
 convertem-se em práticas de afirmação e reconhecimento de si. Re-
 conhecimento da própria submissão e das dificuldades. Reconheci-
 mento do próprio poder e autonomia. Reconhecimento de que a li-
 berdade não é algo com o que se nasce, mas sim algo que se faz,
 que se constrói de dificuldade em dificuldade.

O CUIDADO DO CORPO

Preocupemo-nos com estas práticas de cuidado de si referentes ao discurso médico, seja relacionado ao corpo ou às populações. Sabemos que o pensamento dos filantropos está fortemente marcado por seu caráter analógico em relação à medicina. A luta dos trabalhadores raramente se referiu, em troca, à saúde. Seu objetivo era mais fugir da morte. Proteção contra acidentes, redução da jornada de trabalho e regulamentação do trabalho noturno conviviam com periódicas insurreições anti-médicas.

Na primeira metade do século XIX, por vezes os operários alfaiates protestavam contra a má instalação de oficinas onde trabalhavam sentados por muitas horas. Mais tarde, fala-se pouco da higiene da fábrica, temendo-se sempre que uma organização mais racional do espaço implicasse maior controle dos deslocamentos e gestos operários. Teme-se trocar a liberdade pelo conforto. (84)

A mortalidade infantil, o esgotamento físico e a debilidade são questões mais importantes do que o contágio ou a má ventilação.

As revistas anarquistas de fins do século passado possuem uma seção destinada à "mortalidade", onde se transcrevem estatísticas, sejam oficiais ou não, dos distintos ramos da produção. Assim, na revista francesa "Les Esclaves Modernes", encontramos uma seção que diz que, de uma totalidade de 267 vidreiros, 70% morre com menos de 50 anos de idade. Esses trabalhadores perdem suas vidas frente a fornos de temperaturas de dois mil graus, e estão condenados a sofrer problemas pulmonares. "Eu posso citar uma criança - escreve um trabalhador - uma 'petite fille' de vidreiro que trabalha 43 jornadas de 8 horas nos 30 dias do mês" (85).

Esse número da revista vai acompanhado de desenhos das mãos deformadas dos trabalhadores do vidro. O cuidado do corpo tinha a ver puramente com acidentes, deformidades, esgotamento pelo trabalho. Assim, a atenção dedicada ao corpo não é menor do que a dispensada pela burguesia ao seu. Trata-se de uma atenção sensivelmente diferente, não interessam estabelecer graus de normalidade ou diversidade de patologias, mas sim denunciar os riscos do trabalho.

Os cuidados referentes à sexualidade pouco ou nada têm a ver com a assistência propugnada pelo discurso moralizador a eles referido. Ao menos no que encontramos na revista "L'Asino" (O Asno) de inícios do século 20. Ai encontramos espaços dedicados ao cuidado do corpo: cremes para possuir seios belíssimos, soluções para a impotência, anúncios de preservativos masculinos e femininos. A revista espanhola "Iniciales" da mesma época transcreve um longo debate referente à pertinência de usar uns preservativos femininos chamados "pesarios". Ali não se questiona o valor moral da anti-concepção, mas sim os riscos físicos.

Assinalemos que seria errôneo situar entre estas práticas de cuidado de si relativas à saúde uma preocupação, própria de nós, pela questão da moradia. Segundo Michelle Ferrot, "se é certo que no século XX o operário dá mais valor à moradia do que à cidade, parece que no século XIX isso era ao inverso" (86). Ocorre que para eles a vida transcorria na rua. Tanto é assim que só um mínimo de orçamento mensal (perto de 8%) se destinava ao aluguel e era consideravelmente maior a porcentagem destinada ao item vestuário.

Quando os operários têm dinheiro de sobra (...) eles o consagram a despesas que têm seu objeto fora da família, na sociedade em sentido amplo, (...) e sacrificam a moradia em favor das roupas, das distrações e de tudo o que os coloca num contato mais estreito com os grupos da rua e com sua classe. (87)

Como entender essa ordem de prioridades? Segundo Michelle Perrot, refere-se à produção de uma auto-imagem que quer fugir da sociedade na qual estão obrigados a morar. Ela fala de uma inferioridade na qual não desejam reconhecer-se, "a dignidade operária passa, em muitos sentidos, pelo 'bom aspecto', a bela figura dos italianos" (88).

A questão da moradia não é uma prioridade, menos ainda a questão da moradia própria. E o preço do aluguel o que preocupa até gerar conflitos populares. Em torno deste eixo, produzem-se estratégias de resistência coletivas e singulares. Ai se situa certa estranha prática de afirmação de autonomia à qual Michelle Perrot dá o nome de "mudanças na surdina". A data de pagamento tem um dia estabelecido, o dia 8 do primeiro mês de cada trimestre. Essa prática nos fala nesse dia do caráter marcadamente móvel, quase nômade, que ainda até 1890 conservam esses grupos. Trata-se de uma forma de ilegalismo muito praticada entre 1884 e 1894 (quando foram aplicadas penas severas). Trata-se de uma verdadeira "procissão de mudanças" que transforma as ruas de Paris no dia de pagamento de aluguel. Com algum carrinho de mão onde a família amontoa seus pertences, todos se mudam para outra moradia, antes de concretizar o pagamento. Essa prática se converte num verdadeiro instrumento de luta, "tomando ao acaso um prazo de pagamento do mês de julho de 1882, contam-se 3695 mudanças nos bairros do centro de Paris" (bairros ocupados nesta época pelos operários). Esta prática generalizada contava com o auxílio de alguns companheiros anarquistas, operários robustos e carregadores improvisados que recebiam de boca em boca a informação de quem precisa deles. Sempre "prontos para se reunir a esvaziar um apartamento com a cumplicidade do bairro" (89).

Esses apartamentos quase vazios, às vezes com uma cama por todo mobiliário, aterrorizam os filantropos e humanistas. Os trabalhadores só pedem a essas precárias moradias "um abrigo para a noite", pois o dia transcorrerá na rua. As preocupações dos higienistas pelo ar puro e pelos benefícios do isolamento não importam para estes trabalhadores obcecados em permanecer no centro de Paris. A ausência de banheiros individuais, o uso público de água (em espaços que se transformam em lugares de sociabilidade feminina) remetem-nos a estas diferenças.

Assim, "segundo um inquérito parlamentar de 1844, quando os operários foram convidados para depor diante de uma comissão", embora se escutem queixas pelo estado das moradias de aluguel, entre o projeto de construção operária que se esboça não se concebe a idéia de prever banheiros particulares: "o povo não exige ter banheiros em casa". Esse é considerado um luxo desnecessário, muito mais importante parece ser permanecer no centro de Paris, impedir que sejam excluídos da cidade.

É na cidade que eles encontram um novo objeto de amor. Fascinados, como o serralheiro Guiland, pelo "gosto distinto, puro e exigente das cidades" (90), eles querem perambular livremente pelas ruelas. "A cidade é um teatro de mil galinheiros". Os mais pobres vivem amontoados, mas podem lotar o teatro nos dias de apresentações gratuitas, cantam e frequentam a taberna. É claro que a oposição ao confinamento será dura. "Sabem, por experiência própria, que lhes restringem a liberdade de circulação e aumentam os controles" (91).

As reformas conhecidas com o nome de haussmanização fracassam diante da obstinação operária por habitarem entre os boulevares. Os bairros distantes são espaços de "deportação", em seu lugar se prefere habitar em pequenos quartos bem situados. As razões desta oposição vão desde a perda de rituais e de espaços

de prazer e diversão, até a perda de freguesia, passando pela perda dessa mistura de classes favorável ao "refinamento do gosto". Tal como se permite inferir do protesto que o cinzelador Tolain dirige contra os quintais operários:

Certamente lhes será agradável cultivá-lo e regar as plantas, mas não é assim que eles renovarão suas vidas e suas idéias: é necessário a eles o contato com as belezas artísticas que lhes facilitam essa criação incessante e sempre variada que faz a glória da indústria parisiense. (92)

Mais do que de hortaliças, os operários parecem precisar do "fogo criador que arde no centro das cidades prometeicas". Talvez seja por essa afirmação da beleza que eles critiquem os bairros operários de casas idênticas tipo Napoleão: "eles querem variedade nas fachadas e nas disposições internas. As casas seriam, por exemplo, divididas em grupos de 5, onde uma teria uma fachada em pedra talhada, outra de tijolos, uma terceira de alvenaria, para que nada permitisse pensar que se trata de uma vila operária" (93).

Por que ler nesse horror à vila operária ou no horror à roupa suja algo mais do que um horror à fealdade? Eles querem cruzar a barreira que os condena ao espaço de quem nasceu para trabalhar com as mãos. Querem misturar-se sem vergonha na festa urbana, e habitar sem vergonha as ruas de Paris.

Esse povo do século XIX tem o sentimento muito forte de que o espaço público lhe pertence. Tudo o que ele pede é poder utilizá-lo à vontade, de modo indiferenciado, capaz de aceitar uma certa desordem. Pois essa desordem que tanto incomoda aos higienistas, esses primeiros urbanistas, é favorável a uma flexibilidade e a uma variedade de usos incontáveis. (94)

O espaço coletivo é este grande teatro onde eles querem morar. A cidade é o cenário de seus encontros e festas, práticas que contribuem para a produção de algumas vidas assinaladas pela fuga da fealdade à qual pareciam condenados.

Poucas e pobres vidas que, contudo, conseguiram atravessar o tempo e eventualizar, através de poesias, cartas ou biografias, as evidências que os situavam nesse espaço alheio ao pensamento: nesse inferno sem poesia.

A GUISA DE CONCLUSAO

Dirigir até si certas tecnologias do eu, produzir a existência como se produz uma obra de arte, parece não ser patrimônio dos grupos privilegiados. Mesmo nessas existências miseráveis que perambulavam pelos bairros pobres das grandes cidades é possível isolar certas peculiares tecnologias de cuidado de si.

O certo é que essas vidas pertencem ao passado. E se elas podem atravessar a história para se situarem diante de nós sob a forma de uma biografia ou de uma poesia, fazem-no para mostrar-nos a radical impossibilidade de sua repetição. Ocorre que as tecnologias do eu mantêm dívidas insuperáveis com o diagrama de poder no qual se inscrevem, e esse parece ter se transformado totalmente. Até aí se tratava de tecnologias plurais e diversas que certos "trabalhadores indisciplinados" escolheram dirigir sobre si a fim de melhorar suas vidas.

