

OPRESSÃO E RESISTÊNCIA NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DISCURSO DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA E DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Ana Paula Paes de Paula*
Carolina Machado Saraiva de Albuquerque Maranhão**

RESUMO

Este artigo tem como objetivo discutir a abordagem crítica nacional para a questão da opressão e da resistência nos estudos organizacionais, apresentando novas contribuições teóricas que podem reforçar sua tese central: a opressão é um fenômeno coletivo, portanto, quando se busca um projeto emancipatório mais amplo, a resistência também precisa ser empreendida como uma ação coletiva. Para além destas contribuições, também pretendemos apontar a pedagogia crítica como um caminho para analisar e mesmo colocar em práticas novas formas coletivas de resistência. Para isto, realizaremos um percurso que resgatará o clássico texto de Etienne La Boétie, "O Discurso da Servidão Voluntária" e também a "Pedagogia do Oprimido" de Paulo Freire.

Palavras-chave: Teoria Organizacional. Resistência. Estudos Críticos Organizacionais

OPPRESSION AND RESISTANCE IN ORGANIZATIONAL STUDIES: CONSIDERATIONS ABOUT THE DISCOURSE OF VOLUNTARY SERVITUDE AND THE PEDAGOGY OF THE OPPRESSED

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss the national critical approach to the issue of oppression and resistance in organization studies by presenting new theoretical contributions that can strengthen its central thesis: oppression is a collective phenomenon, therefore when seeking a broader emancipatory project, resistance also needs to be undertaken as collective action. Furthermore we attempt to highlight critical pedagogy as a way to analyze and even put into practice new forms of collective resistance. In order to do this we follow a route in which we review the classic text of Etienne La Boétie, "The Discourse on Voluntary Servitude" and also the "Pedagogy of the Oppressed" by Paulo Freire.

Key words: Organizational Theory. Resistance. Critical Organization Studies

* Pós-Doutora em Administração pela Escola de Administração de Empresas de São Paulo – EAESP/FGV. Prof^a. Adjunta do Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração – CEPEAD/UFMG. Coordenadora de pesquisas na área de estudos críticos organizacionais, ensino e pesquisa em administração da UFMG. Endereço: Av. Antônio Carlos Campus 6627, sala 4033, Pampulha. Belo Horizonte/ MG. Cep 31270-901. E-mail: appaula@face.ufmg.br

** Doutoranda bolsista da CAPES do CEPEAD/UFMG. E-mail: carola.maranhao@gmail.com

A alienação é demasiado doce (como um refrigerante) e a liberdade demasiado amarga, porque está demasiado próxima da solidão. E da loucura (GOMES, 2007).

A questão da opressão e da resistência vem sendo considerada marginalmente nos estudos organizacionais por representantes das correntes interpretacionistas e críticas, uma vez que desperta algum desconforto no *mainstream* funcionalista, em geral sintonizado com as perspectivas gerencialistas. No campo da abordagem crítica, o tema assume grande importância, mas há dificuldades para o seu tratamento posto que não há uma visão unívoca: teóricos críticos e críticos pós-estruturalistas apresentam versões e interpretações diferentes e, até mesmo, opostas sobre o fenômeno.

Ocorre que alguns críticos pós-estruturalistas são adeptos de uma leitura particular da analítica foucaultiana de poder, a qual tende a reduzir o alcance da resistência e a defender a microemancipação, enquanto que os teóricos críticos acreditam firmemente na possibilidade de um projeto emancipatório mais amplo. A tradição crítica nacional nos estudos organizacionais, que é eminentemente humanista (representada por autores como Maurício Tragtenberg, Guerreiro Ramos e Fernando Prestes Motta), partilha desta última posição e vem influenciando alguns estudiosos contemporâneos do fenômeno da resistência e da emancipação, especialmente no que se refere à organização das ações coletivas.

Este artigo tem como objetivo discutir a abordagem crítica nacional para a questão da opressão e da resistência nos estudos organizacionais, apresentando novas contribuições teóricas que podem reforçar sua tese central: a opressão é um fenômeno coletivo, portanto, quando se busca um projeto emancipatório mais amplo, a resistência também precisa ser empreendida como uma ação coletiva. Para além dessas contribuições, também, pretendemos apontar a pedagogia crítica como um caminho para analisar e mesmo colocar em práticas novas formas coletivas de resistência. Para isto, realizaremos um percurso que resgatará o clássico texto de Etienne La Boétie, "O Discurso da Servidão Voluntária", e, também, a "Pedagogia do Oprimido" de Paulo Freire. Na primeira seção, discutiremos como o poder é tratado nos estudos organizacionais, mas com a finalidade de compreender como a questão da resistência e a da emancipação são abordadas pelos teóricos críticos e os críticos pós-estruturalistas, partindo das interpretações da analítica foucaultiana de poder e salientando algumas contribuições dos autores nacionais para a perspectiva teórico crítica.

Na segunda seção, abordaremos a leitura radical de Miguel Abensour do texto "O Discurso da Servidão Voluntária", que nos ajudará em nosso argumento central, pois o autor afirma que tanto a servidão voluntária, ou seja, a opressão, quanto à emancipação são fenômenos coletivos. Na terceira seção, discutimos como a opressão e a resistência ocorrem na sociedade brasileira, tendo como referência o pensamento de Marilena Chauí, que sofreu influências do texto de La Boétie e, também, das elaborações de Roberto da Matta. O propósito é demonstrar que, apesar do autoritarismo social que permeia nossa sociedade, há também diversas formas de resistência coletivas, como, por exemplo, os movimentos sociais das últimas décadas. Na quarta seção, abordaremos a "Pedagogia do Oprimido" de Paulo Freire, que oferece uma contribuição importante para compreender o enigma da servidão ao identificá-lo com o medo da liberdade, evidenciando a educação como o elemento central para a emancipação e nos permitindo colocar a hipótese de que a pedagogia crítica pode ser a chave para o estudo e para a prática das novas formas de organização coletivas voltadas para a resistência. Nas conclusões, apontamos os limites da visão pós-estruturalista de emancipação e sugerimos a pedagogia crítica como um caminho possível para reforçar a abordagem teórico-crítica da opressão e da resistência nos estudos organizacionais, além de enfatizarmos a visão radical da libertação humana presentes no pensamento de La Boétie e Paulo Freire.

Opressão e Resistência nos Estudos Organizacionais Críticos: abordagens e implicações

De acordo com Hardy e Clegg (2001), o poder é tipicamente entendido, no sentido weberiano, como a habilidade do detentor do poder de fazer com o que os outros façam sua vontade, mesmo que contra suas próprias vontades ou, ainda, que os outros façam alguma coisa que não fariam em outra situação. A definição não é a melhor possível e suscita controvérsias, mas tem servido de ponto de partida para aqueles que se dedicam ao estudo do tema que, neste artigo, está diretamente relacionado com a questão da opressão e da resistência.

