

As lágrimas amargas da participação: como pensar o “poder” a partir de Michel Foucault

Moisés Martins e José Pinheiro Neves*

"Sempre que tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos da minha própria experiência: sempre em relação com processos que eu via desenrolarem-se ao meu redor. Era por pensar reconhecer nas coisas que via, nas instituições com que tinha que ver, nas minhas relações com os outros, brechas, abalos surdos, disfunções, que empreendia um tal trabalho - um qualquer fragmento de biografia".

Michel Foucault

1. Introdução

Este texto resulta do encontro de duas inquietações com o texto de Foucault. A primeira surgiu com a descoberta das relações de poder, ao intentarmos análises de discurso. Partindo de várias práticas discursivas (políticas, religiosas, científicas), deparámos com os perigos que atravessam os enunciados, deparámos com os interditos e com a ordem que aí se exercem (Martins: 1990; 1996 a). De facto, “a linguagem é também ‘palavra de ordem’; signo de autoridade, ela cumpre uma função institucional. Quer isto dizer que os agentes que interagem não o fazem à vontade; fazem-no como *podem*, no interior de um campo de posições sociais assimétricas” (Martins, 1996 b: 4). Circunscrito pelos mecanismos de exclusão e de rarefacção do discurso, o campo do poder funciona pelo ritual, pela doutrina, pela citação, pelo

* Universidade do Minho, Portugal

comentário, pela linha de separação entre o verdadeiro e o falso... Mas na exacta medida em que é um território policiado, interna e externamente, podemos dizer, na esteira de Foucault, que o discurso é "o próprio poder de que procuramos apoderar-nos" (Foucault, 1971: 12).

A segunda inquietação está associada à descoberta do caos/ordem que são as práticas sociais e as relações de poder. O nosso ponto de partida foi uma investigação sobre novas tecnologias num contexto institucional. Deparamos aí com uma diversidade em que de um lado existiam os discursos legítimos, fundados numa razão monológica, institucional, e do outro, uma multiplicidade de discursos, muitas vezes incoerentes, mas que se definiam pela resistência ao constrangimento tecnológico (Costa e Neves, 1997).

Estas inquietações encontraram as de Foucault: como entender este tipo de poder que atravessa os discursos e os corpos? Como enunciá-lo sem ficar preso nas ilusões de uma teoria fundacionista do poder, sem ficar preso nas ilusões de um discurso de verdade?

2. O desafio da improbabilidade da participação

Estamos aqui, mais uma vez, reunidos neste amplo *forum* ibero-americano para partilhar experiências e saberes sobre a participação. Estamos naquilo que oficialmente designamos por Seminário. E o que é que significa um Seminário? Numa abordagem pragmática, seria uma aula prática, ou uma Conferência, ou até eventualmente um Congresso, com dimensões mais modestas. Mas também pode significar “um viveiro de plantas novas”. E é exactamente este sentido que gostaríamos de glosar, o de um viveiro de plantas variegadas, que crescem sem serem fustigadas pela violência da natureza. Um Seminário seria, nesta metáfora, o lugar onde as sementes se transformam em plantas. Não um espaço de delimitação, de fixação da “verdade”; não um espaço de interacção, condicionado por relações de força, por relações de poder, que presidiriam ao uso da palavra. Um Seminário seria sim um espaço acolhedor, maternal, onde uma *logia* polifónica, plural, uma *logia* do *socius*, fosse possível. Ao espaço ritualista, de formas "pre-vistas" e repetidas, contrapomos, assim, o espaço-tempo de um lugar heterodoxo, plural, paradoxal, onde é possível a irrupção do espanto, ou seja, a irrupção da “teoria”, segundo a sugestão da etimologia grega.

Em vez de árvores pesadas, organizadas, antigas, teremos então plantas a crescerem, leves e caóticas.

Gostaríamos, por isso, de começar provocatoriamente, lançando um desafio (uma semente) a este auditório, neste viveiro de plantas. Ao lançarmos um desafio, procuramos criar um espaço de diálogo, um *agonismo*, uma luta a dois, como dizia algures o filósofo espanhol Miguel Unamuno. Procuramos criar espanto, criar teoria; procuramos estabelecer essa cena de luta e agonia (diálogo) entre companheiros do mesmo ofício, entre cientistas

sociais que nas suas organizações tentam aumentar a participação, a democracia e os valores da cidadania. A nossa provocação é a seguinte: aquilo que é menos provável acontecer nas organizações do mundo moderno é a participação, pelo que é a não-participação que acima de tudo nos deve ocupar.

Nesta sala em que muitos dos presentes defendem com paixão a participação, permitam-nos a irreverência de dar a voz aos que suspeitam deste consenso da participação, aos que consideram que a lógica de funcionamento das organizações e do Estado é a de tornar a participação, num sentido dialógico, a coisa mais improvável deste mundo¹.

Não significa isto que sejamos paladinos das formas autoritárias de organização. Significa apenas que as formas modernas de dominação, que encontramos no exercício do poder disciplinar e da bio-política (como veremos em Foucault), ou então no funcionamento dos aparelhos do Estado e nas práticas da divisão social do trabalho, se tornaram dispositivos extremamente aperfeiçoados, subtis e eficazes. A dominação já não se situa fora de nós, em outro lugar. Atravessa-nos em todos os nossos actos, de uma forma muitas vezes invisível e aparentemente irracional, embora sejamos cada vez mais dominados, racionalizados e disciplinados; numa palavra, normalizados. Inspirado em Foucault, Blanchot dizia, a propósito: “Somos cada vez mais subjugados. Dessa *sujeição*, agora, que em vez de grosseira é delicada, extraímos a consequência gloriosa de sermos *sujeitos* e sujeitos livres, capazes de transformar em saberes os modos mais variados de um poder mentiroso, na medida em que devemos esquecer doravante a sua transcendência, substituindo a lei de origem divina pelas diversas regras e procedimentos razoáveis que, quando nos tivermos cansado deles, nos hão-de parecer resultados de uma burocracia, sem dúvida humana, mas monstruosa” (Blanchot, s/data: 46).