Essa melhora de si mesmo era indissociável de uma transformação nas condições reais e materiais de existência. Era indissociável do diagrama de poder no qual habitavam. Como tentamos mostrar, o recobrimento do mundo dos trabalhadores pelas disciplinas e pela "luz da razão" foi lento e progressivo. Parece que eles foram, em primeiro lugar, objetos de uma bio-política da população mais do que de uma anátomo-política do corpo humano.

As instituições disciplinares, como os hospitais, os asilos, as escolas ou as casas de correção, eram alheias, como tentamos mostrar, ao mundo do trabalho (com exceção das work houses). As oficinas parecem estar sujeitas, durante grande parte do século XIX, a uma mecânica de poder que parece mais próxima ao rigor dos poderes clássicos do que a pretendida humanida das disciplinas. Um poder de morte mais do que um poder de vida percorre a exis-

tência dos trabalhadores no século XIX. Um poder caracterizado, como no tempo de Damians, pela extração de tempo e de dinheiro. Um poder robusto e brutal que, como contra-face de sua rigidez, deve conviver com sua porosidade. Tolerar zonas que os privilégios do poder não podem penetrar, espaços de ilegalismos que marcam o limite de sua eficácia e a necessidade de substituí-lo por novos poderes que reivindicam a honra de serem humanos e afirmam sua capacidade de racionalizar todos os espaços.

Mas, se atentarmos para a escala e para a intensidade com que este fenômeno, ao qual chamamos de "estética da resistência", expandiu-se no mundo dos trabalhadores, veremos que isso só pode ser imaginado como contra-face de um diagrama de poder que precisa conviver com regiões impenetráveis. Nem as máquinas, nem os regulamentos cada vez mais rígidos conseguiam anular completamente a resistência gerada pelos sublimes. O saber do qual gosavam, os segredos do ofício, tornava-os imprescindíveis, mas difíceis de submeter aos novos ritmos que a produção exigia. Seu maior defeito é sua paixão política que se confunde com a preguiça.

A existência destes trabalhadores indisciplinados e apaixonados só podia ocorrer nas margens desse poder de extração que devia tolerá-los. Pequenos espaços que os cálculos, as proibições e as máquinas não conseguiam anular possibilitavam esta produção. Entre eles, um, talvez o mais temido, era o poder que conferia ao trabalhador o Know-how. O vínculo que permeia entre conhecimento do ofício e a estética da existência está longe de ser analítico ou imediato. Como tentamos mostrar, muitas vezes não é o amor, mas sim o espanto, o que une os trabalhadores qualificados ao seu trabalho. Muitas vezes, as existências estéticas se encontram ali onde não existe qualificação nem saber fazer dignificante. Mesmo assim, tudo parece sugerir que a associação entre saber fazer e autonomia parece ser a condição que permite aos trabalhadores reconhecerem-se como sujeitos capazes de mode-

lar suas vidas da forma mais bela possível. E aí que o trabalhador se reconhece ou reconhece seus pares como imprescindíveis, e aí que ele se reconhece capaz de arrogar seu direito de saltar o muro que os separa daqueles que nasceram com o privilégio do pensamento.

Esses trabalhadores indisciplinados foram objeto de múltiplas estratégias de desqualificação, de múltiplas tentativas para reduzir esse poder que o saber lhes conferia. Falamos aqui de Ure e de Poulot, ambos possuem uma mesma preocupação: "reduzir o poder dos qualificados". Recrutar o saber e colocá-lo a serviço do capital. Nenhuma destas tentativas teve inteiro êxito ou fracassou inteiramente.

Cada uma destas estratégias parecia reduzir em algo o poder destes sujeitos sem, porém, anulá-lo. Elas pretendem reproduzir as mecânicas das disciplinas nesse espaço que ainda parece refratário: a fábrica. A obsessão pela preguiça, a associação entre patologia e criminalidade, os mecanismos de normalização e correção utilizados para fazer com que a escória se converta em dinheiro parecem acabar insuficientes no interior da fábrica. É que essas estratégias dotavam o trabalho de um poder normalizador e moralizador que os sublimes pareciam desmentir a cada passo.

Talvez o sucesso do taylorismo se deva a que aí se modificou radicalmente o modo de pensar a noção de trabalho. Esse já não pode ser pensado como normalizador universal; deve ser, pelo contrário, regulado a partir de fora até em seus mínimos detalhes. É então que a obsessão pela disciplina dos trabalhadores deixa lugar a uma nova preocupação. Criar estratégias eficazes, já não para discipliná-los, mas sim para torná-los prescindíveis.

Ocorre que

Os antigos ofícios eram mais uma arte do que uma qualificação social transmissível. O sa-

ber fazer do mestre artesão era uma capacidade pessoal que, a partir dos conhecimentos aprendidos, o 'homem de arte' desenvolvia ao longo de sua vida. (01)

Dir-se-á que, nesse bem sucedido esquema de desqualificação onde a concepção está radicalmente separada da execução, ganham espaços os técnicos e engenheiros, que ocupam agora o lugar dos sublimes. Mas cremos que a humanidade prescindível que o taylorismo parece querer produzir excede o âmbito dos executores. O saber daqueles que se encarregam da concepção

(...) de que o fundamental não é outra coisa a não ser seu modo de inserção num sistema heterônomo de grandes aparelhos científicos, técnicos e administrativos. Cujas complexidade supera o entendimento de uma pessoa e que não pode funcionar mais do que graças à articulação de saberes parciais, complementares e pré-determinados em função de um resultado que os supera. (02)

Os modos de produção dessa humanidade prescindível são muitos e variados, e sua cartografia está ainda por ser feita. Mas, sem dúvida, entre estes mecanismos de poder o taylorismo possui um lugar de privilégio. Aqui nos atrevemos a situá-lo nesse umbral que marca o ingresso a uma modernidade onde as tecnologias de poder já não se propõem produzir uma humanidade dócil e laboriosa como queriam as disciplinas, mas sim uma humanidade prescindível é descartável. Acreditou-se ver na redução da jornada do trabalho uma conquista, pois é no transcurso do tempo livre que a humanidade poderia produzir sua existência como autônoma e estética. A isso deveremos responder que esses trabalhadores - intelectuais, alfaiates - poetas ou os serralheiros pintores - dirigiram até si próprios certas técnicas de cuidado de si nesses interstícios que separam tempo de trabalho do tempo de descanso. Sabiam que a possibilidade de construir suas vidas esteticamente excedia o marco daquilo que lhes era permitido fazer por terem nascido para trabalhar. Sabiam que deviam e podiam gozar

também do privilégio da arte e da poesia. Tempo livre era, para alguns, tempo de liberdade para discutir, refletir ou sonhar.

Reduzido é o espaço que nossa modernidade reserva para estas tecnologias do eu. É preciso assinalar que

A redução da duração da jornada de trabalho é uma condição necessária, mas não suficiente. Não contribui para a expansão da esfera da autonomia individual se o tempo liberado continua sendo o tempo vazio do ócio coberto, mal ou bem, pelas diversões programadas pelos mass-media, pelos vendedores de evasão e retorno de cada indivíduo para a solidão da esfera privada. (03)

Tempo livre e tempo de trabalho parecem estar atravessados por uma mesma mecânica de poder tendente a produzir uma humanidade prescindível onde todos possamos ser substituídos por idênticos executores - consumidores. Pasolini nos fala de uma verdadeira mutação antropológica:

Hoje - diz em 1974 - os homens são conformistas, uns iguais aos outros, segundo um código inter-classista, pelo menos potencialmente, na ansiada vontade de se uniformizarem. (04)

Talvez a coisa seja mais complexa. Os modos de produção dessa subjetividade, as tecnologias que interferem em sua produção, esperam por seu cartógrafo.

REFERENCIAS

REFERENCIAS DA APRESENTAÇÃO

- (1) MOREY, Michel: LECTURA DE FOUCAULT. Taurus.Madrid 1983.p.131
(2) FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard: Sexualidad y Soledad. em.FOUCAULT
E A ETICA. Biblos.Bs. As. 1988 p.174

-REFERENCIAS DO CAPITULO I

- (1)FOUCAULT,Michel: *Que es la Ilustración?* em MICROFÍSICA DEL PODER. ed. La Pi-
queta. Madrid.p.273
- (2)FOUCAULT, Michel: O USO DOS PRAZERES - HISTÓRIA DA SEXUALIDADE II.Ed.
. Graal.Rio 1985 p.13
- (3)Ibidem.p.14
- (4)FOUCAULT, Michel: L' ARQUEOLOGIE DU SAVOIR .Gallimard. Paris.1969.p.172/173
- (5)VEYNE,Paul :FOUCAULT REVOLUCIONA LA HISTÓRIA. Alianza. Madrid1984.p.200
- (6)VEYNE, Paul: O INVENTARIO DAS DIFERENÇAS. ed.Gradiva. Lisboa
1989.p.42
- (7)FOUCAULT,Michel: Non au sexe roi. en LE NEUVEL OBSERVATEUR.Paris.12.3.1977.
- (8)FOUCAULT,Michel: Verdad,Individuo y Poder. en TECNOLOGÍAS DEL YO. Barcelona.
1990.p.143
- (9)VEYNE,Paul: FOUCAULT REVOLUCIONA... OP.CIT. P.226
- (10)FOUCAULT,Michel: A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS. Cadernos da PUC. de Rio de
Janeiro 1978.p.7
- (11)Ibidem.p.32
- (12)FOUCAULT,Michel:A Propos de la Genéalogie de L'Ethique (entretien avec H.Dre-
yfus e P.Rabinow) en MICHEL FOUCAULT: UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE de Drayfus e Rab-
inow. Gallimard. Paris.1984.p.332
- (13)KANT,Immanuel: TRATADO DE LÓGICA. ed.Araujo.BS.as.1938 p.18
- (14)DELEUZE,Gilles: FOUCAULT. Paidós. Bs. As. 1987.p.148
- (15)Ibidem.p.149
- (16)Ibidem.p.149
- (17)FOUCAULT,Michel: O USO...op.cit.p.16
- (18)MOREY,Miguel: Prólogo a FOUCAULT de Gilles Deleuze op.cit.p.16
- (19)FOUCAULT,Michel;La Poussière et le Nuace. en L'IMPOSSIBLE PRISION.ed. Seuil.
Paris.1980.p.43
- (20)FOUCAULT,Michel: Pourquoi étudier le Pouvoir:La question du Sujet. en MICHEL
FOUCAULT UN PARCOURS...op.cit.p.295
- (21)FOUCAULT,Michel: L' ARQUEOLOGIE... op.cit.p.74
- (22)Ibidem.p.90
- (23)RACHJMAN,John: FOUCAULT; A LIBERDADE DA FILOSOFIA. ed.Zahar.Rio 1987.p.34.
- (24)HEIDEGGER,Martin: KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA. FCE.Mexico1986 p.176
- (25)FOUCAULT,Michel: A VERDADE... op.cit.p.10
- (26) Ibidem p.11
- (27)FOUCAULT,Michel: entrevista (Rouanet e Merquior)en O HOMEN E O DISCURSO.Comu-
nicção nº3.Tempo Brasileiro.Rio de Janeiro.p.30
- (28)FOUCAULT,Michel: Pourquoi étudier... op.cit.p.297
- (29)FOUCAULT,Michel:A Propos de la Genéalogie...op.cit.p.330
- (30)FOUCAULT,Michel: Sexualidad y Soledad en FOUCAULT Y LA ÉTICA.op.cit.p.173
- (31) Ibidem p.174
- (32) Ibidem p.134
- (33) Ibidem p.133
- (34) cfr. MOREY,Miguel: LECTURA DE FOUCAULT. Taurus,Madrid 1983.p.266
- (35)FOUCAULT,Michel:HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ I. LA VOLONTÉ DE SAVOIR.Gallimard.
Paris.1976.p.158
- (36)Ibidem.p.164
- (37)Ibidem.p.163
- (38)Ibidem.p.164
- (39)Ibidem.p.165
- (40)MARX,Carlos: EL CAPITAL. Vol.I.FCE.Mexico.p.190
- (41)FOUCAULT,Michel: LA VOLONTÉ DE ...op.cit.p.167
- (42) e (43)Ibidem p.171
- (44)FOUCAULT,Michel: SURVEILLER ET PUNIR. Gallimard. Paris.1975.p.223
- (45)Ibidem.p.224
- (46)FOUCAULT,Michel: A VERDADE E AS FORMAS...op.cit.p.100
- (47)Ibidem.p.95
- (48)Ibidem.p.101