No campo dos estudos organizacionais, existem basicamente duas interpretações sobre o poder, a funcionalista e a crítica, as quais têm visões opostas sobre a resistência. A interpretação funcionalista adota uma orientação gerencialista, que aceita como legítima a autoridade formal e funcional, interpretando o próprio poder como resistência, ou seja, o poder é identificado como aquelas ações que estão fora das estruturas oficiais e que ameaçam os objetivos organizacionais. A interpretação crítica, que deriva dos trabalhos de Marx e Weber, questiona os processos através dos quais o poder é legitimado na forma de estruturas organizacionais, interpretando o poder como dominação. Assim, as ações que confrontam o poder é que seriam resistência. Na interpretação da perspectiva crítica, o poder cria barreiras para dificultar a participação plena dos trabalhadores ou cidadãos no processo decisório, ou é utilizado para evitar o conflito. Para isto, se utiliza o controle direto, baseado na vigilância; o controle técnico, exercido por meio das máquinas e tecnologias de informação; e o controle burocrático, baseado nas regras. Hardy e Clegg (2001), também, apontam a noção de cerceamento organizacional, que aborda o porquê dos dominados, freqüentemente, consentirem com sua própria subordinação. Na visão dos autores isto deriva da ausência de conhecimento para resistir, dada a ignorância das regras do jogo e mesmo do próprio jogo ou, pelo contrário, do conhecimento das regras e da crença na futilidade da resistência, que fundamenta a decisão de arcar com os custos da dominação, tendo em vista a chance de ser bem sucedido.

No Brasil, a interpretação crítica do poder foi levada a cabo pelos principais teóricos das organizações brasileiros, que voltaram suas atenções principalmente para o controle burocrático. Em "Burocracia e Ideologia", Maurício Tragtenberg (1974) demonstra que, para Weber, a burocracia é um fenômeno historicamente situado e uma forma de dominação, contestando a visão de Weber como ideólogo da burocracia, que é comum em alguns manuais de teoria das organizações. Por outro lado, Tragtenberg estuda as teorias administrativas como produtos das formações sócio-econômicas de um determinado contexto histórico, ou seja, como ideologias que, ao manterem a divisão entre planejadores e executantes das ações, perpetuam a opressão do trabalhador ou do cidadão e impedem sua autonomia.

Em "Organização e Poder", Fernando Prestes Motta (1986) afirma que a dominação é uma forma de poder, mas não é idêntica ao poder, pois a dominação sugere que as ações dos dominados refletem a adoção da vontade do dominante, enquanto que o poder é mais amplo, pois também pode implicar na realização da vontade do detentor do poder, mesmo quando esta vontade claramente contraria a vontade dos trabalhadores ou cidadãos. Também critica a lógica burocrática que povoa o mundo de "pequenos autômatos", "mini-homens" agarrados aos seus cargos e lutando por postos mais altos, sugerindo a existência de uma cadeia de poder que permeia as empresas, o Estado e as escolas, incitando a reprodução da mentalidade burocrática.

Mais recentemente, em "Economia Política do Poder", José Henrique de Faria (2004a, 2004b, 2004c) atualiza as leituras possíveis sobre o tema, discutindo os enfoques conceituais clássicos sobre o poder: sistêmico-funcionalista, weberiano, do comportamento humano, organizacional, marxista e da psicossociologia. O

autor define o poder da mesma maneira que Prestes Motta, de modo que ambos compartilham da concepção clássica weberiana, mas Faria acrescenta o caráter dialético no sentido marxista, ao apontar o poder como uma *práxis* que se fundamenta em uma interação complexa e contraditória entre os sujeitos coletivos da ação. Isso agrega à noção de poder a capacidade ou condição de mobilização social, uma vez que não há como dissociar o poder da inclinação a exercê-lo, que é próprio da natureza humana.

No campo dos estudos organizacionais, há vários trabalhos que abordam o poder em uma perspectiva crítica, tanto no Brasil como no exterior, de modo que seria exaustivo enumerá-los no contexto deste artigo, além de não ser este seu objetivo principal. Cabe dizer, no entanto, que há uma pluralidade de abordagens, que passam por visões weberianas, marxistas, foucaultianas ou freudianas (CARVALHO, 2006). Para o propósito deste artigo, importa destacar que, no momento atual, a questão da resistência e da emancipação vem ganhando terreno no campo dos estudos críticos sobre o poder. O ponto de partida para nossa discussão sobre a questão da resistência e da emancipação nestes estudos será a interpretação foucaultiana (FARIA, 2004a), que coloca o poder como uma prática e uma relação social, de modo que o mesmo não pertence a ninguém e está em toda estrutura social, o que tem como consequência o fato das lutas de resistência estarem inseridas no interior das redes de poder. Segundo a leitura pós-estruturalista da analítica de poder foucaultiana, a resistência reforça as relações de poder dominantes ao invés de transformá-las, ou seja, os sujeitos estariam "presos" nas redes de poder de maneira que a amplitude da sua resistência seria reduzida.

A abordagem pós-estruturalista, que também vem sendo apontada como abordagem pós-moderna, consiste em uma reelaboração do estruturalismo (PETERS, 2000), que questiona o cientificismo deste, mas compartilha com ele a reação ao subjetivismo e ao sujeito autônomo humanista, enfatizando o inconsciente e as forças sócio-históricas que constroem e governam o comportamento humano, ou seja, a força das estruturas. Assim, essa abordagem funda-se na morte do sujeito soberano e abala a idéia modernista de que o desvelamento dos processos e estruturas de dominação poderia ajudar os subjugados, restringindo a possibilidade de mudança aos processos micro-emancipatórios.

Hardy e Clegg (2001) comentam a leitura pós-estruturalista da analítica de poder foucaultiana, apontando que esta visão se estabelece, em primeiro lugar, porque a extensão e a abrangência das relações de poder tornam difícil a resistência. Uma vez que os discursos dominantes são tidos como fatos, é mais difícil conceber alternativas emancipatórias e torná-las realidades. Além disso, posto que todos os atores são capturados pela rede dominante de relações de poder, eles tendem a reproduzi-las e se beneficiar delas para proteger suas posições. Evidentemente, há protestos dos defensores do trabalho de Foucault como compatível com a idéia de resistência, mas os opositores argumentam que a analítica de poder foucaultiana é contrária às noções de libertação e emancipação, pois seu ataque ao agenciamento dos sujeitos teria removido esta possibilidade.