A luta pela participação tem assim um efeito paradoxal: sendo mais subjugados, sentimo-nos cada vez mais sujeitos, falamos cada vez mais de nós, participamos cada vez mais. Quanto maior a intimação à participação, menor a liberdade. O que acontece é a crescente improbabilidade de sermos os verdadeiros participantes da nossa própria vida: temos apenas parte activa num jogo de máscaras².

3. A genealogia da não-participação

¹ Ver, neste sentido, Jean-Martin Rabot (1997: 10) quando diz: “Noter but sera de montrer, que faute d’admettre des mécanismes de réversibilité, pourtant familiers aux sociétés traditionnelles, les sociétés modernes conduisent à la métamorphose du procès de protection en procès de la domination, et qu’à force de refuser un espace et une possibilité d’expression au jeu de l’ordre et du désordre ou encore de le vider de son sens, elles aboutissent au triomphe de formes organisationnelles totalitaires.” Contudo, quando observamos o que se passa nessas organizações aparentemente “totalitárias”, encontramos micro-pontos de resistência que nalguns casos podem ser inspiradas numa pré-modernidade e noutros numa produção pós-moderna de subjectividade (ver Costa e Neves, 1997).

² Moisés Martins (1997) ironizou esta situação, ao denunciar o corropio à cultura, à identidade e à comunicação nas organizações como formas de estas "se coçarem sem nada lhes fazer comichão".

O pensamento de Foucault sempre suspeitou do modo usual de a ciência social conceber e analisar o “poder”. Tradicionalmente, a ciência social fez funcionar o poder como princípio de direito, numa tripla acepção: constituiu-o como princípio unitário de uma teoria jurídica, identificou a sua vontade com a lei, ou seja, com o dever ser, e concebeu o seu exercício através de mecanismos de interdição e de sanção.

Foucault discorda deste entendimento, pois não vê como formular uma teoria do poder assente na objectivação jurídico-política, para onde remetem, por regra, as ciências sociais. O poder fica aqui reduzido à identidade de uma soberania, à unidade de uma lei e à hegemonia de uma dominação. Foucault não vai, de facto, cair na tentação de criar mais uma tipologia do poder. Se o fizesse, estaria cedendo ao modelo desmitologizador das ciências sociais e humanas, que foi, sem dúvida, um dos principais pilares do processo de racionalização e de disciplina, introduzido no século XVIII, para dar conta da vida dos homens e dos homens como corpos vivos (Foucault, 1976: 117). Foucault evita essa armadilha, através de uma "história do presente" (Foucault, 1975: 40), através de uma "analítica da actualidade", para glosarmos Bragança de Miranda (1994), através de uma análise minuciosa dos processos de poder que funcionam “não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pela punição, mas pelo controlo, e que se exercem em níveis e formas que ultrapassam o Estado e os seus aparelhos” (Foucault, 1976: 119)³.

Pensar o poder só será então possível na condição de compreendermos que as relações de força não se reduzem à violência, mas que constituem acções sobre acções, ou seja, actos positivos, como "incitar, induzir, desviar, tornar fácil ou difícil, alargar ou limitar, tornar mais ou menos provável..." e até aumentar a participação. Quer isto dizer que o poder só é pensável em termos estratégicos, isto é, em termos de dispositivos e de técnicas, ao mesmo tempo subtis e eficazes. Porque “o poder não é uma instituição, e não é uma estrutura, nem uma certa potência de que alguns seriam dotados; é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 1976: 123).

O que nos atraiu neste autor foi esta teoria “fraca” do poder, esta suspeita acerca dos limites da nossa produção de sentido, que o mesmo é dizer, acerca dos limites das ciências sociais. Insistimos: limites. Limites no sentido em que se suspeita dos universais do saber moderno: “dizer a verdade científica” é, com efeito, inseparável do mecanismo e do processo da sua produção. Como dizia Foucault (1994: 147-148), "o sentido histórico [...] reintroduz o devir em tudo o que se considerava imortal no homem". E aí está a razão pela qual esta teoria

³ Investigadores há, no entanto, que são cépticos relativamente ao procedimento de Foucault. É o caso de Habermas, por exemplo. Em *Le discours philosophique de la modernité* (1988: 348) diz expressamente, referindo-se a Foucault: "Desejando atingir a estrita objectividade que lhe permita ultrapassar estas pseudo-ciências [as ciências humanas]..." Ou seja, Habermas entende que as opções teóricas de Foucault o colocam na dependência do modelo da objectividade das ciências humanas. E tanto a fase arqueológica, como a fase genealógica do seu pensamento estariam presas de um conjunto de aporias que o invalidariam. Veja-se também, a este propósito, Rui Magalhães (1997: 43-103).

“fraca” do poder se torna “forte”: ao perder o carácter unilateral da teoria jurídico-política, permite-nos entender melhor a complexidade e a ambiguidade das relações de poder. Numa palavra, permite-nos entender melhor o paradoxo das sociedades modernas. Com efeito, sob a aparência de um incremento dos mecanismos de participação, do que se trata na realidade é de criar formas subtis de dominação, que nos confiscam a possibilidade de participar na construção das nossas vidas.