REFERENCIAS DO CAPITULO II

- (1) FOUCAULT, Michel: *La Vida de los Hombres Infames*. na antología do mesmo nome. La Piqueta. Madrid 1989.p.182
- (2) cfr. Ibidem p.31..
- (3) Ibidem.35.
- (4) H.DREYFUS e P.RABINOW: M.FOUCAULT; UM PARCOURS.... op.cit.p.187
- (5) Ibidem 155
- (6) FOUCAULT, Michel: *Los Anormales*.em LA VIDA DE... op.cit.p.86
- (7) C. DICKENS : *TIEMPOS DIFÍCILES* .Centro Editor de América Latina.Bs. As. 1970 .p.16
- (8) Ibidem p.42
- (9) Ibidem p.178
- (10) Ibidem p.79
- (11) Ibidem p.76
- (12) Ibidem p.178
- (13) FOUCAULT, Michel: *LA VOLONTÉ DE...* op.cit.p.184
- (14) SMART, Barry: *La Política de la verdad y el problema de la hegemonia*. em FOUCAULT. compilação de Nueva Visión.Bs. As.1980.p.179
- (15) Ibidem p. 170
- (16) Ibidem p.172
- (17) FOUCAULT, Michel: *SURVEILLER ET...* op.cit.p.223/224
- (18) FOUCAULT, Michel: *Porquoi étudier..* op.cit.p. 193
- (19) SMART, Barry: *La política...* op.cit.p.180
- (20) cfr. FOUCAULT, Michel: *La Gubernamentalidad*. em ESPACIOS DE PODER. La Piqueta. Madrd 1979.p.21
- (21) Ibidem p.23
- (22) FOUCAULT, Michel: *LA VOLONTÉ DE...* op.cit.p.182
- (23) FOUCAULT, Michel: *SURVEILLER ET...* op.cit.p.223.
- (24) FOUCAULT, Michel: *LA VOLONTÉ DE...* op.cit.p.183.
- (25) Ibidem p. 184
- (26) FOUCAULT, Michel: *Porquoi étudier..* op.cit.p.307
- (27) cfr. Ibidem
- (28), (29) e (30) Ibidem p.304/305
- (31) FOUCAULT, Michel: *SURVEILLER ET...* op.cit.p.224
- (32) FOUCAULT, Michel: *O Olho do Poder*. em MICROFÍSICA DO PODER.Ed.Graal.Rio.1974 .p.217
- (33) Ibidem p.218
- (34) STAROBINSKY, Jean: *J.ROUSSEAU, LA TRANSPARENCE ET L'OBSTACLE*. Gallimard. París 1975.p.146
- (35) C. DICKENS : *TIEMPOS DIFÍCILES* op.cit.p.187
- (36) HIMMELFARB, Gertrude: *LA IDEA DE POBREZA*. Fondo de Cultura Económica.Bs.As. p.35
- (37) Ibidem p.137
- (38) FOUCAULT, Michel: *LA HISTÓRIA DE LA LOCURA EN LA EPOCA CLÁSICA*. Fondo de Cultura Económica. Bs. As,p.81
- (39) Ibidem p.94
- (40) Ibidem 114
- (41) e (42) Ibidem 112
- (43) HIMMELFARB, Gertrude: *LA IDEA DE...* op.cit.p.35
- (44) Ibidem p.60
- (45) FOUCAULT, Michel: *A VERDADE E AS FORMAS JURIDICAS* op.cit.p.128
- (46) MALTHUS: *ESSAI ON POPPULATION* .citado por G. Himmelfarb op.cit. p.147. (texto suprimido por Malthus)
- (47) HIMMELFARB, Gertrude: *LA IDEA DE...* op.cit.p.86
- (48) Ibidem p.49
- (49) BENTHAM, Jeremias: *EL PANÓPTICO* .op.cit.p.33
- (50) cfr.HIMMELFARB, Gertrude: *LA IDEA DE...* op.cit.p.187.

REFERENCIAS DO CAPITULO III

- (1)FOUCAULT,Michel: LAS REDES DEL PODER . ed. Almagesto. Bs.As. 1991.p.20
- (2)DEJOURS,Chrisophe: A LOCURA DO TRABALHO.ed. Cortez.São Paulo.1988.p.14
- (3)FOUCAULT,Michel: LAS REDES... op.cit.p.14
- (4)DEJOURS,Chrisophe: A LOCURA DO... op.cit. p.15
- (5)PROST,Antone:Fronteras y Espacios de lo Privado. em HISTÓRIA DE LA VIDA PRIVADA.(Vol.IX).organizada por G. Duby e P.Aries. Taurus.Bs.As.1990.p.16
- (6)PERROT,Michelle: OS EXCLUÍDOS DA HISTÓRIA. Paz e Terra.São Paulo 1988.p.280
- (7)DEJOURS,Chrisophe: A LOCURA DO... op.cit. p.18
- (8)GAUDEMAR,Jean: LA MOVILIZACIÓN GENERAL.ed. La Piqueta. Madrid .1990.p.85
- (9)FOUCAULT,Michel: LA VOLONTÉ DE SAVOIR. op.cit. p.164
- (10)Ibidem p.167
- (11)THOMPSON,E.P.: A FORMAÇÃO DA CLASSE OPERARIA INGLESA (Vol II)Paz e Terra.São Paulo,1988.p.253
- (12)Ibidem p.254
- (13)FOUCAULT,Michel: SURVEILLER ET PUNIR. OP.CIT.P.560
- (14)Ibidem p.263
- (15)Ibidem p.281
- (16)Ibidem p.258
- (17)Ibidem p.278
- (18)cfr. Ibide.p.277
- (19)Ibidem.p.278
- (20)Ibidem p.282
- (21)FOUCAULT,Michel: LA VOLONTÉ DE SAVOIR. op.cit. p.168
- (22)GUERRAND,Roger-Henri:Espacios Privados. en HISTÓRIA DE LA VIDA PRIVADA.(Vol. VIII)op.cit.p.146
- (23)FOUCAULT,Michel: LA VOLONTÉ DE SAVOIR. op.cit. p.154.
- (24)Ibidem p.125
- (25)Ibidem p.125
- (26)FOUCAULT,Michel: LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES.op.cit.p.146
- (27)Ibidem p.131/32
- (28)Ibidem p.145
- (29)BRESCHIANI,María Estela:LONDRES E PARÍS NO SECULO XIX; O ESPETACULO DA POBREZA .ed.Brasiliense. Sao Paulo 1990.p.69
- (30)GUERRAND,Roger-Henri:Espacios Privados. op.cit,p.60
- (31)FOUCAULT,Michel: LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES op.cit.p.165
- (32)ibidem p.147
- (33)Ibidem p.148
- (34)cfr. Ibidem p.149
- (35)CORBIN,A e PERRÔT,M: Entre Bastidores. en HISTÓRIA DE LA VIDA PRIVADA.(Vol. VIII).op.cit.p146
- (36)Ibidem p. 137
- (37)Ibidem p.39
- (38)Ibidem p.140
- (39)THOMPSON,E.P.: A FORMAÇÃO DA...(Vol II) op.cit.p.232
- (40) Ibidem (Vol III) p.334/5
- (41) Ibidem p.323.
- (42) Ibidem (Vol II)p. 256
- (43)FOUCAULT,Michel:LAS PALABRAS Y LAS COSAS . Siglo XXI.México 1980.p.300
- (44)WEBER,Max: LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO.Sarpe. Madrid 1984 p.91
- (45)Ibidem 93
- (46)Ibidem 99
- (47)Ibidem 116
- (48)Ibidem 195
- (49)Ibidem 192
- (50)Ibidem 195
- (51)Ibidem 220
- (52)THOMPSON,E.P.; A FORMAÇÃO DA ... (Vol II) op.cit. 237
- (53)Ibidem240
- (54)Ibidem 259
- (55)Ibidem 260
- (56)GAUDEMAR,Jean: LA MOVILIZACIÓN...s op.cit.p.25
- (57)THOMPSON,E.P.; A FORMAÇÃO DA ... op.cit. 324
- (58)Ibidem 100
- (59)ENGELS,Federico:LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA INGLESA.Díáspora.Bs.As.p121
- (60)GAUDEMAR,Jean: LA MOVILIZACIÓN...op.cit.25
- (61)THOMPSON,E.P.: A FORMAÇÃO DA ... (Vol II) 324
- (62)Ibidem p.323