Na verdade não há um consenso sobre qual seria a leitura mais adequada para a obra de Foucault. De acordo com Dosse (2007), Foucault teria sido em primeiro lugar, um estruturalista, para, aos poucos, abandonar seu programa de trabalho inicial, que aponta o sujeito submetido às diversas modalidades de poder, e migrar, a partir de 1978, para a problematização do próprio sujeito e, em seguida, para a questão do governo de si mesmo. Essa dualidade na obra de Foucault permite interpretações distintas e alimenta o conflito entre os teóricos críticos e os críticos pós-estruturalistas, no que se refere à categorização do pensamento foucaultiano.

Para alguns autores, como Peters (2000), embora Foucault (1983) tenha negado em uma entrevista ser um estruturalista, ele reconhece que o problema do estruturalismo era próximo de seus interesses, pois enfoca a questão do sujeito e de sua reformulação: essa afirmação, segundo o autor, justificaria, entre ou-

tros motivos, a pertinência das leituras pós-estruturalistas da obra de Foucault. Já para Prestes Motta e Alcadipani (2003), é inadequado utilizar a expressão "pós-moderno" para se referir à obra de Foucault, pois isto sugere que haja uma maneira correta e verdadeira de compreendê-la e analisar suas contribuições, o que contraria a própria posição de Foucault, o qual questiona os mecanismos classificatórios. Por outro lado, partindo da mesma entrevista citada por Peters, é possível sugerir uma leitura do trabalho foucaultiano via teoria crítica, uma vez que Foucault também fez a seguinte declaração: "se eu tivesse me familiarizado com a Escola de Frankfurt (...) eu não teria dito várias das coisas estúpidas que eu disse e teria evitado muito dos desvios que fiz enquanto tentava seguir minha própria trilha - quando, nesse meio tempo, avenidas tinham sido abertas pela Escola de Frankfurt" (FOUCAULT, 1983, p.200).

Essa controvérsia, também, dificulta uma definição clara de como Foucault tratava a questão da emancipação, o que gera leituras distintas sobre o fenômeno: Prestes Motta e Alcadipani (2003), por exemplo, defendem a idéia de que, para Foucault, onde há poder, há resistência e, portanto, possibilidade de emancipação, sendo este um ponto fundamental de sua análise do poder. Partindo destas elaborações, podemos dizer que há no campo dos estudos críticos em organizações, duas posições distintas sobre o fenômeno da resistência e da emancipação: a posição de alguns críticos pós-estruturalistas, que reduz, ou até mesmo extingue, a amplitude da resistência, defendendo que a única possibilidade de resistir é através de uma micropolítica que conduz à microemancipação; e a posição dos teóricos críticos, que aposta no poder máximo da resistência, defendendo um projeto político e emancipatório mais amplo. Para Hardy e Clegg (2001), nesse contexto de controvérsias, autores que se posicionam favoravelmente à emancipação e que se baseiam nas formulações marxistas, como, por exemplo, Paulo Freire, têm sido largamente ignorados por conta do preconceito em relação aos que ousam desafiar a visão pós-estruturalista. Eles são acusados de irresponsáveis, irracionais e subversivos, o que, na opinião dos autores, vem deslocando as lutas de resistência de seu lugar central, para dar espaço a debates estéreis. Por esse motivo, é bem-vindo o recente movimento de alguns estudiosos críticos das organizações brasileiros na direção de realizar pesquisas sobre as práticas de organização da resistência. Superando visões pragmáticas e funcionalistas sobre a questão da resistência nas organizações, alguns desses estudiosos, por exemplo, assumem seu interesse por outras possibilidades organizativas fundadas na resistência e dirigidas para a emancipação, como os movimentos sociais contemporâneos (MISOCZKY; BOEHM, 2006; MISOCZKY, 2006) e outros enclaves sociais para além do mercado, apontados por Guerreiro Ramos (CARVALHO, 2006).

Defendendo a posição dos teóricos críticos, esse movimento parte de um humanismo radical renovado, recuperando a noção de sujeito coletivo (MISOCZKY; BOEHM, 2006) e a idéia de que a resistência deve ser um projeto coletivo (FARIA; DORIGAN, 2006), uma vez que procura demonstrar que a resistência que ocorre no plano individual limita-se a uma microemancipação e, por isso, não contribui para mudanças coletivas. Dessa forma, resgata-se a tradição dos críticos das organizações brasileiros, uma vez que o pensamento deles também se fundamentava em tal posição. Em "Administração, Poder e Ideologia" e outros textos de caráter jornalístico, Tragtenberg (1980a, 1980b, 1981a, 1981b, 1981c) critica a ideologia participacionista presente nas experiências de co-gestão e defende a autogestão como saída tanto para a emancipação dos trabalhadores quanto da sociedade civil, enfatizando a importância da mobilização coletiva. Do mesmo modo, em "Organização e Poder", Prestes Motta (1986) defendia que o fato da auto-organização ter sido historicamente derrotada, não foram, ainda, desenvolvidos instrumentos coletivos eficazes de emancipação social; o autor, ainda, nega que este seja um problema da natureza humana.

Neste artigo, pretendemos apresentar contribuições teóricas que podem reforçar a tese dos teóricos críticos nacionais, ou seja, de que tanto a opressão

quanto a resistência são fenômenos coletivos. Para isto, resgataremos, em primeiro lugar, o clássico texto de Etienne La Boétie, "O Discurso da Servidão Voluntária", para apresentar a leitura radical feita por Miguel Abensour (2007), a qual demonstra que a opressão, denominada por La Boétie como servidão voluntária, é um fenômeno coletivo, de modo que a saída para emancipação também deve ser um projeto coletivo. Em seguida, examinaremos, a partir do pensamento de Marilena Chauí que partilha desta interpretação do texto de La Boétie, o argumento de que apesar do autoritarismo social que permeia a sociedade brasileira, a mesma vem conseguindo manifestar formas coletivas de resistência. Finalmente, retomaremos a "Pedagogia do Oprimido" de Paulo Freire, para sugerir que a pedagogia crítica pode ser uma saída para analisar e praticar novas formas coletivas de resistência.