Longe de construir mais uma teoria geral do poder, ou de criar organizações mais participativas, Foucault propõe-nos então um percurso surpreendente: “o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se nos coloca actualmente não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas o de nos libertarmos *nós* do Estado e do tipo de individualização que aí se conecta. Precisamos de promover novas formas de subjectividade, recusando o tipo de individualidade que nos impuseram durante vários séculos” (Foucault, 1984: 308).

Foi esta ideia de individualização que é sujeição, de subjectividade que é improbabilidade de comunicação, que nos encorajou a aplicar à participação (designadamente à participação nas organizações) a figura das “lágrimas amargas”. Para Foucault, com efeito, as relações sociais têm a lógica própria de relações de poder, isto é, existem como relações de força, como relações assimétricas, como luta, guerra e violência. Tomando as suas palavras: “aquilo que se deve ter como referência [quando se estuda as relações de poder] é o modelo da guerra e da batalha.” (Foucault, 1979: 5). E o poder atravessa tudo, tudo profana, mesmo os nossos momentos mais íntimos e mais sagrados. Sempre presente, lá onde nos relacionamos com um outro, o poder espreguiça-nos e vigia-nos a todo o instante.

Neste contexto, falar de participação, de democracia e de cidadania pode constituir mais um simulacro da realidade, qual metafísica impotente de um humanismo sem alma, afinal de contas, uma idealização das lutas quotidianas (surdas, umas vezes, manifestas e violentas, tantas outras), que atravessam o dia-a-dia de todos os seres humanos.

Pode, no entanto, redarguir-se: “Mas não existem experiências notáveis de participação dos operários na gestão das fábricas, pela utilização do modelo cooperativo? Que sentido têm os casos paradigmáticos das cooperativas, dos modelos antropocêntricos da indústria nos países nórdicos, ou então, em França, os casos de participação das comissões de trabalhadores na gestão e as experiências baseadas nos sistemas sócio-técnicos, ou ainda, as experiências de democracia directa em muitas comunidades locais? E não somos nós, os cientistas sociais ibero-americanos, o melhor exemplo da validade deste universal princípio que é a democracia e a participação, nós que nos empenhamos nesta luta?”

A nossa proposta é a de recuarmos um pouco no tempo para pensarmos a participação (ou melhor a não-participação). A nossa proposta é a de pensarmos a “história do presente”, a partir da sua genealogia, não para fazermos uma história linear e contínua da participação - à

semelhança das grandes narrativas do progresso -, mas para fazermos uma história das descontinuidades, dos "abalos surdos" da não participação. Ou seja, ao invocarmos a genealogia, propomo-nos fazer, por um lado, uma história das assimetrias, das violências, das dominações das relações de trabalho, e por outro lado, uma história dos seus pontos de resistência. Numa palavra, procuramos tal como Foucault analisar o processo da nossa transformação em sujeitos autónomos (trabalhadores e cidadãos). Com efeito, apesar de alardear a forma de um sujeito que se conduz, o sujeito moderno é obra de uma dominação subtil.

A participação nas sociedades modernas é feita através de um esvaziamento do seu sentido⁴. Em vez de subscrever a ordem de um poder soberano, evidente, físico, capaz de reprimir, e daí retirar a sua força, a participação submete-se agora à ordem de um poder suave, doce, que em vez de reprimir e impedir, tem uma lógica positiva de indução, uma lógica de produção, uma lógica que nos exalta como sujeitos. Sob a capa de verdade, o poder que nos intima à participação é um poder mentiroso. Deixou de ser exercido de uma forma bruta - pelo uso do chicote, da tortura e do suplício -, e passa a exercer-se através da interiorização do normal, do racional, do que disciplina, para o que utiliza as ciências sociais, que integram o mesmo dispositivo.

O poder que nos intima à participação é, assim, um feixe de relações que nos controlam, para onde quer que vamos, porque o poder já "está dentro de nós", de uma forma micro, na disciplina que introduz nos corpos. Tornamo-nos nos nossos próprios carcereiros. Apesar de não o vermos, o poder vigia-nos em toda a parte, através de dois dispositivos fundamentais: o panóptico (um olhar que começando por ser uma forma arquitectural das prisões no início da Idade Moderna, se transformou num subtil mecanismo de dominação, ao converter-nos nos nossos melhores vigilantes - somos absorvidos pelo panóptico); e a confissão, que tendo a origem no modelo religioso católico - dizer a verdade para sermos absolvidos -, passa para as técnicas das ciências sociais (da psicologia, da psicanálise e da sociologia), e para as técnicas do Estado e das organizações modernas.

Insistimos: estas técnicas deixam de estar associadas, tanto à brutalidade do castigo do Soberano, como ao medo provocado pelo inferno nas religiões, para serem compreendidas