- (63) GAUDEMAR, Jean: LA MOVILIZACIÓN ...op.cit.p.103
(64) HIMMELFARB, Gertrude: A IDEIA DE POBREZA. F.C.E.México 1988 p.44.
(65) THOMPSON, E.P.; Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. en TRADICIÓN, REVUELTA Y CONCIENCIA DE CLASE.ed. Crítica.Barcelona 1984 p.277.
(66) Ibidem 276
(67) HIMMELFARB, Gertrude: A IDEA DE... op.cit.p.434
(68) LEON, A.: HISTOIRE DE L'EDUCATION TECHNIQUE.PUF.Paris.1968.p.53
(69) HIMMELFARB, Gertrude: A IDEIA DE... op.cit. 438
(70) THOMPSON, E.P.; A FORMAÇÃO DA ... (Vol II) op.cit. 302
(71) Ibidem 209
(72) Ibidem 293
(73) Ibidem 292
(75) Ibidem 294
(76) ENGELS, Federico: LA SITUACIÓN DE LA...Op.cit.p.106
(77) CAPPELETTI, Andrés: EL SOCIALISMO UTOPICO Grupo ed. de estudios sociales. Rosario 1968.p.121
(78) Ibidem 140
(79) PETITFILS, J.C.: LOS SOCIALISMOS UTOPICOS ed. Aldaba. p.136
(80) Ibidem 103
(81) THOMPSON, E.P.; A FORMAÇÃO DA ... (Vol III) op.cit. 384
(82) Ibidem 389
(83) Ibidem, 390
(84) Ibidem 382
(85) ENGELS, Federico: LA SITUACIÓN DE LA...op.cit.p.119
(86) Ibidem 55

REFERENCIAS DO CAPITULO IV

- (1) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... OP.CIT. P.224
- (2) PROUST, Antoine: *Fronteras y Espacios de lo Privado*. en HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. (Vol IX) op.cit.p.31
- (3) ibidem p.33
- (4) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.15
- (5) MARX, Carl: LA MISERIA DE LA FILOSOFIA ed. Cartago. Bs. As p.75
- (6) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.153
- (7) ibidem p.16
- (8) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL MONOPOLISTA. Zahar. Rio. p.63
- (9) ibidem 64
- (10) CORIAT, Benjamin: EL TALLER Y EL CRONOMETRO Siglo XXI. México. p.8
- (11) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.17
- (12) FOUCAULT, Michel: A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS op.cit. p.138
- (13) DELEUZE, Gilles: POUPARLERS. Editions Minuit. París. 1990. p.243
- (14) cfr. ibidem p.243
- (15) URE, Andrew: PHILOSOPHY OF MANUFACTURES. Franck Class And Cny. 1976 p.243
- (16) CORIAT, Benjamin: EL TALLER Y... OP.CIT. P.8
- (17) cfr. PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA HISTORIA ed. Paz e Terra. São Paulo p.59
- (18) MARX, Carlos: EL CAPITAL op.cit, p., 353 V.III
- (19) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL ... op.cit. p.67
- (20) ibidem p.66
- (21) ENGELS, F.: LAS CONDICIONES DE LA CLASE... OP.CIT. P.30
- (22) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.27
- (23) ibidem 26
- (24) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL... op.cit.p.66
- (25) ibidem 56
- (26) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA... op.cit.p.59
- (27) MARX, Carlos: EL CAPITAL op.cit, p., 351
- (28) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA... op.cit.p.40
- (29) ibidem p.30
- (30) URE, Andrew: PHILOSOPHY OF ... citado por Marx em El Capital p.362
- (31) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL... op.cit.p.66
- (32) cfr. ibidem 67
- (33) REID, Donald: Génesis du Fayolism. en SOCIOLOGIE DU TRAVAIL. n.1/86 p.88
- (34) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... op.cit.p.59
- (35) FOUCAULT, Michel: A VERDADE E AS FORMAS... op.cit.p.87
- (36) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA... op.cit.p.59
- (37) ibidem p.63
- (38) ibidem p.67
- (39) ENGELS, F.: LAS CONDICIONES DE LA CLASE... op.cit.p.117/8
- (40) PROUST, Antoine: *Fronteras y Espacios de lo Privado*. En LA HISTORIA DE LA... op.cit.p.31
- (41) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA op.cit 60
- (42) PROUST, Antoine: *Fronteras y Espacios*... op.cit.p.31 (vol.9)
- (43) MARGLIN, Stephen: *Origem e Funções do Parcelamento das tarefas*. em CRÍTICA DA DIVISÃO DO TRABALHO comp. por André Gorz. p.56
- (44) ibidem 57
- (45) URE, Andrew: PHILOSOPHY OF MANUFACTURES... op.cit.p.23
- (46) ibidem p.23
- (47) BENJAMIN, Walter: POESÍA Y CAPITALISMO Siglo XXI. Madrid. p.404
- (48) URE, Andrew: PHILOSOPHY OF ... op.cit, p.36
- (49) MARX, Carlos: EL CAPITAL. op.cit. Vol I
- (50) URE, Andrew: PHILOSOPHY OF... op.cit.p.420
- (51) ibidem 423/5
- (52) citado por THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.239
- (53) ibidem 215
- (54) ibidem 198
- (55) ibidem 195
- (56) ibidem 197/8
- (57) PERROT, Michelle: *Os Problemas da mão de obra industrial* em SOCIOLOGÍA DO TRABALHO ed. a regra do jogo.
- (58) ENGELS, F.: LAS CONDICIONES DE LA CLASE... op.cit.p.140
- (59) PERROT, Michelle: *Os Problemas da mão de obra industrial*. op.cit.p.22
- (60) ibidem 24
- (61) ibidem 25
- (62) ibidem 27

- (63) Ibidem 74.
 (64) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol II) op cit p.73
 (65) Ibidem 74
 (66) MARX, Carlos: EL CAPITAL op.cit,p.,.316 (Vol 3)
 (67) LITTER, R; L'Essor du Taylorisme et de la rationalisation. (coloquio sobre Taylorismo). Org. pela Universidade de Paris XIII. 1986.p.83
 (68) Ibidem 86
 (69) Ibidem 87
 (70) Ibidem 88
 (71) Ibidem 88
 (72) GAUDEMAR, Jean: LA MOVILIZACIÓN GENERAL op.cit.p. 198
 (73) Ibidem 199
 (74) Ibidem 199
 (75) Ibidem 201
 (76) Ibidem 203
 (77) Ibidem 214
 (78) POULOT, Denis: LE SUBLIME François Maspero. París 1980.p.203
 (79) Ibidem 196
 (80) Ibidem 196
 (81) Ibidem 199
 (82) Ibidem 201
 (83) Ibidem 203
 (84) Ibidem 207
 (85) Ibidem 407
 (86) Ibidem 406
 (87) Ibidem 407
 (88) (89) e (90) Ibidem 410/1
 (91) GAUDEMAR, JEAN: LA MOVILIZACIÓN GENERAL op.cit.p. 203
 (92) ORLANDI, Luiz: FALARES DE MALQUERENCIA. IFCH. UNICAMP.p.27
 (93) Ibidem p.27
 (94) FOUCAULT, Michel: SURVELLIER ET... op.cit.p.168
 (95) POULOT, Denis: LE SUBLIME op.cit.p.412
 (96) MARX, Carlos: EL CAPITAL. op.cit.p.362
 (97) CORIAT, Benjamin: EL TALLER Y EL... op.cit.p.23
 (98) Ibidem 37
 (99) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL... op.cit.p.95
 (100) TAYLOR, F.W.: PRINCÍPIOS DE... op.cit.p.39
 (101) CORIAT, Benjamin; EL TALLER Y... op.cit.p.29
 (102) LINHART, Robert: L'ETABLI. Paz e Terra. S.P. 1986.p.38
 (103) TAYLOR, F.W.: PRINCÍPIOS DE... op.cit.p.36
 (104) Ibidem p.36
 (105) Ibidem p.37
 (106) Ibidem p.38
 (107) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL... op.cit.p.108
 (108) TAYLOR, F.W.: PRINCÍPIOS DE... op.cit.p.39
 (108) FOUCAULT, Michel: LAS REDES DEL PODER. ed. Almagesto. Bs.As.p.16
 (109) BRAVERMAN, Harry: TRABALHO E CAPITAL... op.cit.p.101
 (110) Taylor, F.W.: PRINCÍPIOS DE... op.cit.p.87
 (110) Ibidem p.92
 (111) Ibidem p.91
 (112) Ibidem p.91
 (113) Ibidem p.34
 (114) Ibidem p.65
 (115) Ibidem p.65
 (116) Ibidem p.67
 (117) Ibidem p.67
 (118) Ibidem p.68
 (119) RABINBACH, Anson: THE HUMAN MOTOR Basic. Books/H. Collins Publishers p.31.
 (120) POULOT, Denis: LE SUBLIME. op.cit,p.408
 (121) Ibidem p.34
 (122) Ibidem p.35
 (123) Ibidem p.231
 (124) Ibidem p.242
 (125) PERROT, Michelle: OS EXCLUIDOS... op.cit.p.78
 (126) DELEUZE, Gilles: POURPARLE op.cit. p.243
 (127), (128) e (129) Ibidem p.243/4