O Discurso da Servidão Voluntária ou "O Contra Um": uma leitura radical

Etienne de La Boétie, nascido em 1530, em Sarlat (França), foi um jurista, filósofo e escritor, cuja obra contém sonetos, traduções de clássicos e *essays* sobre a tirania e liberdade. Suas obras foram publicadas, postumamente, por seu amigo Montaigne, que o imortalizou em seus escritos sobre a amizade. Apesar de ter sido escrito no século XVI, quando da sua juventude, "O discurso da servidão voluntária" continua atual. Considerada uma ode à liberdade, a obra do jovem La Boétie, trata da questão da escolha pela servidão:

Como é possível que dois, três, quatro não se defendam de um; poder-se-á então dizer com razão que é falta de fibra. Mas se cem, se mil agüentam um só, não se diria que não querem, que não ousam atacá-lo, e que não se trata de covardia e sim de desprezo ou desdém? Se não vemos cem, mil homens, mas cem países, mil cidades, um milhão de homens não atacarem um só, de quem o mais bem tratado de todos recebe este mal de ser servo e escravo, como poderemos nomear isto? Será covardia? (...) Então, que monstro de vício é este que não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear? (LA BOÉTIE, 1982, p.13).

Para La Boétie (1982) é o povo que se sujeita; que tendo a escolha entre ser servo e ser livre, abandona a liberdade e aceita o jugo, sendo adormecido pelas artimanhas dos tiranos para bestializar seus súditos, como os teatros, jogos, farsas e espetáculos. Na sua visão, a força, o segredo, o apoio e o fundamento da tirania são compostos por aqueles quatro ou cinco indivíduos que foram chamados pelo tirano para serem cúmplices de suas crueldades, companheiros de seus prazeres e sócios dos bens de suas pilhagens. Estes quatro ou cinco têm seiscentos que lhes servem da mesma maneira, de modo que a rede vai se ampliando até atingir os seis mil, cem mil e milhões. Assim, a tirania se torna proveitosa para muitas pessoas, que se reúnem em torno do tirano para participarem das benesses e serem os tiranetes sob o grande tirano.

Estes se encarregam de espezinhar os camponeses, aldeões e artesãos que estão sob seu jugo, que mesmo maltratados são mais felizes e mais livres do que eles, que se atormentam e se matam de trabalhar para garantir os negócios do tirano. Fascinados pela possibilidade de terem bens e recompensas, bem como de exercerem o poder, eles são enfeitados pelo tirano e passam a temer o nome de UM. Nessa relação entre tirano e súdito não há amizade, pois não é uma relação entre iguais. Além disso, amizade não pode haver onde está a crueldade, a deslealdade e a injustiça. Quando os maus se juntam, não há companhia, mas conspiração: "eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices" (LA BOÉTIE, 1982, p.36).

O texto de La Boétie vem provocando inúmeras controvérsias nas suas sucessivas edições, suscitando tanto leituras conservadoras, quanto leituras militantes, de caráter pacifista ou anarquista (CHAUÍ, 1982). Assim, a recepção do

texto ao longo do tempo provocou leituras que realçam seu caráter retórico e acadêmico, ou sua dimensão inovadora, radical e subversiva (NUNES, 2005).

De acordo com Abensour (2007), "O discurso da servidão voluntária" admite duas leituras: 1) para alguns, o texto indica que não há saída para a servidão voluntária, visão que coincide com algumas leituras pós-estruturalistas, que defendem que os indivíduos enlaçados na cadeia de relações de poder tendem a reproduzi-las e mesmo resguardar as posições que conquistaram; 2) para outros, o texto é um teste à resistência do leitor à servidão, sendo o seu fundamento a busca da amizade, da liberdade e da emancipação. Segundo Abensour (2007, p. 165): "O desejo de liberdade é a bússola que deve ajudar o leitor a traçar um caminho no texto e não cair nas armadilhas que lhe armam o autor [La Boétie] como se testasse sua resistência à servidão voluntária".

Abensour (2007) se alinha a esta segunda posição, defendendo a legitimidade de uma leitura eminentemente política e humanista, tal como fazem Clastres (1982), Lefort (1982) e Chauí (1982). Na sua visão, para um bom uso da hipótese da servidão voluntária, é preciso considerar que este não é um texto homogêneo, pois apresenta uma cena política agonística, perpassada por contradições, que é a França no século XVI. Para Abensour (2007), a servidão costuma ser vista como uma privação da liberdade que provém de uma causa externa, mas no caso da servidão voluntária a causa é interna, pois é o próprio sujeito que se submete à servidão, sendo autor dela.

A servidão voluntária é um fenômeno de cunho político e coletivo, no qual milhões são submetidos não por uma grande força, mas pela sedução do nome de UM, que se vale de procedimentos e dispositivos simbólicos para estabelecer um forte laço com os que se submetem, evitando a rebeldia. Estes cedem, assim, ao infeliz vício, não de obedecer, mas de servir, e não se pode dizer que é covardia, pois não se trata de uma só pessoa, mas de milhões de homens. La Boétie, desta maneira, rompe com a idéia de passividade dos dominados, uma vez que estes não se submetem contrariamente a sua vontade e tomam o desejo do dominador como seu, de modo que não são enganados, mas se auto-enganam:

De fato, se o povo, além da sua atividade auto-negadora, é também responsável pela sua submissão, cabe apenas a ele pôr termo, estancar esta hemorragia, essa atividade autodestruidora, para que se abra a possibilidade da emancipação, ou melhor, da auto-emancipação. (...) La Boétie não se transforma em professor de resignação. (...) A chave da emancipação está nas mãos do povo (ABENSOUR, 2007, p. 168).

Na visão do autor, La Boétie retifica Maquiavel, embora eles sejam próximos no tempo. Isto porque Maquiavel faz uma oposição entre os que desejam dominar e o povo que não deseja ser dominado, que faz emergir o desejo de liberdade. La Boétie dá um passo a mais ao considerar a hipótese da servidão voluntária, pois mostra que há uma fragilidade, duplicidade e instabilidade nesse desejo de liberdade. Na sua visão, são "os homens" que buscam a servidão e não "o homem", de modo que somente uma saída coletiva pode colocar termo a esta dominação autodestruidora para se chegar à emancipação. Para isto, resgata o pensamento de Leroux que faz uma crítica radical da dominação, dizendo que deveria ocorrer uma desaparecimento da relação dominador e dominado, fazendo eco às posições anarquistas que também reprovam esta relação de hierarquia e, por isso, defendem a auto-organização e auto-gestão.

Clastres (1982), também, parece ir na direção de uma leitura anarquista, pois se pergunta como seria a sociedade antes do "mau encontro" mencionado por La Boétie, que possibilitou a divisão do mundo entre dominadores e dominados. O autor considera La Boétie um desconhecido fundador da antropologia do homem moderno. Clastres (1982) aborda as "sociedades sem Estado", retomando o exemplo das sociedades primitivas, que são sociedades igualitárias, uma vez que nelas nenhum homem vale mais do que outro, não existindo superiores e inferiores, pois elas ignoram a desigualdade introduzida pela relação de mando e submissão. Mesmo o chefe da tribo não manda, pois ele não

pode mais que cada membro da comunidade: quando ele quer se fazer chefe, ele é excluído da sociedade e, se insiste, ele pode ser morto. Na vida civilizada, o homem é "desnaturado", ou seja, abandona o estado de natureza, de modo que a vontade de liberdade dá lugar à vontade de servidão: o homem não perde sua vontade, mas esta "desnaturação" faz que a vontade mude de direção.