⁴ A partir da antropologia podemos verificar que o "poder" nas sociedades pré-modernas integra mecanismos de reversibilidade que tendem a torná-lo menos "potente". Pode-se até sugerir que nalguns momentos da história da nossa civilização esses momentos de "dobragem", de reversibilidade criaram espaços de intersubjectividade. Foucault, nos últimos anos de vida, vai centrar as suas pesquisas nessas possibilidades que continuam a emergir seja num contexto de pré-modernidade, seja num contexto de modernidade aprofundada (ou, para alguns autores de pós-modernidade). Ou seja, a possibilidade de uma intersubjectivação. "Nós não temos de escolher entre o nosso mundo e o mundo dos gregos. Mas visto que nós podemos observar que alguns dos grandes princípios da nossa moral estiveram ligados num certo momento a uma estética da existência, penso que este género de análise histórica pode ser útil. Durante séculos, tivemos a convicção que existia entre a nossa moral - a nossa moral individual -, a nossa vida de todos os dias e as grandes estruturas políticas, sociais e económicas, ligações analíticas; e que nós não podíamos mudar nada, por exemplo, na nossa vida sexual ou na nossa vida familiar, sem colocar em perigo a nossa economia ou a nossa democracia. Creio que nos devemos desembaraçar da ideia de uma ligação analítica e necessária entre moral e as outras estruturas económicas e políticas" (Foucault, 1984 a: 330-331).

em termos racionais, higiênicos e científicos. Não têm já o carácter de uma força que age do exterior, num espectáculo ritual destinado a celebrar o excesso de poder do Rei ou do Feiticeiro (o padre no catolicismo), como é ainda o caso em algumas sociedades pré-modernas. Continuando a ter um carácter ritual, o poder que nos intima à participação é agora entendido, não apenas como o progresso da racionalização da vida, mas também como vontade de saber, ou seja, como um regime de verdade, quer se trate da verdade individual, quer se trate da verdade científica. As relações de poder passam a estar imbricadas nas relações de saber, através de dispositivos extremamente finos e eficazes, que não são observáveis a olho nu, mas são actuantes, tanto ao nível micro, e aí condicionam a forma como vivemos o nosso próprio corpo, disciplinamos a nossa sexualidade e evitamos as doenças, como ao nível macro, que é o nível das políticas estatais de racionalização, de controle dos nascimentos, de criação de instituições com o poder de nos disciplinar.

Numa palavra, o poder que nos intima à participação é a nova forma de poder disciplinar que atravessa toda a sociedade. “A ‘disciplina’ não pode identificar-se, nem com uma instituição, nem com um aparelho; é um tipo de poder e uma modalidade de o exercer, compreendendo um conjunto de instrumentos, técnicas, procedimentos, níveis de aplicação, alvos; é uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia. E ela pode ser assumida, seja por instituições ‘especializadas’ (as penitenciárias e as casas de correcção do século XIX), seja pelas instituições que se serviam dela como instrumento essencial para um fim pré-determinado (casas de educação e hospitais), seja pelas instâncias pré-existentes que aí encontravam um meio de reforçar ou de reorganizar os seus mecanismos de poder (um dia será necessário mostrar como as relações intra-familiares, essencialmente na célula pais-filhos, são ‘disciplinadas’, absorvendo, desde a idade clássica, os esquemas externos, escolares, militares, e depois médicos, psiquiátricos, psicológicos, que fizeram da família o lugar de emergência privilegiado da questão disciplinar do normal e do anormal); seja pelos aparelhos que fizeram da disciplina o seu princípio de funcionamento interior (disciplinarização do aparelho administrativo a partir da época napoleónica), seja enfim pelos aparelhos estatais que têm por função, não exclusiva mas mais importante, fazer reinar a disciplina à escala de uma sociedade (a polícia)” (Foucault, 1975: 251).

Ouvimos já o protesto de algumas vozes: “mas isso não é verdade em muitas organizações e em muitas comunidades. Assistimos no mundo ao progresso da democratização e ao incremento da participação. Essa análise é maniqueísta e demasiado simplista. Não tem nada a ver com a sociologia, com as ciências sociais, que analisam em verdade, que têm mesmo técnicas de investigação que permitem confirmar uma tendência para o aprofundamento da cidadania nas relações dos cidadãos com o Estado e na participação dos trabalhadores nas organizações”.

Em relação a esta objecção, diremos o seguinte: são os próprios métodos das ciências sociais que participam deste processo de normalização. Designadamente a sociologia, que adoptou o inquérito, através da administração individual do questionário, como técnica exemplar de investigação. O questionário sociológico integra o mesmo dispositivo histórico de normalização, que esteve na origem, por exemplo, do aperfeiçoamento da acção das polícias, através do inquérito policial. Diga-se, no entanto, que se trata de duas coisas muito diferentes: o inquérito policial serve para encontrar criminosos e prendê-los, através de um método dito “justo” que nos possa dizer o que se passou e que infracção teria acontecido; ao passo que o inquérito sociológico parece ser um instrumento nobre da ciência, que procura fixar a verdade científica, ou seja, conhecer a realidade social. Mas quando fazemos uma análise genealógica, o que nos interessa não é argumentar, é ver como os processos funcionam através dos efeitos. Foucault interessa-se, com efeito, pela origem, entendida esta como emergência, e interessa-se também pelo estado de forças que produz esse ponto de partida (Meireles, 1997: 295). E, de facto, tanto o inquérito policial, como o sociológico, partilham dos mesmos efeitos, embora em contextos institucionais diferentes: dividem a massa dos indivíduos, criam uma ordem no nível micro da sociedade. O judicial, porque se legitima perante aquele que não se normalizou, induzindo-o a aceitar o castigo como algo inevitável, dentro da ordem “natural” das coisas. E o científico, porque além de fornecer saberes ao judicial sobre a forma como somos, também divide a massa, procura regularidades, médias, ou seja, procura aquilo que é aceite como normal e tende a retirar legitimidade àquilo que não é funcional (veja-se a íntima colaboração entre a sociologia funcionalista americana e o processo de formação do *Welfare-State* durante o pós-guerra).