REFERENCIAS DO CAPITULO V

- (1)FOUCAULT,Michel:Porquoi étudier le pouvoir... op.cit.p.31
- (2)FOUCAULT,Michel:TECNOLOGIAS DEL YO.Ed.Paidós.Madrid.1990.p.86
- (3)FOUCAULT,Michel:A propos de la généalogie... op.cit.190
- (4)Ibidem 180
- (5)Ibidem 196
- (6)Ibidem 192
- (7)Ibidem 198
- (8)BENJAMIN,Walter:La Obra de Arte en la Epoca de la Reproductividad Técnica en,DISCURSOS INTERRUMPIDOS Madrid.1985.p.25
- (9)Ibidem 26
- (10)Ibidem 30
- (11)FOUCAULT,Michel:O USO DOS PRAZERES.... op.cit 75
- (12)Ibidem p.81
- (13)FOUCAULT,Michel:EL CUIDADO DE SI.HISTÓRIA DE LA SEXUALIDAD III.SigloXXI.Mexico.p.51
- (14)Ibidem p.53
- (15)FOUCAULT,Michel:O USO DOS PRAZERES op.cit.p.27
- (16)FOUCAULT,Michel:EL CUIDADO DE SI -HISTÓRIA DE LA SEXUALIDAD III.op.cit.p.52
- (17)FOUCAULT,Michel:O USO DOS PRAZERES op.cit.p.15
- (18)FOUCAULT,Michel:A Propos de la généalogie...op.cit.p.202
- (19)FOUCAULT,Michel/FRANCOIS E.:O Cuidado com a Verdade. en: DOSSIER a M.Foucault .Taurus.Rio.1984.p
- (20)PASSOLINI,Pier P.: Observações sobre plano-sequencia. en Cadernos de Estudos Linguísticos nro.15.Campinas 1988.p.195
- (21)Ibidem p.198
- (22)LAHUD,Michel: Life is your film. Cadernos de Estudos Linguísticos nro.15.dez. 1988 p.192
- (23)FOUCAULT,Michel:O USO DOS PRAZERES op.cit.p.28
- (24)PASSOLINI,Pier P.: Observações sobre plano-seq...op.cit.p.197
- (25)Ibidem p.190
- (26)LAHUD,Michel:Life is your.... op.cit.p.193
- (27)RANCIERE,Jackes:A NOITE DOS PROLETARIOS.Companhia das Letras.S.P.1989.p.10
- (28)Ibidem p.10
- (29)FOUCAULT,Michel:EL CUIDADO DE SI op.cit.p41
- (30)Ibidem p.42
- (31)RANCIERE,Jackes: A NOITE DOS PROLETARIOS p.11
- (32)Ibidem p.28
- (33)Ibidem p.21
- (34)Ibidem p.17
- (35)Ibidem p 21
- (36)Ibidem p,20
- (37)Ibidem p.30
- (38)Ibidem p.32
- (39)SAVATER,Fernando:ETICA PARA AMADOR ed.Abril.Barcelona 1991.p.117
- (40)RANCIERE,Jackes: A NOITE DOS PROLETARIOS.op.cit.p.60
- (41)Ibidem p.60
- (42)POULOT,Denis: LE SUBLIME op.cit.p.20
- (43)Ibidem p.20
- (44)RANCIERE,Jackes: A NOITE DOS PROLETARIOS.op.cit.p.63
- (45)COTTEREAU,A.: Introdução a LE SUBLIME de D.Poulot.op.cit.p.15
- (46)HOBSBAWN,E.J.: MUNDOS DO TRABALHO Paz e Terra.São Paulo 1987 p.143
- (47)Ibidem170
- (48)Ibidem p.358
- (49)ARISTOTELES: METAFÍSICA C.I b.981b, ed.Aguilar.Bs.As.
- (50)Ibidem
- (51)MONDOLFO,Rodolfo:LA COMPRESIÓN DEL SUJETO HUMANO EN LA CULTURA ANTIGUA EUDEBA Bs.As.1975p.380
- (52)FROMM,Erick: ETICA Y PSICOLOGÍA citado por Fernando Savater en op.cit.p.49
- (53)SENECA: CARTAS A LUCILIO .carta nro.23.Hispamérica,Bs.As. p.262
- (54)PERROT,M. e CORBIN,A.: Entre Bastidores. En HISTÓRIA DE LA VIDA ...(Vol VIII)op.cit.p.163.
- (55)THOMPSON,E.P.: A FORMAÇÃO DA..op.cit.p.73
- (56)HOBSBAWN,E.J.: MUNDOS DO TRABALHO op.cit.p.360
- (57)Ibidem p.161
- (58)Ibidem p.361
- (59).(60)Ibidem p 362
- (61).(62)Ibidem p.363

- (63) citado por H. BENION: WORKING FOR FORD .Hormondsworth.1973.p.145
(64) THOMPSON E.P.: A FORMAÇÃO DA CLASSE ... (Vol.III) op.cit.p.321
(65) Ibidem p.,304
(66) Ibidem p.323
(67) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DA... (Vol.II) op.cit.p.305
(68) Ibidem p.304
(69) Ibidem p.313
(70) Ibidem p.314
(71) THOMPSON, E.P.: A FORMAÇÃO DE... (Vol.II) op.cit.p.325
(72) Ibidem p.310
(73) RANCIERE, Jackes: A NOITE DOS PROLETARIOS. op.cit.p.213
(74) THOMPSON E.P.: A FORMAÇÃO DA CLASSE ... (Vol III) op.cit.p.311
(75) Revista Iniciales ano 1.nro.9.Barcelona 1907
(76) THOMPSON E.P.: A FORMAÇÃO DA CLASSE ... (Vol.III) op.cit.p.332
(77) Ibidem p.333
(78) RANCIERE, Jackes: A NOITE DOS PROLETARIOS. op.cit.p.213
(79) POULOT, Denis: LE SUBLIME op.cit.p.350
(80) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA HISTÓRIA op.cit,p.86
(81) Ibidem p.86
(82) FOUCAULT, Michel: LAS REDES DEL PODER.Ed. Almagesto.Bs.As.1991.p.90
(83) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA HISTÓRIA op.cit,p.88
(84) Ibidem p.102
(85) Revista Les esclaves modernes. nro sob les virriers. Paris 1907.
(86) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS DA HISTÓRIA op.cit,p105
(87) Ibidem p.104
(88) Ibidem p.105
(89) Ibidem p.116
(90) RANCIERE, Jackes: LA NOITE DOS... op.cit.p.203
(91) PERROT, Michelle: OS EXCLUÍDOS... op.cit.p.117
(92) Ibidem p.121
(93) Ibidem p.113
(94) Ibidem p.124

REFERENCIAS DA CONCLUSÃO

- (1) GORZ, André: ADIOS AL PROLETARIADO. Ed. Almagesto. Bs. As. 1987. p. 101
- (2) Ibidem p. 102
- (3) Ibidem p. 92
- (4) PASSULINI, Pier P.: OS JOVENS INFELICES op. cit. p. 98.

BIBLIOGRAFIA

A) HISTORICO SOCIOLOGICA

- ARIES, P. e Duby (1985): HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. vol V (El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII) Taurus: Bs. As. 1990
 HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA vol. VI (La comunidad el estado y la familia) Taurus: Bs. As. 1990.
 (1987): HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. vol. VII (La Revolución Francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa) Taurus Bs. As. 1990
 (1987): HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. vol. VIII (Sociedad burguesa aspectos concretos de la vida privada) Taurus Bs. As. 1990
 (1989) HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA. vol. IX. Taurus: Bs. As. 1990
 A.A.V.V. (1969): PARA CONTESTAR O PAPEL DOS DIRIGENTES TECNICOS. Ver A. Gorz (1973)
 ARRASCAETA ET ALII (1990): LA VIDA COTIDIANA ANTES DE LA REVOLUCION INDUSTRIAL: siglos XI-XVIII (Antología de documentos) ed. Biblos Bs. As. 1990
 AYMARD, M. (1985): AMISTAD Y CONVIVENCIA SOCIAL. Ver Aries, Duby (1985)
 BENTHAM, J. (): EL PANOPTICO, ed. La Piqueta: Madrid 1979
 BLANC, L. (1839): LA ORGANIZACION DEL TRABAJO; en PRECURSORES DEL SOCIALISMO; Grijalbo: Mexico 1970.
 BONILLA, L. (1975): BREVE HISTORIA DE LA TECNICA Y DEL TRABAJO. Istmo: Madrid 1975
 BORDIEU, P. (1977): Notas Provisionales Sobre la Percepción Social del Cuerpo. en MATERIALES DE SOCIOLOGIA CRITICA. La Piqueta: Madrid 1986
 BRAVERMAN, H. (1974): TRABALHO E CAPITAL MONOPOLISTA, Zahar: Rio de Janeiro 1977
 BRESCIANI, M.S. (1982): LONDRES E PARIS NO SEculo XIX: O ESPECTACULO DA POBREZA Brasiliense. Sao Paulo 1990.
 (1986): Lógica e Dissonancia-Sociedade de Trabalho: Ley, Ciencia e Resistencia operaria. Rev. brasileira de Historia vol. VI nº 11 (Sao Paulo) Set. 1985- Feb. 1986.
 CABET, E. (1840): Principios y Doctrinas sobre la Comunidad. en PRECURSORES DEL SOCIALISMO. Grijalbo: Mexico 1970
 CAPPELETTI, A. (1968): EL SOCIALISMO UTOPICO. Grupo Editor de Est. Sociales: Rosario 1968.
 CASTAN, N. (1985): Lo Público y lo Particular. Ver Aries/Duby (1985)
 COLLOMP, A. (1985): Familias, viviendas y cohabitaciones. Ver Aries/Duby (1985).
 CORIAT, B.: CIENCIA, TECNICA y CAPITAL. Blume Madrid 1976
 (1979): EL TALLER Y EL CRONOMETRO. Siglo XXI. México 1982.
 COTTÉREAU, A. (1978): La tuberculose: Meladie urbaine ou Meladie de L'usure au travail?. Sociologie du travail.
 (1980): INTRODUCCION A "LE SUBLIME" DE DENIS POULOT. F. Maspero. París 1980.
 DE DECCA, E. (1982): O NASCIMENTO DAS FABRICAS. Brasiliense. Sao Paulo 1990
 DEJOURS, C. (1980): A LOCURA DO TRABALHO. Cortéz editora. Sao Paulo 1988.
 DESMAREZ, P. (1983): La Sociologie industrielle fille de la thermodynamique d'equilibre? Sociologie du travail nº 3 1986.
 DODIER, N. (1988): Elargissements et managements de l'economie taylorienne des corps au travail. Sciences Sociales et Santé vol VI nº 3/4 1988
 DURKHEIM, E. (1902): LA DIVISION DEL TRABAJO SOCIAL. Planeta Barcelona 1985.
 DURAND, C. (1978): A Ideologia tecnocrática na organização do trabalho. ver Pimentel et alii (1985).