Para Lefort (1982), com a servidão voluntária, estabelece-se uma cadeia de tiranetes que torna cada homem "desencadeado", na medida em que ele se separa de seus semelhantes. Além disso, Lefort (1982; 2005) explora uma possível identificação entre servidão e liberdade, para explicar o mistério da sujeição. Para ele, o desejo de servidão procede do desejo de liberdade, pois é uma escolha que se dá sob o signo da liberdade, havendo uma ilusão de que reproduzir a tirania é se tornar livre, ou como coloca Chauí (1982), uma ilusão de liberdade como poder de mando e posse. Assim, Lefort (2005) acredita que para La Boétie, os homens perdem sua liberdade, mas não o desejo de se tornarem livres. Retorna aqui a hipótese de Abensour (2007) de que o desejo de liberdade é permeado por uma duplicidade, além de uma fragilidade e instabilidade, enigma que vamos decifrar mais adiante a partir do pensamento de Paulo Freire.

Retomando o pensamento de Hannah Arendt (1981; 2001), para quem a forma extrema de poder é "todos contra um" e a forma extrema de violência é "um contra todos", Abensour (2007) chama atenção para a condição humana da pluralidade, considerando a existência de uma "separação ligante", ou seja, um laço que nos amarra através de nossas singularidades e não contra elas. O problema, então, é evitar que o "TODOS=UNS", organizados de tal forma que se preserve a singularidade, se transforme em "TODOS=UM", situação na qual as pessoas não olham mais umas para outras e passam a se comunicar por meio da figura do tirano, não mais se "entre-amando", mas se "entre-temendo". A manutenção de um sistema democrático do tipo "TODOS=UNS" é fundamental para que as pessoas se responsabilizem por seus atos e se sintam participantes da coletividade, sem perder, contudo, sua singularidade (ENRIQUEZ, 2007):

O TODOS=UM, quer dizer que nós somos todos, mas somos totalmente conglomerados e não temos personalidade própria. Se somos TODOS=UNS, quer dizer que somos todos um todo, todos queremos uma coisa, depois de conflitos e discussões, mas no final, na conclusão, nós somos, apesar de tudo, cada um, seres irreduzíveis uns aos outros sabendo muito bem o que queremos fazer (ENRIQUEZ, 2007).

Assim, a saída reside na mudança de mentalidade que possibilite um mundo de não dominação sob o signo da amizade. La Boétie, conforme Chauí (1982), nos ensina: a dimensão política da amizade é a recusa do servir, pois o esquecimento da liberdade se dá pelo abandono da amizade.

Por outro lado, devemos lembrar que, segundo La Boétie, nem todos se dispõem à servidão voluntária, pois alguns jamais se acostumam à sujeição e sustentam a resistência:

De bom grado são estes que, tendo o entendimento nítido e espírito clarividente, não se contentam, como a grande população, em olhar o que está diante dos pés se não divisam atrás e na frente e só rememoram ainda as coisas passadas para julgar as do tempo vindouro e para medir as presentes; são estes que, tendo a cabeça por si mesmos bem feita, ainda a poliram com o estudo e o saber. Estes, mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e de todo fora do mundo, a imaginam e sentem em seu espírito, e ainda a saboreiam; e a servidão não é de seu gosto por mais que esteja vestida (LA BOÉTIE, 1982, p.24).

Coloca-se, assim, a questão dos intelectuais orgânicos, no sentido gramsciano, que são aqueles capazes de atuar junto ao povo e ajudar na mobilização de sujeitos coletivos.

Autoritarismo Social e Resistência Popular no Brasil

Partilhando da tese teórico-crítica que apresentamos sobre o fenômeno em análise e alinhada com a leitura política e humanista do texto de La Boétie, Chauí (1989) nos apresenta uma interessante visão sobre a opressão e a resistência na sociedade brasileira. Posto que o livro do autor francês foi publicado em 1986, é possível que esta análise esteja fundada na interpretação do texto da autora sobre La Boétie (CHAUI, 1982), especialmente quando examina a rede de tiranetes, demonstrando que a sociedade não espelha o tirano, mas a si mesma, sendo a grande protetora da tirania. Talvez, esta seja uma das bases do conceito de autoritarismo social que Chauí (1989) contrapõe ao autoritarismo político.

Avaliando o Brasil como uma sociedade autoritária, que esteve sob o jugo de ditaduras e desfrutou de um débil regime democrático entre 1946 e 1964, Chauí (1989) demonstra que, aqui, as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são, imediatamente, transformadas em relações de mando e obediência, tomando a forma da dependência, da tutela, da concessão, da autoridade e do favor, o que faz da violência simbólica a regra de vida social e cultural.

O Brasil é uma sociedade na qual as leis costumam ser armas para preservar privilégios e instrumentos para repressão e opressão, ao invés de definirem direitos e deveres, posto que as transgressões populares são violentamente reprimidas, enquanto a violação praticada pelos grandes e poderosos tende a permanecer impune. Assim, a esfera pública acaba sendo definida pelas exigências do espaço privado, fazendo da vontade e do arbítrio a marca do governo e das instituições. Neste contexto, o autoritarismo não é só político, ou seja, fruto da ação do Estado, mas também social, pois "... a sociedade civil também está estruturada por relações de favor, tutela e dependência, imenso espelho do próprio Estado, e vice-versa." (CHAUI, 1989, p.56)

De acordo com Chauí (1989), nessa sociedade, se cultivam diversos mitos: a idéia do Brasil como um lugar abençoado por Deus, apesar das secas, enchentes, endemias, fome e miséria; como um povo pacífico, apesar do genocídio da população indígena, da escravidão dos negros, da exploração dos trabalhadores e da repressão aos movimentos populares; como o país da democracia racial, apesar da discriminação visível ou invisível contra os negros e imigrantes, e como o país do povo alegre e sensual, apesar do machismo, do conservadorismo e da discriminação sexual. Esta mitologia teria transformado o "jeitinho brasileiro" em virtude nacional, apesar deste designar nossa incapacidade de lidar com a dimensão da lei e do público, além de perpetuar o jogo autoritário do favor, da patronagem e da clientela travestidos de inventividade.