E já outras vozes vão redarguindo: “essa análise só vê o poder, a dominação. É negativa em relação à sociedade moderna. Esquece o contributo decisivo destas novas instituições, das ciências exactas e sociais, na erradicação de um sem número de doenças milenares e na melhoria do nível de vida no nosso planeta. E depois, só com a modernidade é que o poder desenvolveu formas controladas e até humanizadas de coacção tanto na esfera política, como na esfera económica”.

É verdade que alguma pertinência há nestas objecções, embora um aspecto fundamental tenha sido esquecido: o da violência (suave) alargada, que está na origem da forma de poder disciplinar. De facto, embora a duração média da vida fosse menor nas sociedades pré-modernas e as condições de existência fossem piores, nunca se poderá dizer que a nossa forma actual de vida seja melhor, fazendo comparações quantitativas, de acordo com uma perspectiva etnocêntrica. Não é por acaso que actualmente se assiste ao retorno a formas mais simples de vida, mais próximas da natureza. Basta pensarmos na atracção que exercem em nós as sociedades pré-modernas e as formas de vida comunitária. Não se trata de criar uma

ideia romântica do passado, trata-se de admitir a diferença, a possibilidade de uma *outra forma de sermos sujeitos*, de uma forma que o poder disciplinar tenta impedir, legitimada nos saberes racionais e razoáveis da economia e da ciência política.

Pois bem, vem a ser exactamente na tensão provocada por esta relação entre os constrangimentos que nos produzem e a possibilidade de novas formas de vida que Foucault vai pensar o poder e a participação.

4. O processo de construção do conceito de poder em Foucault. Da nossa constituição como sujeitos (não livres) ao poder como jogo relacional.

Voltando ao tema, não é nossa preocupação (nem de Foucault) estabelecer uma teoria geral do poder (ou da não participação, na lógica da nossa argumentação). Se o fizéssemos, seríamos apanhados na ratoeira que tentamos desarmar.

E de novo voltamos a dar espaço às vossas dúvidas: “então a única solução é a de ficarmos de fora, fazendo grandes críticas, mas não produzindo nada? Para que servem então os departamentos de ciências sociais e os milhares de militantes e estudiosos, que em todo o mundo desenvolvem e estudam experiências de participação e democracia? Qual o sentido a dar a estes encontros, seminários e congressos? Será o nihilismo destruidor ou o cepticismo teórico a única solução?”

Aqui está uma boa questão, que Foucault coloca no centro das suas preocupações. Foucault argumenta da seguinte forma: não devemos participar neste movimento moderno de construção de grandes narrativas. Devemos antes ser mais modestos. Ou como já o dissemos, devemos adoptar uma teoria "fraca" do poder, que paradoxalmente se torne "forte", por perder o carácter unilateral da teoria jurídico-política e nos dar a conhecer a complexidade e a ambiguidade das relações de poder.

Nesse sentido, devemos recusar certos postulados: a ideia de que o poder pertence a uma classe ou a um grupo, de que está localizado, de que é determinado pelo modo de produção, de que é repressivo e repousa na legalidade⁵.

O *postulado da propriedade*, que pressupõe a ligação do poder a uma classe dominante. De facto o poder não é propriedade de uma classe, grupo ou pessoa: é uma estratégia com diferentes tácticas, é um jogo sempre em movimento, em fluxo e refluxo;

O *postulado da localização*, que cinge o poder ao Estado e a outras instituições, dados como “sede” do poder. Defendemos que o Estado não é o lugar privilegiado do exercício do poder, uma vez que a força que aparenta ter é um efeito global do processo histórico de

⁵ Como diz Deleuze, Foucault não apresenta uma “nova” teoria escolástica do poder, de tipo sistemático sob a forma de “teses” ou, como interpreta Habermas, de aporias. Tratava-se, para Foucault, de, num certo contexto histórico, “sugerir o abandono de um certo número de postulados que marcaram a posição tradicional da ‘esquerda’” (Deleuze, 1986: 32).

secularização, continuando aliás a manter uma clara homologia com a instituição religiosa, e nos aparece como uma coisa natural e evidente (o Estado, em vez de ser racional e profano, tem na sua base a mesma legitimidade que a religião; é produto de crenças e rituais muito antigos, de violências que já quase se perderam na nossa memória colectiva);

O *postulado da subordinação*, que encara o poder (nomeadamente o político) na dependência estrita, em última instância, de uma infra-estrutura, ou seja, de um modo de produção. O poder não seria uma mera superestrutura, uma vez que atravessa todos os níveis da sociedade, designadamente o nível económico. A um modelo de tipo piramidal, é contraposta uma forma de pensar que supõe espaços com múltiplos segmentos;

O *postulado do modo de acção*, segundo o qual o poder actua por meio de mecanismos de repressão e se exprime na ideologia como um discurso que oculta a realidade. Para Foucault, teremos de substituir a imagem negativa do poder (oculta, reprime, impede...), pela imagem positiva: o poder produz, induz, é positivo. E produz o real, através de uma técnica de dominação típica da era moderna, a normalização.

O *postulado da legalidade*, que argumenta com o exercício do poder de Estado através da lei, da legalidade, do exercício legítimo do poder. Como contraponto, Foucault mostra-nos que a lei não é uma coisa límpida, que define claramente a legalidade, por contraponto ao que é ilegal. A lei é antes um procedimento que gere diferentes ordens de ilegalidades. Ou seja, a lei não é pacífica, não é o produto de um consenso legítimo, como se se tratasse da carta outorgada pelo novo soberano no dia da sua vitória. De modo nenhum: a lei é o campo em que se realizam as batalhas, e onde se confrontam estratégias e lutas. O escrito da lei faz-se e exerce-se no meio de resistências, muitas vezes subtis, entre aquilo que está escrito e as práticas sociais ⁶.