- DWYER, T. (1991): FROM SIN TO SOCIAL PEACE.
- DICKENS, C. (1854): HARD TIMES. Collins clear-type Press London 1955
- ECO, U. (1965): Socialismo y consolación. en SOCIALISMO Y CONSOLACION. Tusquets Barcelona 1970.
- EDWARDS, R. (1979): CONTESTED TERRAIN. B. Books. New York 1979
- ELWITT, S. (1982): Education and the Social Questions: The Universités Populaires en late Nineteenth Century France. History of education nº55 (N.Y.) 1982.
- ENGELS, F. (1892): LA SITUACION DE LA CLASE OBRERA INGLESA. ed. Diáspora Bs.As. 1974
- FERRARIS, P. (1985): DESAFIO TECNOLÓGICO E INNOVAÇÃO SOCIAL. IBASE. Rio de Janeiro 1990.
- FLOREZ CRUZ, C. (1984): LA ADMINISTRACION CAPITALISTA DEL TRABAJO. Fontamara. México 1986.
- FORD, H.: OS PRINCIPIOS DA PROSPERIDADE. Brand. Rio 1954.
- FRANKEL, B. (1987): THE POST-INDUSTRIAL UTOPIANS. Polity Press. Cambridge 1987.
- GAUDEMAR, J.P.: LA MOVILIZACION GENERAL. La Piqueta Madrid 1981
- GRAMSCI, A. (1932): Americanismo y Fordismo. en CUADERNOS DE LA CARCEL. Juan Pablo Editor. México 1986.
- GORZ, A. (1973): CRITICA DA DIVISAO DO TRABALHO. M.Fontes. S.P. 1980
 (1973): O DESPOTISMO DE FABRICA E SUAS CONSEQUENCIAS. ver a Gorz 1973
 (1971): Técnica, técnicos e luta de classes. ver Gorz 1973.
 (1980) ADIOS AL PROLETARIADO. Imago. Bs.As. 1989
- GOMERSALL, M. (1988): Ideals and realities: the education of working-class girls, 1800-1870 History of education vol 17 nº1 London 1988.
- GUILHOM ALBUQUERQUE, J.A. (1978): Clases sociais e produção intelectual. en CLASES SOCIAIS E TRABALHO PRODUTIVO. CEDEC. S.P. 1978.
- GOULD, S.J. (1985): A Venus Hotentote. em O SORRISO DO FLAMINGO. M.Fontes. S.P. 1990.
 (1979): LA FALSA MEDIDA DEL HOMBRE. Orbis Bs.As. 1988.
- GOULDENER, A. (1976): LA DIALECTICA DE LA IDEOLOGIA Y LA TECNOLOGIA. Alianza Madrid 1978.
- HIMMELFARAB, G. (1983): LA IDEA DE POBREZA. FCE. México 1988.
- HINDESS, B. e HIRST, P. (1977): MODO DE PRODUÇÃO E FORMAÇÃO SOCIAL. Zahar. Rio 1978.
- HOBBSBAWM, E.J. (1984): MUNDOS DO TRABALHO. Paz e terra. S.P. 1987.
 e RUDE, G. (1969): CAPTAIN SWING. Lawrence and Wishart. London 1969
 (1961): A ERA DAS REVOLUÇÕES (1789-1848). Paz e Terra S.P. 1988
 (1973): REVOLUCIONARIOS. Paz e Terra S.P. 1985
 : A ERA DO CAPITAL. Paz e Terra S.P. 1982
 (1964): OS TRABALHADORES, Paz e Terra S.P. 1981
- JOANILHO, A.L. (1990): O CORPO DE QUEM TRABALHA: ESTRATEGIAS PARA A CONSTRUÇÃO DO TRABALHADOR 1900-1920 Dissertação de mestrado UNICAMP: CAMPINAS 1990
- KOWARICK, L. (1978): Trabalho produtivo e improdutivo: Comentários sob o ângulo da acumulação e da política. En CLASES SOCIAIS E TRABALHO PRODUTIVO. C.D.E.C. S.P. 1978.
- KERR, et Alii (1960): EL INDUSTRIALISMO Y EL HOMBRE INDUSTRIAL. Eudeba. Bs.As. 1963
- LAMMENAIS, F. (1839): La esclavitud moderna. en PRECURSORES DEL SOCIALISMO Grigalbo México 1970.
- LETTIERI, A. (1971): A Fabrica e a Escola. ver A. Gorz (1973).

- LE GOFF, J. (1978): TIEMPO, TRABAJO Y CULTURA EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL. Taurus. Madrid 1982.
- LEON, A. (1968): HISTOIRE DE L'EDUCATION TECHNIQUE. Puff. Paris 1968.
- LENIN, V. (1918): COMO DEBE ORGANIZARSE LA EMULACION?. Ed. Progreso. Moscú 1975.
- LINHART, R. (1976): LENINE, OS CAMPONESES E TAYLOR. Ed. Iniciativa. Lisboa 1977.
- (1978): GREVE NA FABRICA (L'ETABLI). Paz e Terra. S.P. 1986.
- LIS, C. e SOLY, H. (1979): POBREZA Y CAPITALISMO EN LA EUROPA PREINDUSTRIAL. Akal Madrid 1984.
- LITTER, C. (1983): L'ESSOR DU TAYLORISME ET DE LA RATIONALISATION DU TRAVAIL DANS L'INDUSTRIE ANGLAISE (1880-1939). ver Montmollin-Pastré (1984).
- LOMBROSO, C.: LOS CRIMINALES. TOR Bs.As. 1943.
- LUZURIAGA, L. (1964): HISTORIA DE LA EDUCACION PUBLICA. Losada Bs.As. 1964.
- MARGLIN, S. (1978): Origem e Funções do Parcelamento das tarefas. ver A. Gorz (1973)
- MACCIO, M. (1970): Partido, técnicos e classe operaria na revolução chinesa. ver A. Gorz.
- MAIRE, E. e LEVINSON, C.: La nueva crisis del trabajo. En PREGUNTAS A LA SOCIEDAD ACTUAL. Hispanamérica Bs. As. 1986
- MARX, K. (1867/85/89): EL CAPITAL. FCE. México 1946.
- (1861): CAPITAL e TECNOLOGIA. Terra Nova. México 1980
- (1849): TRABAJO ASALARIADO Y CAPITAL. En Marx/Engels Obras escogidas. Car-tago. Bs. As. 1957.
- MARSON, A.: MAQUINAS SATANICAS. EDUARD THOMPSON e O SISTEMA FABRIL. IFCH.UNI-CAMP. 1991.
- MORI, G.: LA REVOLUCION INDUSTRIAL. Crítica. Barcelona 1987
- MOREIRA, E. e RAGO, M. (1984): O QUE E TAYLORISMO?. Brasiliense 1984.
- MORAES NETO, B.R. (1984): MARX, TAYLOR, FORD. (tese de doutoramento) Unicamp 1984
- MONTMOLLIN, M. e PASTRE, O. (1984): LE TAYLORISME (Actas del coloquio internacional sobre taylorismo organizado por la Universidad de París XIII. 1983) Ed. La Découverte. Paris 1984.
- MOTTEZ, B. (1971): LA SOCIOLOGIE INDUSTRIELLE. PUF. Paris 1971
- MOULIN, R. (1983): De L'Artisan au Professionnel: L'Artiste. En Sociologie du travail. nº4 1983.
- MUNFORD, L.: LA CIUDAD EN LA HISTORIA. Ed. INFINITO. Bs. As. 1966
- MURRELL, H. (1976): HOMENS E MAQUINAS. Zahar. Rio 1978.
- NOGUEIRA, M. (1990): EDUCACAO, SABER, PRODUCAO EM MARX E ENGELS. Cortez. S.P. 1990
- NEFFA, J. (1990): EL PROCESO DE TRABAJO Y LA ECONOMIA DE TIEMPO. Humánitas. Bs. As. 1990.
- NELSON, D. (1983): Le Taylorisme dans L'industrie americaine 1900-1930. ver Montmollin/Pastré.
- OWEN, R. (1830): EL LIBRO DEL NUEVO MUNDO MORAL. En PRECURSORES DEL SOCIALISMO. Grijalbo. México 1970.
- PIMENTEL, et Alii (1985): SOCIOLOGIA DO TRABALHO. Ed. A Regra do Jogo. Lisboa 1985.
- PERRY, J.: LAS RELACIONES HUMANAS EN LA INDUSTRIA. Ed. Contable Bs. As. 1971
- PERROT, M. (1979): Os Problemas da mao de obra industrial. ver Pimentel et ali 1985.
- (1988): OS EXCLUIDOS DA HISTORIA (Seleção de textos de M. Bresciani) Paz e Terra S.P. 1988
- et ali (1987): Se levanta el telón. ver Aries/Duby (1987)
- e FUGIER, M. (1987): Los actores. ver Aries/Duby
- e GUERRAND, R. (1987): Escenas y lugares. ver Aries/Duby
- e CORBIÉ, A. (1987): Entre bastidores. ver Aries/Duby.

- PROST, A. (1987): *Fronteras y espacios de lo privado*. ver Aries/Duby
- POTTS, A. (1988): *Picturing the modern metropolis: Images of London in the nineteenth century*. Em *History workshop* nº26 1988
- PONCE, A.: *EDUCACION Y LUCHA DE CLASES*. Ed. El Mundo. Bs. As. 1972
- POULOT, D. (1871): *LE SUBLIME*. Maspero París 1980.
- RABINBACH, A. (1990): *THE HUMAN MOTOR*. B. Books. N.Y. 1990
- REID, D. (1986): *Genese du Fayolisme*. *Sociologie du travail*. nº1
- REBECCHI, E. (1985): *O SUJEITO FRENTE A INOVAÇÃO TECNOLÓGICA*. Ibase. S.P. 1990
- SCHWARZ, B. (1990): *Rationalism, irrationalism and taylorism*. Em *Science as Culture* nº8. 1990.
- SENNETT, R. (1970): *VIDA URBANA E IDENTIDAD PERSONAL*. Ed. Península. Barcelona 1975
(1976): *O DECLINIO DO HOMEM PÚBLICO*. Com. das Letras. S.P. 1989
- STANNARD, K. (1990): *Ideology, education, and social structure*. Em *HISTORY OF EDUCATION*. vol. XIX nº2. 1990.
- TAYLOR, F.W. (1911): *PRINCIPIOS DE ADMINISTRAÇÃO CIENTÍFICA*. Atlas. S.P. 1971
- THOMPSON, E.P. (1963/68): *A FORMAÇÃO DA CLASSE OPERÁRIA INGLESA (I, II, y III)* Paz e Terra S.P. 1987
(1978): *La sociedad inglesa del siglo XVIII: Lucha de clases sin clases?*. Em *TRADICION, REVUELTA Y CONCIENCIA DE CLASE*. Ed. Crítica. Barcelona 1984.
(1971): *La economía moral de la multitud en Inglaterra del siglo XVIII* Em *TRADICION, REVUELTA...* op.cit.
(1976): *El delito de anonimato*. Em *TRADICION, REVUELTA Y ...* op.cit.
Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. Em *TRADICION REVUELTA Y...* op.cit.
- TOURNAINE, A. (1962): *O trabalho operario e a empresa industrial*. ver Pimentel Et. alii (1985).
- TURNER, B. (1984): *THE BODY AND SOCIETY*. B. Blackwell. Oxford 1985.
- URE, A. (1835): *PHILOSOPHY OF MANUFACTURES*. Frank Cass. London 1967
- VILLALOBOS, A. (1978): *Trabalho produtivo/trabalho improdutivo e classes sociais En CLASSES SOCIAIS E TRABALHO PRODUTIVO*. CEDEC. S.P. 1978
- WEBER, M. (1904): *LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO*. Ed. Sarpe Madrid 1984
- WEIL, R. (1976): *Novas formas de Organizaçao do trabalho na industria automovel europeia*. ver Pimentel et alii.
- WILDE, O.: *EL ARTE Y EL ARTESANO*. Tor Bs. As. 1940
- WISNER, A. (1988): *ERGONOMIA Y CONDICIONES DE TRABAJO*. Ed. Humanitas Bs.As. 1988
- YOUNG, R. (1990): *Scientism in the History of management theory*. Em *SCIENCE AS CULTURE* nº8. London 1990.