Roberto Da Matta (1981; 1991) reforça a idéia de autoritarismo social defendida por Chauí, quando menciona o "você sabe com quem está falando", tão utilizado por aqueles que estão em posição de poder, bem como a reprodução do autoritarismo pelos inúmeros guardiões da ordem, que fazem questão de exercer seus "pequenos poderes", além do hábito disseminado da "carteirada", da propina. Assim, tanto Da Matta quanto Chauí reproduzem a idéia da rede de tiranetes de La Boétie, além de demonstrarem, na mesma linha que o pensador francês, que o carnaval e o futebol, permeados pelos cartolas, banqueiros do jogo do bicho e outras contravenções, são glorificados pelo Estado em uma tentativa de controlar a cultura popular e o próprio povo.

Sobre a rede de tiranetes, Chauí (1989) faz uma referência explícita à servidão voluntária ao mencionar a figura interposta entre os trabalhadores e os patrões – o mestre, o turmeiro, o "gato", o fiscal – que é o trabalhador que "pensa que é patrão" e que por não sê-lo "é pior que o patrão", pois presta um serviço voluntário ao patrão como "dedo duro", que prejudica a unidade dos trabalhadores. Neste ponto, Chauí faz uma distinção, entre "ter que trabalhar para os outros" e "desejar servir o patrão", ou seja, entre o trabalho e a servidão voluntária,

ou subserviência. Apesar desses traços culturais e da existência da servidão voluntária, Chauí (1989) também identifica na sociedade brasileira reações a tal realidade. Fundados na sensação de injustiça, estes traços culturais brasileiros fazem da representação, liberdade e participação a tônica de reivindicações como: a busca de uma ordem legal democrática; a exigência de estabelecimento de direitos individuais, sociais, econômicos, políticos e culturais; e a exigência do estabelecimento de um novo modelo econômico destinado à redistribuição mais justa da renda nacional. Neste contexto, vale ressaltar a emergência de novas formas organizativas que rompem com a lógica autoritária que permeia nossa sociedade, lembrando que a tradição de mobilização social brasileira, que remonta ao período colonial nas diversas rebeliões enfrentadas pela Coroa Portuguesa (CARVALHO, 1987), alcançou seu auge no governo de João Goulart com os movimentos pelas reformas de base.

A mobilização popular reemergiu na década de 1970, quando a Igreja Cristã, ainda que sob a repressão do regime militar, inspirada pelos ideais da teologia da libertação e da educação popular, promoveu a discussão de problemas coletivos nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), através dos clubes de mães, dos grupos de estudos do evangelho, dos encontros de jovens, constituindo-se em um espaço alternativo para a mobilização política, estimulando a participação popular no debate das dificuldades do cotidiano e contribuindo para a formação de lideranças populares. Esse ambiente originou reivindicações populares junto ao poder público, como demandas por bens de uso coletivo, como transporte, habitação, abastecimento de água, saneamento básico, saúde, creche, entre outros.

Alguns grupos geraram sujeitos coletivos que protagonizaram mobilizações pelos direitos de cidadania (GOHN, 1995): é o caso dos movimentos populares que protestavam contra o custo de vida, o desemprego, a repressão política e a opressão da mulher. Consolidava-se, assim, o "*campo movimentalista*" (DOIMO, 1995) no qual transitavam os movimentos populares e sociais, o movimento sindical, as pastorais sociais, os partidos políticos de esquerda e centro-esquerda e as organizações não-governamentais (ONGs), que espalharam suas iniciativas durante a década de 1980, culminando com a participação dos movimentos populares na Constituinte de 1988. Durante a década de 1990, muitas idéias destes movimentos sociais foram levadas a cabo por ativistas engajados em prefeituras municipais, que realizaram parcerias com a sociedade civil, inaugurando uma nova forma de pensar a gestão pública, com a participação popular, através de Conselhos Gestores, do Orçamento Participativo e dos Fóruns Temáticos (Grupo de Estudos sobre a Construção Democrática, 1999).

Mais recentemente, estabeleceu-se um movimento de resistência ao neoliberalismo em torno do Fórum Social Mundial, que abriga desde o movimento dos sem-terra, até o movimento contra a globalização, passando pelos movimentos das mulheres, dos negros e dos índios, envolvendo uma escala global, que abrange a América Latina e os demais continentes.

Desta forma, a história recente do Brasil evidencia que, apesar do autoritarismo social, emergiram formas coletivas de resistência, de modo que a elaboração teórica dos críticos nacionais encontra eco no mundo empírico. A questão que se coloca, então, é como podemos analisar essas manifestações de resistência e mesmo fomentar novas formas de organização coletivas. Para isto, vamos recorrer à pedagogia do oprimido de Paulo Freire.

Pedagogia do Oprimido: educando para resistir

Também alinhado com a tese central dos teóricos críticos e com a leitura humanista e política do texto de La Boetie, Freire explora a temática da liberdade humana. A acomodação – um dos grandes entraves subjetivos para a liberdade – ocorre quando o sujeito perde a capacidade de optar e submete-se a prescrições

alheias, deixando-se adaptar, abandonando a posição de agente para se transformar em mero objeto.

Freire, buscando saídas para a objetificação humana, resgata a noção de "homem parentético" ao citar Guerreiro Ramos, e salienta a necessidade de uma permanente atitude crítica, que evite a importação de modelos prontos, sem a devida "redução sociológica". Radical na sua opção, esse homem não nega o direito do outro optar, rejeitando o sectarismo e submetendo sempre sua ação à reflexão, sendo que ele: "... pode e deve, como sujeito, com outros sujeitos, ajudar e acelerar as transformações na medida em que conhece para poder interferir" (FREIRE, 2006, p.60).

Na sua visão, quando o povo toma consciência, não se satisfaz em assistir; quer participar; o que representa uma ameaça aos privilégios das elites. Estas não vêem as crises como resultados de contradições internas que precisam ser resolvidas, mas como ameaças à ordem; repelem a participação do povo e promovem ações assistencialistas, como se os sujeitos fossem objetos passivos dessa ajuda e sem possibilidade de participar de sua própria recuperação. Nesse processo, ocorre, também, a massificação, a qual suprime a possibilidade de diálogo e domina o homem, fazendo-o temer a liberdade. Assim, o homem toma gosto pelas prescrições as quais passa a seguir como opções suas, abrindo mão de seu poder criador. Para Freire (2005), não há auto-governo sem diálogo. Quanto ao Brasil, o autoritarismo levou o povo ao mutismo, criando uma consciência que hospeda a opressão e não uma consciência livre e criadora.