Como diz Foucault, algo não está bem no funcionamento das teorias do poder. “parece-me que dispomos, graças à história e à teoria económica, de instrumentos adequados para estudar as relações de produção; igualmente, a linguística e a semiótica fornecem instrumentos para o estudo das relações de sentido. Mas para aquilo que são as relações de poder, não havia nenhum instrumento definido; nós temos recorrido a maneiras de pensar o poder que se apoiam quer nos modelos jurídicos (o que é que legitima o poder?), quer nos modelos institucionais (o que é o Estado?)” (Foucault, 1984: 298)⁷.

⁶ Nesta síntese, sobre os vários postulados que têm servido as distintas teorias do poder, seguimos de perto Deleuze (1986: 32-38).

⁷ Uma certa sociologia das organizações francesa, que se desenvolveu a partir de Michel Crozier (1963 e 1977), inspira-se nesta análise de Foucault. Contudo trata-se de uma apropriação que não leva em linha de conta a globalidade do pensamento de Foucault. Dizer como Crozier que o poder é “relacional e recíproco” parece algo de evidente. Defini-lo em termos de uma individualização formalizada como “o ser capaz de” (a capacidade de A obter de B uma troca desfavorável a B) também não ultrapassa uma filosofia do sujeito que tende a localizar o poder num sujeito e que por isso tende a objectivá-lo esquecendo as condições históricas que produzem esta conceptualização. Por outro lado, tende também a pensar o poder em termos de “relação de forças” em presença. Individualiza, localiza e quantifica o “poder”, numa palavra objectiviza-o esquecendo que esse dizer o “poder” já é ele próprio o “poder”, já é ele próprio atravessado por ele. Como diz Foucault, “para analisar as relações de poder, só dispomos de dois modelos: o que o direito nos propõe (o poder como lei ,

Não se trata de dizer que estas teorias são falsas ou verdadeiras. Interessa operar uma deslocação que nos permita vê-las como um regime de verdade. Elas operam nesse regime, enquanto que para Foucault o que interessa é operar a partir de um regime de visibilidade, operar a partir daquilo que vivenciamos no presente, fazendo uma história do presente, como se este não passasse do registo cartográfico daquilo que aconteceu. Teremos, assim, de ser apenas os hermenutas do visível, das superfícies, por contraponto aos que demandam as profundidades, na procura da verdade. A verdade como origem e fundamento não é um problema nosso. A verdade que nos interessa é um efeito, porque teremos sempre a mediação dos jogos de linguagem (e de poder). Há aqui um abandono das grandes narrativas de verdade, o que não significa uma impotência, um ficar parado. Pelo contrário, o olhar do genealogista é meticuloso e profundamente analítico. Está atento àquilo que os grandes historiadores e sociólogos considerem supérfluo, ou então, um resto pouco importante. O genealogista trabalha com os pergaminhos, os palimpsestos, que não passam de textos re-escritos, de corpos que são atravessados por outros corpos nas suas disciplinas visíveis.

Retomemos explicitamente Foucault:

“É portanto necessário alargar as dimensões de uma definição de poder se quisermos utilizar esta definição para estudar a objectivação do sujeito. Será que temos necessidade de uma teoria do poder ? Visto que toda a teoria supõe uma objectivação prévia, nenhuma pode servir de base ao trabalho de análise. Mas o trabalho de análise não se pode fazer sem uma conceptualização dos problemas tratados. E esta conceptualização implica um pensamento crítico - uma verificação constante.

É necessário que nos asseguremos daquilo que chamarei as 'necessidades conceptuais'. Isto significa que a conceptualização não se deve fundar numa teoria do objecto: o objecto conceptualizado não é o único critério de validade de uma conceptualização. Precisamos de conhecer as condições históricas que motivam este ou aquele tipo de conceptualização. Precisamos de ter uma consciência histórica da situação em que vivemos. Em segundo lugar, é necessário que nos asseguremos sobre o tipo de realidade com que somos confrontados.” (Foucault, 1984: 298).

Daquilo que se trata aqui é de uma espécie de inversão da nossa forma de pensar, em certo sentido de uma revolução copernicana na forma de fazer ciência social. Já não se trata de ir para o terreno verificar as hipóteses, armado de uma boa teoria, na linha de uma sociologia assente na acumulação e no progresso do conhecimento, aperfeiçoando no fim o quadro teórico inicial. Já não se trata de pensar a teoria em termos piramidais, com a grande

proibição, instituição) e o modelo guerreiro ou estratégico em termos de relações de força. (...) [O modelo estratégico] também é muito usado. Mas fica-se nas palavras: utilizam-se noções pré-fabricadas ou metáforas (“guerra de todos contra todos”, “luta pela vida”) ou ainda esquemas formais (as estratégias estão muito em moda entre alguns sociólogos, sobretudo americanos). Penso que seria necessário aprimorar esta análise das relações de força.” (Foucault, 1977) E será este o desenvolvimento posterior de Foucault: como pensar esta relação de forças, esta tensão-força que atravessa todas as relações sociais. Pensar esta tensão, não passa por definir o “poder” mas por saber “como” se exercem estas forças e o que as distingue nesse exercer-se.

teoria no topo da pirâmide (embora também pudéssemos partir de teorias mais limitadas, de médio alcance, quando a realidade fosse mais complexa). Apesar de estar aí o ideal, os sociólogos (e até os cientistas das ciências exactas) vêem-se obrigados, na prática, a recorrer muitas vezes a métodos pouco racionais e a estar atentos às configurações fugidias do seu objecto. Na prática da ciência, as coisas não são lineares: "O cientista prático preferiu seguir o seu instinto de investigador, ou a sua paixão, procedendo por múltiplas aproximações, recorrendo a desvios, a soluções *ad hoc* e a expedientes imaginativos para resolver as dificuldades com que se foi deparando no seu trabalho, e de tal forma que Einstein chegou a dizer que, avaliado pelos critérios de qualquer epistemólogo sistemático, o cientista não passaria de um 'oportunista sem escrúpulos'" (Santos, 1989: 27).