B) FILOSOFICO GENEALOGICA

- ARISTOTELES: METAFISICA. em Obras. Aguilar Madrid 1977
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1944): DIALETICA DO ESCLARECIMENTO. Zahhar. Rio de Janeiro 1985.
- ABRAHAM, T. (1985): La larga risa de M. Foucault y sus devaneos entre lo general y la razón. Em PENSADORES BAJOS. Catálogos Bs.As. 1987
- (1986): Foucault y los derechos humanos. Em Pensadores bajos. Op.cit.
- (1989): LOS SENDEROS DE FOUCAULT. Ed Nueva Visión Bs. As. 1989.
- (1988): Nacimiento del cristianismo. Em FOUCAULT Y LA ETICA. Biblos Bs. As. 1988.
- (1988): La sexualidad en el uso de los placeres. Em FOUCAULT Y LA ETICA. Op. cit.
- AGULHON, M. (1980): Postfacio a la imposible prisión. Anagrama Barcelona 1982.
- ALVAREZ, C. et alii (1979): EL SILENCIO DEL SABER. N. Imagen México 1979.
- BARRET-KRIEDEL (1988): Foucault et L'etat de police. ver G. CANGUILHEM (1969)
- BAUDRILLARD, J. (1977): OUBLIER FOUCAULT. Galilée. París 1978.
- BENJAMIN, W. (1935): La obra de arte en la época de su reproductividad técnica. Em DISCURSOS INTERRUMPIDOS I. Taurus Madrid 1982.
- (1929): La pobreza se queda siempre con las ganas. Em DISCURSOS INTERRUMPIDOS I Op.cit.
- (1933): Experiencia y pobreza. Em PARA UNA CRITICA DE LA VIOLENCIA. La Nave de los Locos. México 1982
- (1938): El París del segundo imperio en Baudelaire. Em ILUMINACIONES II. Taurus Madrid 1980.
- (1939): Sobre algunos temas en Baudelaire. Em POESIA Y CAPITALISMO. ILUMINACIONES II. Op.cit.
- (1939): París, capital del siglo XIX. Em ILUMINACIONES II.
- BERNAUER, J. (1988): Par-dela vie et mort. ver Canguilhem (1989).
- BADIOU, A. (1986): La fábrica como sitio de acontecimiento. Rev. Acontecimiento nº2. Bs. As.
- BERMAN, M. (1982): TODO LO SOLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE. Siglo XXI Madrid 1988
- BUTLER, J. (1989): Foucault and the paradox of bodily incriptions. The journal of philosophy. Vol.86 nº11 1989
- BLANCHOT, M. (1989): FOUCAULT TAL COMO YO LO IMAGINO. Pretextos. Valencia 1988
- BRUNI, J. (1989): Foucault, o silencio dos sujeitos. Em Rev. Tempo Social nº1. U.S.P. 1989.
- CACCIARI, M. (1982): Poder, teoría, deseo. Rev.El Topo. Madrid 1983.
- CHAVES, E. (1988): FOUCAULT E A PSICANALISE. Ed. Forense. Rio de Janeiro 1988.
- CHAUVENET, A. (1977): Biología y gestión de los cuerpos. Em DISCURSO BIOLÓGICO Y ORDEN SOCIAL. Ed. N.Imagen. México 1980.
- CANGUILHEM, G. (1973): O Problema da normalidade na historia do pensamento biológico. Em IDEOLOGIA E RACIONALIDADE NAS CIENCIAS DA VIDA. Ed.70. Lisboa 1980
- (1989): M. Foucault Philosophe. (Rencontre International. París 9,10 11 Janvier 1988) Ed. Seuil. París 1989.
- COMAY, R (1986): Investigando a hipótese represiva: Aporias da libertação em Foucault. UNICAMP. 1989.
- CUCURULLO DE CAPONI, S. (1989): O INTERESE PELOS SUJEITOS (a interrogação filosófica na obra de M. Foucault). Dissertação de mestrado. UNICAMP. 1989.

- CUCURULLO DE CAPONI, S. (1986): En torno a una polémica postergada: Foucault y el marxismo. Actas X Jornada de filosofía Univ. de Córdoba. Córdoba 1986.
- Sobre o papel político da imaginação. Rev. Utopia nº4. Rio 1991.
- El Estado como máquina deseante (comentario al Antiedipo) Cadernos de metodologia e técnica de pesquisa nº2. Maringá 1990.
- (1991): Igualdad y desigualdad en los tiempos de la Venus Hotentote. Rev. De Cs. Sociales. UNR. Rosario 1991.
- (1991): Foucault deudor de Kant. Primeras jornadas Nacionales de filosofía de la Univ. Nac. de Salta. 1991
- CEVALLOS GARIBAY, H. (1988): FOUCAULT Y EL PODER. Ed. La Red de Jonás México 1988
- DARAKI, M. (1987): El viaje a Grecia de M. Foucault. Em Cuadernos Políticos nº51 México 1987.
- DAVIDSON, A. (1986): Arqueología, genealogía, ética. Em FOUCAULT. Nueva Visión. Bs. As. 1988.
- DE ESCOBAR, C. (1971): Discurso científico e discurso ideológico. Em O HOMEM E O DISCURSO. Tempo brasileiro. Rio 1971.
- (1984): A genealogia ou os leninismos na materialização de uma política nietzscheana. Em DOSSIER. Taurus. Rio de Janeiro 1984.
- DE PAULA CARVALHO, J. (1985): A corporeidade outra. Em RECORDAR FOUCAULT. Brasileiraense S.P. 1985.
- DELEUZE, G. (1986): FOUCAULT. Paidós Bs.As. 1987
- (1989): Posdata sobre las sociedades de control. Em Babel nº42. Bs. As. 1990.
- (1988): Qu'est-ce qu'un dispositif?. ver Canguilhem (1989)
- e GUTTARI, F. (1991) QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?. Ed. Editions de minuit. París 1991.
- (1968): DIFERENÇA E REPETIÇÃO. Graal. S.P. 1988
- e GUATTARI (1980) MIL PLATEAUX. Minuit. París 1982
- e GUATTARI, F. (1972): EL ANTIEDIPO. Barral. Bs. As. 1980.
- DONZELOT, J. (1970): Espacio cerrado, trabajo y moralización. Em ESPACIOS DE PODER. Ed. La Piqueta. Madrid 1981.
- DREYFUS, H. e RABINOW, P. (1982): MICHEL FOUCAULT: UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE. Gallimard París 1984.
- (1986): Qué es la madurez? Em FOUCAULT. op. cit.
- (1984): L'étude de L'homme. Em Magazine Littéraire nº207
- EWALD, F. (1984): La fin d'un Monde. Em Magazine Littéraire nº207
- (1988): Un Pouvoir Sans Dehors. ver Canguilhem
- FARGE, A. (1985): Face á Histoire. Magazine Littéraire nº207
- FRAYZE-PEREIRA, J. (1985): A Loucura antes da historia. Em RECORDAR FOUCAULT op. cit.
- FOUCAULT, M. (1961): FOLIE ET DERAISON. HISTOIRE DE LA FOLIE A L'AGE CLASSIQUE. Gallimard 1972.
- NAISSANCE DE LA CLINIQUE. PUF. París 1963.
- LES MOTS ET LES CHOSSES. París Gallimard 1966.
- L'ARCHEOLOGIE DU SAVOIR. Gallimard. París 1969.
- L'ORDRE DU DISCOURS. Gallimard. París 1971
- A VERDADE E AS FORMAS JURIDICAS. Cadernos de P.U.C. 1974.

- MOI, PIERRE RIVIERE. Gallimard. París 1975.
- HISTOIRE DE LA SEXUALITE I- LA VOLONTE DE SAVOIR. Gallimard. París 1976.
- MICROFISICA DO PODER. (coletânea de 19 textos) Graal. Rio de Janeiro 1979.
- MICROFISICA DEL PODER (antología de textos) Madrid La Piqueta 1979.
- HISTOIRE DE LA SEXUALITE II. L'USAGE DES PLAISIRS. París. Gallimard 1984.
- HISTOIRE DE LA SEXUALITE III. LE SOUCI DE SOI. Gallimard París 1984.
- LAS REDES DEL PODER. Ed. Almagesto. Bs. As. 1991.
- LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES. La Piqueta. Madrid 1990.
- GENEALOGIA DEL RACISMO. La Piqueta. Madrid 1991.
- Réponse á une question. Em Esprit nº371. 1968.
- Réponse au Cercle d'Epistémologie. Em Cahiers pour l'analyse nº9 1968
- Medicos, Jueces y Brujos en el siglo XVII. Em LA VIDA DE LOS HOMBRES INFAMES. op.cit.
- Qu'est-ce qu'un auteur? Em Bulletin de la Société de Philosophie. 1970
- Entrevista con Michel Foucault. Por Rouanet e Merquior. Tempo Brasileiro 1971.
- Sur la justice populaire. Em Temps Modernes nº310. 1972
- A propósito del encierro penitenciario Em UN DIALOGO SOBRE EL PODER. Alianza Madrid 1984.
- Los juegos del poder. Entrevistado por Brochier. Em POLITICAS DE LA FILOSOFIA. FCE. 1975.
- Des supplices aux cellules Em Le Monde des livres. 1975.
- L'occident et la vérité du sexe. Em Le Monde 5/11/1976
- El ojo del poder. Entrevista em EL PANOPTICO de J. BENTHAM. La Piqueta. Madrid 1980.
- Les matins gris de la tolérance (sur un film de Passolini). Le Monde 23/3/1977.
- L'angoise de juger. Le Nouvel Observateur 30/5/1977
- Informe de la cátedra "Historia de los sistemas de pensamiento" (año 1978). Em EL DISCURSO DEL PODER op.cit.
- Nuevo orden interior y control social. Em Rev. El Viejo Topo nº7 Madrid 1978.
- La poussière et le nuage. Em L'IMPOSSIBLE PRISION. París Seuil 1980
- Le vrai sexe. Pref á trad bras de H. BARBIN DITE ALEXINA B. Ed. Alves Rio de Janeiro 1982.
- El combate de la castidad. Em SABER Y VERDAD. La Piqueta. Madrid 1985
- Un système fini face á une demande infinie. Édition Syros 1983.
- Premier cours de l'année 1983: Foucault interprète le texte de Kant "was ist Aufklaerung?". Magazine Littéraire nº207.
- Le souci de la vérité. Magazine Littéraire nº207.
- O Retorno da Moral. Em DOSSIER. Taurus Rio de Janeiro 1984.
- Pourquoi étudier le Pouvoir: la Question du Sujet. Em MICHEL FOUCAULT UN PARCOURS PHILOSOPHIQUE. de Dreyfus/Rabinow op.cit.
- Le Pouvoir, Comment S'exerce-t-il?. op.cit.
- A Propos de la Généalogie de L'Ethique: un Aperçu du Travail en Cours Em M.FOUCAULT: UN PARCOURS...op.cit.
- El sexo como moral. Em SABER Y VERDAD. op.cit. (1988): TECNOLOGIAS DEL YO. Paidós. Madrid 1990.