Neste contexto, segundo Freire (2005) necessita-se de uma educação para a decisão e para a responsabilidade social e política, que coloque o homem em constante diálogo com o outro, e possibilite constantes reflexões que transformem a ingenuidade em criticidade. Dessa forma, este é levado a uma nova postura diante de seus problemas, estabelecendo uma intimidade com eles e assumindo a atitude de pesquisa, ao invés de mera repetição de afirmações desconectadas com as suas condições de vida. Também, se impõe a necessidade de uma posição que supere o falso dilema humanismo-tecnologia e promova, assim, educação técnica que não oblitere a visão geral do mundo. Emerge, dessa forma, o método de Freire, segundo o qual a alfabetização é, em si, um ato de criação que desencadeia outros atos criadores; toma como ponto de partida uma palavra e a compreensão que o alfabetizando tem dessa em seu mundo e não uma mera junção de sílabas.

Freire (2005) passa a chamar esse trabalho de pedagogia do oprimido, forjada com os alunos e não para eles, em uma busca incessante de recuperação de sua humanidade. Neste contexto, os oprimidos, que "hospedam" o opressor em si, se tornam co-partícipes de sua pedagogia libertadora, na medida em *que se descubrem hospedeiros da opressão*. No primeiro momento em que fazem tal descoberta, no entanto, os oprimidos tendem a se tornar também opressores, aderindo ao opressor em uma perspectiva individualista, que impede a conscientização de si como pessoas e como parte de uma classe oprimida. Passam, por exemplo, a querer a reforma agrária não para se libertarem do jugo, mas para serem proprietários de terra e se tornarem patrões.

Essa elaboração nos permite fazer o paralelo com a rede de tiranetes de La Boétie, especialmente porque Freire admite que os camponeses que se tornam capatazes são mais duros com os antigos companheiros que o próprio patrão. No entanto, Freire nos dá uma resposta original ao enigma da servidão, que não foi explicitada por La Boétie e pelos autores que analisam "O Discurso da Servidão Voluntária": *o medo da liberdade*. Nas suas palavras: "Os oprimidos, que introjetam a 'sombra' dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que 'preenchessem' o 'vazio' deixado pela expulsão com outro 'conteúdo' – o da sua autonomia" (FREIRE, 2005, p.37). Estabelece-se, assim, uma luta interna, entre expulsarem ou não o opressor de dentro de si, entre desalienarem-se ou se manterem alienados, entre serem espectadores ou atores, entre atuarem ou terem a ilusão

de que atuam na peça dos opressores, entre falarem ou não terem voz, impedidos no seu poder de criar e transformar o mundo. Para Freire (2005), é a superação dessas contradições que pode trazer ao mundo um homem novo, liberto, mas para isto não basta estes se saberem em uma relação dialética com o opressor, é preciso que se entreguem à *práxis* libertadora.

De acordo com Freire (2005), o opressor só se solidariza com os oprimidos quando seu gesto deixa de ser piegas e sentimental, para se tornar um ato de amor; idéia que nos permite resgatar a dimensão política da amizade em La Boétie (1982). *Práxis* é reflexão e ação dos homens, que existe porque o homem é um "projeto" capaz de captar a realidade objetiva para conhecê-la e transformá-la. Assim, a pedagogia do oprimido não pode ser elaborada nem praticada pelos opressores, senão pelos próprios oprimidos, que desvelam o mundo da opressão e se comprometem através da *práxis*, com a sua transformação. Uma vez que a realidade opressora esteja transformada, a pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens, em um processo de permanente libertação.

Neste caminho, Freire (2005) aponta a necessidade de os oprimidos começarem a ver exemplos de vulnerabilidade do opressor e a compreenderem as razões do seu estado de opressão, deixando de aceitar a sua exploração. A luta pela humanização, para superação da contradição opressor-oprimidos, exige a responsabilidade total dos oprimidos pela sua liberdade, ultrapassando o estado de auto-destruição para o estado de reconstrução. Em tal processo, os educandos não podem ser vistos como meros "depósitos de informação", como coloca a concepção "bancária" de educação; é preciso que transcendam a posição de repetidores para ocupar a posição de dialogadores, o que exige do educador uma crença no poder criador dos educandos e a percepção de que os homens se educam em comunhão, mediados pelo mundo.

Freire (2005) sinaliza, assim, uma saída para a servidão voluntária constatada por La Boétie: o desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de reinserir o homem na lógica da amizade que o integra na coletividade. Quando consideramos que a educação popular de Freire foi inspiradora dos movimentos sociais das últimas décadas, compreendemos que a emergência desses sujeitos coletivos foi possível através da superação de sua condição de oprimidos, assumindo sua vontade de liberdade. Seria o exercício dessa pedagogia crítica o diferencial das novas formas de organização de resistência? É uma hipótese a ser considerada.

Conclusões

Este artigo teve por objetivo analisar a questão da opressão e da resistência nos estudos organizacionais sob a perspectiva teórico-crítica humanista, a qual defende a tese de que a opressão e resistência são fenômenos coletivos, ao mesmo tempo que sustenta a possibilidade de ações emancipatórias também coletivas. Com o resgate do pensamento de La Boétie e Paulo Freire tentamos oferecer aos estudiosos críticos das organizações, interessados na temática abordada, elementos para reforçar essa tese. Neste contexto, a pedagogia crítica freireana emergiu como um caminho tanto para analisar como para fomentar as ações coletivas, constituindo-se em um referencial valioso para os pesquisadores alinhados com o humanismo crítico nacional.

Essa visão difere, dramaticamente, de algumas leituras pós-estruturalistas dos fenômenos aqui tratados, que, por sua descrença no potencial emancipatório do sujeito coletivo, o prende às estruturas, apresentando a micro-emancipação como única alternativa à dominação. Ocorre que com essa operação de micropolítica, perpetua-se a dominação, pois a subversão da ordem existente através de "micro-ações" faz com que o sujeito estabeleça um lugar de particularização do espaço totalitário, criando suas regras, porém, ainda submetendo-se à ordem hegemônica.

Sob uma leitura freireana, essas micro-emancipações não passam de atitudes astutas, em que o sujeito se traveste de uma roupagem de mudança, mas alimenta as raízes da mesma estrutura que o corrompe. Sob o desenvolvimento de uma atitude astuta, o sujeito se distancia da possibilidade de crítica. O astuto não acredita na mudança coletiva e, por isso mesmo, na possibilidade de instituição de formas não instrumentais de vida humana. Ele busca, assim, refúgios em que ele possa "respirar" um pouco de liberdade, transformando-a em fetiche, em objeto a ser consumido. Ele nunca busca a liberdade propriamente dita, já que esta, para ser alcançada, deve negar a submissão do homem às estruturas e alimentar a capacidade de mudança coletiva dos sujeitos. Ao ignorarem as contribuições da leitura libertária do texto de La Boétie e da obra de Paulo Freire para os estudos críticos sobre a opressão e a resistência, críticos pós-estruturalistas continuam afirmando a impossibilidade do projeto coletivo de mudança radical, relegando o homem a, astutamente, sobreviver nas estruturas poderosas existente. Essa crença tende a deslocar a relação dominado-dominante para o plano da estrutura, ignorando o "bom uso" da hipótese da Servidão Voluntária e as propostas de Freire; ocultá-las por vias múltiplas, diluindo-as no social e no individual e escamoteando sua dimensão política.