O que Foucault nos diz é o seguinte: essas tácticas menores, esses pequenos "expedientes" ("bricolages", dirá Lévi-Strauss) que tendem a ser desvalorizados, devem pelo contrário constituir a base da construção de qualquer teoria. E ao dizermos "teoria", estamos a pensar não no sentido da violência da "grande" teoria, que usa técnicas de fragmentação e delimitação do real, mas no sentido do espanto, da atenção aos pormenores, ao que é desprezado pela "grande" teoria, ao constante vai-vém entre a teoria e a prática.

E voltamos a citar explicitamente Foucault: "eu gostaria de sugerir aqui uma outra maneira de avançar para uma nova economia das relações de poder, que seja ao mesmo tempo mais empírica, mais directamente ligada à nossa situação presente, e que implique um aumento das relações entre a teoria e a prática" (Foucault, 1984: 300).

Não podemos confundir esta postura teórico-metodológica com um regresso a um empirismo ingénuo, ou então a um anti-cientismo militante, aparentado ao da sociologia espontânea. Também não se trata de uma revalorização do método indutivo, desvalorizando toda a teoria. Do que se trata aqui é de uma ciência alegre, distanciada das grandes e sérias narrativas, assente numa exigência constante.

E atingimos, deste modo, o cerne da nossa comunicação: como estudar na prática o poder? O ponto de partida, pensamos nós, é a metáfora de algumas das das ciências exactas: apoiar-nos-emos nos efeitos, e não já nas causas profundas, uma vez que os efeitos são espaços de visibilidade, e nada há de mais profundo na realidade do que a superfície (do que "a pele", para falarmos como Valéry).

Voltamos a Foucault: "Este novo modo de investigação consiste em tomar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder como ponto de partida. Ou, para utilizar uma outra metáfora, consiste em utilizar esta resistência como um catalizador químico, que permita colocar em evidência as relações de poder, ver onde elas se inscrevem, descobrir os seus pontos de aplicação e os métodos que utilizam. Mais do que analisar o poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, trata-se de analisar as relações de poder através do confronto de estratégias" (Foucault, 1984: 300-301).

O poder não é definível a partir dele próprio, a partir de uma essência perdida. É pensável sim a partir daquilo que resta na actualidade. Teremos de nos contentar em procurar os indícios das lutas, das violências, no que hoje nos aparece como ritualizado, “naturalizado”, racionalizado, normalizado. “Creio que o trabalho que se tem de fazer, é um trabalho de problematização e de perpétua reproblemática. O que bloqueia o pensamento é o admitir implicitamente ou explicitamente uma forma de problematização, e procurar uma solução que se possa substituir àquela que se aceita. Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido - diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos -, é o de retomar pela raiz a forma como os homens problematizam os seus comportamentos (a sua actividade sexual, a sua prática cognitiva, a sua atitude em relação à loucura, etc.). Acontece que as pessoas fazem este esforço de reproblemática como um “anti-reformismo” repousando sobre um pessimismo do género “nada mudará”. É exactamente o contrário. É a adesão ao princípio de que o homem é um ser pensante, mesmo nas suas práticas mais mudas, e que o pensamento não é o que nos faz crer no que nós pensamos nem admitir o que fazemos; mas o que nos faz problematizar mesmo aquilo que nós somos, nós mesmos. O trabalho do pensamento não é o de denunciar o mal que habitaria secretamente em tudo o que existe, mas o de pressentir o perigo que nos ameaça em tudo o que é habitual, e de tornar problemático tudo o que é sólido” (Foucault, 1984 a: 325-326)

Neste entendimento, o poder é concebido como “um conjunto de acções sobre acções possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidades onde vem inscrever-se o comportamento dos sujeitos actantes: incita, induz, contorna, facilita ou torna mais difícil, alarga ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, constrange ou impede completamente; mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos actantes, na medida em que agem ou em que são susceptíveis de agir. Uma acção sobre acções” (Foucault, 1984: 313).

5. Conclusão

Começamos por um paradoxo. Quando pensamos que aumentamos a participação ao tomá-la como objecto de estudo, estamos de facto a contribuir para aumentar a não-participação. Fazer estudos empíricos sobre organizações em que existem formas de participação, criar uma teoria a partir do nosso objecto empírico, rodear a participação de cientificidade e de instituições que lhe sirvam de suporte, não incrementa necessariamente a participação.

Vejam os primeiros exemplos. Estudar casos de participação, centrando a análise numa organização, pode induzir-nos a que consideremos participação aquilo que não passa de reprodução das relações de poder nessa organização.

Retomemos as palavras de Foucault: “Posso - quero dizer: é perfeitamente legítimo analisar nas instituições bem determinadas; estas constituem um observatório privilegiado para as perceber, diversificadas, concentradas, ordenadas e levadas, parece-me, ao seu mais alto nível de eficácia; é ali que, numa primeira observação, podemos esperar ver aparecer a forma e a lógica dos seus mecanismos elementares” (Foucault, 1984: 315).