- GANDAL, K. (1986): M. FOUCAULT: Trabalho Intelectual e Política. Rev.de Historia nº1 UNICAMP 1989.
- GAUDEMAR, J. (1981): LA MOVILIZACION GENERAL. La Piqueta Madrid 1981
(1978): Preliminares para una Genealogía de las formas de disciplina en el proceso capitalista del pasado. em ESPACIOS DE PODER. La Piqueta Madrid 1980.
- GABILONDO, A. (1990): EL DISCURSO EN ACCION (FOUCAULT Y UNA ONTOLOGIA DEL PRESENTE). Anthropos Madrid 1990.
- GIANNOTTI, J. (1983): TRABALHO E REFLEXAO. Brasiliense S.P. 1984
(1979): Historia sem razao. em FILOSOFIA MIUDA. Brasiliense S.P. 1985.
- GUEDEZ, A. (1970): LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL. Paidós Bs. As. 1976.
- GRUBER, D. (1989): Foucault's Critique of the liberal individual. The journal of philosophy vol. 86 nº11 1989.
- HABERMAS, J. (1986): Apuntar al corazón del presente. em FOUCAULT op.cit.
(1986): CIENCIA Y TECNICA COMO IDEOLOGIA Tecnos Madrid 1986
- HACKING, I. (1986): Mejora de uno mismo. em FOUCAULT op.cit.
- HIRSCH, E. (1989): Knowledge, power, ethics. Manuscrito. UNICAMP 1989
- HOY, D. (1986): Poder, represión y progreso. em FOUCAULT op.cit.
- JAY, M. (1986): En el Imperio de la mirada. em FOUCAULT op.cit.
- KRIPS, H. (1990): Power and resistance. Philosophy of the social science. vol. 20 nº2 1990.
- LEBRUN, G. (1985): Transgredir a finitude. em RECORDAR FOUCAULT. op.cit.
- LECOURT, D. (1972): Sobre la Arqueología del Saber. em PARA UNA CRITICA DE LA EPISTEMOLOGIA. Siglo XXI México 1978.
- LAHUD, M. (1988): Life is your film. Cuad. de estudios linguisticos nº15 UNICAMP 1988.
- LEONARD, J. (1980): El Historiador y el Filósofo em LA IMPOSIBLE PRISION.op.cit
- LEVY, B.H. (1975): EL SISTEMA FOUCAULT. F.C.E. México 1982.
- LOSCHAK, D. (1984): La cuestión du droit. em Magazine Litteraire nº209 1984.
- MARCUSE, H. (1954): EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. Planeta. Barcelona 1985.
- Mc LUHAN, M. (1962): LA GALAXIA GUTAMBERG. Planeta Barcelona 1985.
- MACHADO, R. (1981): CIENCIA Y SABER. Graal. Rio de Janeiro 1982.
(1990): DELEUZE E A FILOSOFIA. Graal. Rio de Janeiro 1990.
- MACHEREY, P. (1988): Pour une histoire naturelle des normes.ver Canguilhem 1989
- MALLEA, G. (1988): El uso de los placeres. em FOUCAULT Y LA ETICA.op.cit.
- MARI, E. (1982): Moi, Pierre Riviere...y el mito de la uniformidad semántica en las ciencias sociales y jurídicas. em EL DISCURSO JURIDICO. Hachette. Bs.As.1982
(1983): LA PROBLEMÁTICA Y EL CASTIGO. Hachette Bs.As. 1983.
(1982): El Panóptico en el texto de J. Bentham. em EL DISCURSO JURIDICO op. cit.
(1982): El castigo en el plano del discurso jurídico. em EL DISCURSO JURIDICO op.cit.
- MARIN, J. (1986): LA SILLA EN LA CABEZA. Nueva América Bs. As. 1987.
- MERQUIOR, J. (1985): MICHEL FOUCAULT. Nova Fronteira. Rio de Janeiro 1985.
- MEZAN, R. (1985): Uma Arqueología inacabada: Foucault e a psicanálise. em RECORDAR FOUCAULT op.cit.
- MORENO, A. (1989): Duas observações sobre a gramática filosófica. em Manuscrito vol. XII 1989.

- MONDOLFO, R. (1941): LA CONCIENCIA MORAL DE HOMERO A DEMOCRITO Y EPICURO. Eudeba Bs. As. 1962.
 (1969): LA COMPRESION DEL SUJETO HUMANO EN LA CULTURA ANTIGUA. Eudeba Bs. As. 1978.
- MOREY, M. (1990): La cuestión del método. Introducción a TECNOLOGIAS DE YO Paidós Madrid 1990.
 (1983): LECTURA DE FOUCAULT. Taurus Madrid 1983.
 (1987): Prólogo a la edición española de FOUCAULT de G. DELEUZE op.cit
- OPHIR, A. (1989): The semiotics of power: reading M. Foucault's "Discipline and punish". Manuscrito vol.XII nº2 1989.
- ORLANDI, L. (1987): Do enunciado em Foucault á teoria da multiplicidade. em FOUCAULT VIVO. Pontes CAMPINAS 1987.
 (1978): Estrategia de produção dominante: Esvoço de uma questão. em CLASES SOCIAIS E TRABALHO PRODUTIVO. Cedec. S.P. 1978.
 (1979): Formação Profissional e problema da verticalidade. em FALARES DE MALQUERENÇA. Cad. do IFCH nº8 UNICAMP 1983
- PAEZ, A. (1988): Etica y prácticas sociales, la genealogía de la ética según Foucault. em FOUCAULT Y LA ETICA op.cit.
- PASOLINI, P.P. (1967): Observações sobre o plano-seqüencia. Cad. de Estudos linguísticos nº15 UNICAMP 1988.
 OS JOVENS INFELIZES. (antología de ensaios corsarios) Brasiliense S.P. 1990.
- POSTER, M. (1984): FOUCAULT, EL MARXISMO Y LA HISTORIA. Paidós Bs.As. 1987.
 (1988): Foucault, la morale, la critique. ver CANGUILHEM (1989)
 FOUCAULT Y LA TIRANIA DE GRECIA. em FOUCAULT op.cit.
- RAJCHMAN, J. (1985): FOUCAULT, LIBERDADE DA FILOSOFIA. Ed. Zahar Rio de Janeiro 1987.
 (1988): Foucault, L'ethique et L'oeuvre. ver CANGUILHEM (1989).
- RIBEIRO, R. (1985): O discurso diferente em RECORDAR FOUCAULT op.cit.
- RORTY, R. 1986): Foucault y la epistemología em FOUCAULT op. cit.
 (1988): Identité morale et autonomie privée. ver CANGUILHEM (1989).
- RUGGIERO, G. (1925): EL CONCEPTO DE TRABAJO EN SU GENESIS HISTORICA. Pleyade.Bss As. 1973.
- ROUANET, S. (1971): A gramática do homicídio em O HOMEM E O DISCURSO op.cit.
- ROUDAUT, J. 91984): Bibliothèque Imaginaire.. Magazine Litteraire nº207 1984.
- SERRANO, A. (1985): Una historia política de la verdad. em a edição española de HERCULINE DE BARBIN. op.cit.
- SOHN-RETHEL (1978): INTELLECTUAL AND MANUAL LABOUR: A CRITIQUE OF EPISTEMOLOGY The Macmillan Press London 1978
- TANNENBAUM, F. (1950): A FILOSOFIA DO TRABALHO. Libreria Clásica Brasileira Rio de Janeiro 1956.
- TERAN, O. (1982): Presentación de Foucault. em EL DISCURSO DEL PODER. Folios Bs. As. 1983.
- TRONCA, I. (1987): Foucault e a historia: un espaço em branco. em FOUCAULT VIVO op. cit.
- TAYLOR, CH. (1986): Foucault sobre la libertad y la verdad. em FOUCAULT op.cit.
- UHART, H. (1988): Algunas reflexiones sobre Lee Iacocca y el cuidado de sí. em FOUCAULT Y LA ETICA op.cit.
- VARELA, J. (1985): Prólogo a Saber y Verdad. La Piqueta. Madrid 1985.

- SAVATER, F. (1990): ETICA PARA AMADOR. Ariel Bs.As. 1991.
- SPENCER, H. (1880): ORIGEN DE LAS PROFESIONES. Tor Bs. As. 1940.
- (1884): EL HOMBRE CONTRA EL ESTADO. Aguilar. Bs. As. 1962.
- VEYNE, P. (1983): COMO SE ESCRIBE LA HISTORIA. Alianza Madrid 1984.
- (1971): Foucault Revoluciona la Historia. Alianza. Madrid 1984
- VIDEIRA, A e PINHEIRO, U. (1989): A ética do poder na historia da sexualidade de M. Foucault. Manuscrito vol XII nº2 1989
- VON BULOW, K. (1984): A arte de dizer a verdade. Magazine Litteraire nº207 1984.
- WEEKS, J. (1982): Foucault for Historians. History workshop nº14 1982