O antídoto para essa diluição está justamente na pedagogia freireana. Esta possibilita, através do posicionamento crítico, que os indivíduos dialoguem e elaborem novas formas de organização, capazes de romper com a lógica hierárquica. Encontra-se, nessa pedagogia crítica, um caminho para reforçar o modo como os teóricos críticos nacionais lidam com a questão da opressão e da resistência, bem como uma via para novas práticas organizativas emancipatórias. Além disso, vale ressaltar que é acertada a valorização da vertente crítica humanista nacional representada pelos pensamentos de Maurício Tragtenberg, Guerreiro Ramos e Fernando Prestes Motta, realizada por alguns pesquisadores nacionais em seus estudos mais recentes.

Certamente haverá aqueles que tentarão justificar a superioridade das estruturas sobre os homens, como diria Abensour (2007), perguntando às pessoas: "por que lutar pela liberdade sendo que você busca pela servidão? Se você participa ativamente de sua ocorrência? Por que pretender ser um animal político sendo que você é um animal doméstico?"

Se Freire e Abensour fossem responder a essa questão, acreditamos que, baseadas nas análises desenvolvidas acima, suas respostas certamente seriam:

O liberalismo mais selvagem é que questiona o uso da Servidão Voluntária sob a perspectiva política (ABENSOUR,2007).

A libertação é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se" (FREIRE, 2005, p. 25).

Referências

ABENSOUR, M. Sobre o uso adequado da hipótese da servidão voluntária? In: NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense/Edusp,1981. 352p.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 114p.

CARVALHO, C. A. Teoria e práxis na construção coletiva das práticas de resistência. In: ENEO, 4, 2006, Porto Alegre. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPAD, 2006. 1 CD ROM.

CARVALHO, J. M. *Os bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 196p.

- CHAUÍ, M. S. Amizade, recusa do servir. In: CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. S. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 239p.
- _____. *Conformismo e resistência*. Aspectos da cultura popular no Brasil. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.179p.
- CLASTRES, P. Liberdade, mau encontro, inominável. In: _____; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. S. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 239p.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 272p.
- _____. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991. 177p.
- DOIMO, A. M. *A vez e a voz do popular*. Movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995. 353p.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo: o canto do cisne*. Bauru: EDUSC, 2007. v.2
- ENRIQUEZ, E. Sociedade contemporânea: rupturas e vínculos sociais. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE PSICOSSOCIOLOGIA E SOCIOLOGIA CLÍNICA: sociedade contemporânea, rupturas e vínculos sociais, 11, 2007. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2007.
- FARIA, J. H. *Economia política do poder: fundamentos*. Curitiba: Juruá, 2004a. v.1
- _____. *Economia política do poder: uma crítica da teoria geral da administração*. Curitiba: Juruá, 2004b. v.2
- _____. *Economia política do poder: as práticas do controle nas organizações*. Curitiba: Juruá, 2004c. v.3.
- _____; DORIGAN, R. M. Poder, controle e resistência no trabalho: o caso de uma organização de transporte coletivo urbano. In: ENEO, 4, 2006, Porto Alegre. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPAD, 2006. 1 CD ROM.
- FOUCAULT, M. Structuralism and post-structuralism: an interview with Michel Foucault, by G. Raulet. *Telos*, [S.l.], n.55, p.195-211, 1983.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 43.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. 213p.
- _____. *Educação como prática da liberdade*. 29.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. 140p.
- GOHN, M. G. *História dos movimentos e lutas sociais*. A construção da cidadania pelos brasileiros. São Paulo: Loyola, 1995. 213p.
- GOMES, M J. *O discurso da servidão voluntária*. 2007. Tradução. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/boetie.html>> Acesso em: 09 abr. 2007.
- GRUPO DE ESTUDOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DEMOCRÁTICA. Os movimentos sociais e a construção democrática: sociedade civil, esfera pública e gestão participativa. *Revista Idéias*, [S.l.], n.5/6, p.7-122, 1999.
- HARDY, C.; CLEGG, S. Alguns ousam chamá-lo de poder. In: CALDAS, M.; FACHIN, R.; FISCHER, T.; CLEGG, S.; HARDY, C.; NORD, W. (Org.) *Handbook de estudos organizacionais*. São Paulo: Atlas, 2001.
- LA BOÉTIE, E. O discurso da servidão voluntária ou O contra Um. In: CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. S. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LEFORT, C. O nome de Um. In: CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. S. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 239p.
- _____. Ainda sobe o nome de Um. *Discurso*, v.35, p.117-127, 2005.
- MISOCZKY, M. C. Vozes da dissidência e a organização das lutas e resistências: uma edição especial sobre a América Latina. *Ephemeris*, v.6, n.3, 224-239, 2006.

_____; BOEHM, S. A práxis da resistência e a hegemonia da organização. In: COLÓQUIO SOBRE O PODER LOCAL, 10, 2006, Salvador. *Anais...* Salvador: CIAGS, 2006. 1 CD ROM.

NUNES, L. H. M. Ação e reação: uma leitura histórica do discurso da servidão voluntária. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v.7, n.2, p.53-63, 2005.

PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 94p.

PRESTES MOTTA, F. C. *Organização e poder: empresa, Estado e escola*. São Paulo: Atlas, 1986. 143p.

_____; ALCADIPANI, R. O pensamento de Michel Foucault na teoria das organizações. In: ENANPAD, 27, 2003, Atibaia. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPAD, 2003. 1 CD ROM.

TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1974. 228p.

_____. *Administração, poder e ideologia*. São Paulo: Moraes, 1980a. 198p.

_____. Lages, a cidade onde o povo tem o poder. *Folha de São Paulo*, 26 dez. 1980b.

_____. Criada a comissão de fábrica da Asama. *Notícias Populares*, 10 jan. 1981a.

_____. Costureiras mostram que cooperativismo pode ser possível. *Folha de São Paulo*, 10 jan 1981b.

_____. Administração comunitária ressuscitou Boa Esperança. *Folha de São Paulo*, 04 jan 1981c.

Artigo recebido em 14/05/2008.

Artigo aprovado, na sua versão final, em 15/04/2009.