Contudo não podemos deixar de suspeitar desta facilidade aparente.

“No entanto a análise das relações de poder em espaços institucionais fechados apresenta um certo número de inconvenientes. Para já, o facto de uma parte importante dos mecanismos postos em acção pela instituição serem destinados a assegurar a sua própria conservação, faz-nos correr o risco de descrever, sobretudo nas relações de poder “intra-institucionais”, as funções essencialmente reprodutivas. Em segundo lugar, ao analisar as relações de poder a partir das instituições, arriscamo-nos a procurar nelas a sua explicação e origem, ou seja, explicamos o poder pelo poder. Enfim, na medida em que as instituições agem essencialmente colocando em jogo dois elementos, a saber, um aparelho e regras, explícitas umas, silenciosas outras, arriscamo-nos a dar ao primeiro um privilégio excessivo na relação de poder, e às segundas arriscamo-nos a reduzi-las a meras modulações da lei e da coerção.

Não se trata de negar a importância das instituições na gestão das relações de poder. Queremos é sugerir que é mais importante analisar as instituições a partir das relações de poder do que o inverso, e que o ponto de ancoragem destas relações, mesmo que elas se corporizem e cristalizem numa instituição, tem de ser procurado noutra lugar” (Foucault, 1984: 315-316).

Para concluirmos o nosso ponto de vista, invocamos Foucault uma última vez: “Sem dúvida que o objectivo principal de hoje não é o de descobrir, mas o de recusar aquilo que somos. Precisamos de imaginar e construir aquilo que poderíamos ser para nos desembaraçarmos desta espécie de 'duplo' constrangimento político que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. [...] o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se nos coloca actualmente não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas o de nos libertarmos *nós* do Estado e do tipo de individualização que aí se conecta. Precisamos de promover novas formas de subjectividade, recusando o tipo de individualidade que nos impuseram durante vários séculos” (Foucault, 1984: 308).

Quer isto dizer, para voltarmos ao ponto do nosso debate, e finalizarmos a nossa intervenção, que mais do que reflectirmos sobre a participação, cingindo-nos a uma normalidade definida pelo exercício do poder, que se faz valer da assimetria da relação, entendemos propor a mudança da nossa relação com o saber, com as instituições que o reproduzem, e com os enunciados que lhe servem de apoio. No fundo, a nossa proposta é a

de, num primeiro momento, repensar a nossa função de sujeitos, afastando a ideia de uma existência fora do campo do poder, das relações de força. Efeitos que somos do poder, do que se trata, num segundo momento, é de nos descentrarmos numa espécie de “finta” assente na metáfora do futebol, possibilitando, deste modo, a emergência de uma nova forma de sermos.

Bibliografia

BLANCHOT, Maurice, S/data, *Foucault como o imagino*, Lisboa, Relógio d' Água.

COSTA, Manuel da Silva e, 1994, *Organização do trabalho e participação. Lição de síntese*, Braga, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.

COSTA, Manuel da Silva e, NEVES, J. Pinheiro, 1997, “Novas tecnologias e organizações administrativas: um estudo empírico”, in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares. Actas das sessões temáticas do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Lisboa, 4-7 de Julho de 1994*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 169-185

CROZIER, Michel, 1963, *Le phénomène bureaucratique. Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*, Paris, Éditions du Seuil.

CROZIER, Michel; e FRIEDBERG, Erhard, 1977, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Éditions du Seuil.

DELEUZE, Gilles, 1986, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit.

FOUCAULT, Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire da la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel, 1977, “Non au sexe roi”, in *Le Nouvel Observateur*, 12 de Março de 1977.

FOUCAULT, Michel, 1979 , “Verdade e Poder”, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal, pp. 1-14 (trad. do original: 1977, “Verité et pouvoir”, in *L'Arc*, nº 70).

FOUCAULT, Michel, 1984, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, in Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 297-321.

- FOUCAULT, Michel, 1984 a, "Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow. A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, pp. 322-346.
- FOUCAULT, Michel, 1994, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et écrits* (1954-1988), Tomo II (1970-1975), Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jurgen, 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- MAGALHÃES, Rui, 1997, "Habermas e Foucault", in *Post Scriptum. Escritos sobre o sentido*, Braga-Coimbra, Angelus Novus, pp. 43-103.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1990, *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1996 a, *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1996 b, *Semiótica. Programa e Metodologia*, Braga, Universidade do Minho.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1997, "Vontade e representação no discurso. A cultura organizacional como modo de enunciação", in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 10, n. 1, pp. 215-225 (Vol. I das Actas do VIII Seminário Internacional do Subcomité Ibero-Americano do Comité de Investigação nº 10 da Associação Internacional de Sociologia, realizado em Braga, em 1995, subordinado ao tema "Participação e cultura nas organizações").
- MEIRELES, Alfredo Ferreira, 1997, "A questão do poder", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53(2), pp. 291-322.
- MIRANDA, José Bragança de, 1994, *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega.
- MOREY, Miguel, 1981, "Introducción", in Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. i-vii
- RABOT, Jean-Martin, 1997, "Essai sur le pouvoir et l'organisation", in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 10, n. 2, pp. 7-37 (Vol. II das Actas do VIII Seminário Internacional do Subcomité Ibero-Americano do Comité de Investigação nº 10 da Associação Internacional de Sociologia, realizado em Braga, em 1995, subordinado ao tema "Participação e cultura nas organizações").
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 1989, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto, Afrontamento.