

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA – DS

# **Indivíduo, coerção e sociedade:**

## **Estudo da coerção social a partir de Durkheim, Bourdieu e Foucault**

Monografia de conclusão do  
curso de Ciências Sociais,  
IFCH – UNICAMP.

Discente: Raphael de Souza Silveiras  
Orientadora: Gilda Figueiredo Portugal Gouvêa

Campinas  
2012

*O tal diazepam, então... Se eu beber diazepam, se eu sou louca, visivelmente, naturalmente, eu fico mais louca. Entendeu agora?*

*(Estamira)*

*Mas o homem é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema e à dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descer de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar a sua lógica.*

*(Dostoiévski)*

*Sou louca, sou doida, sou maluca, sou azougada. Sou essas quatro coisas. Porém, lúcido e ciente sentimentalmente.*

*(Estamira)*

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer à minha orientadora Gilda pela oportunidade dessa orientação durante esses anos, pelos auxílios sempre que necessário e, acima de tudo, pela liberdade que me deu não apenas na construção de meu objeto de análise como também nos passos dados a partir do momento em que foi se desdobrando a pesquisa para esta monografia.

Agradeço também Rodolfo Neviani e Bruno Frausto, meus Parceiros, pelas críticas feitas no decorrer de minhas pesquisas sobre o assunto, pelos debates proporcionados acerca da coerção social e possibilidades de escapatória do elemento coercitivo no mundo contemporâneo, e principalmente por todos esses anos de nossa amizade, os quais foram fundamentais para minha contínua formação.

Agradeço Stefano Schiavetto e Fernando Henrique pela ajuda e companheirismo que se iniciou desde o momento em que ingressamos juntos na vida acadêmica. Que nossa amizade se torne cada vez mais forte com o passar dos anos, assim como tem acontecido desde quando nos conhecemos.

E um agradecimento especial à Dona Lucy, Gui e Paty. À Paty, pela dedicação em debater vários pontos do material que se edificou nestes anos, principalmente na relação entre indivíduo e sociedade; Lucy e Gui, por sempre reforçarem de algum modo que o conhecimento científico nada mais é do que um dos modos de construção do saber. Agradeço a vocês principalmente por toda a paciência que tiveram comigo, afeto e dedicação. Vocês são muito importantes para a minha vida.

## Resumo

Ciente da centralidade do aspecto coercitivo no ambiente social bem como da importância deste tema para a sociologia, o presente trabalho trata especificamente da relação entre indivíduo e sociedade, ou melhor, da relação entre indivíduo e o caráter coercitivo presente na sociedade. Os questionamentos que norteiam este trabalho referem-se justamente às peculiaridades e dinâmica do caráter coercitivo e a relação dos indivíduos com o mesmo. Com o intuito de traçar uma visão ampla sobre este assunto, foram utilizados três pensadores para o desenvolvimento da pesquisa: Émile Durkheim, Michel Foucault e Pierre Bourdieu. A escolha destes autores se deve ao fato de cada um ter fundado, em certa medida, uma escola e possuem perspectivas diferenciadas sobre o tema – embora seja demonstrado no corpo do trabalho que, em algumas circunstâncias, possuem pontos em comum. Mas o “diálogo” entre esses autores é colocado nesta monografia como uma possibilidade, materializada através de uma análise comparativa dos entre eles. Esta análise ocorre tendo como referência Durkheim. Deste modo, há duas análises comparativas: Durkheim/Bourdieu; e Durkheim/Foucault.

O fato de não haver um consenso entre esses pensadores sobre o tema abordado permite compreender as variadas configurações sobre as quais a coerção social pode se apresentar na estrutura social, o papel que ela assume em diversas situações, bem como os diferentes modos de lidar com o elemento coercitivo que está presente na sociedade.

**Palavras-chave:** Durkheim; Bourdieu; Foucault; Coerção Social; Indivíduo/Sociedade.

# Sumário

<b>Resumo</b> .....	4
<b>Introdução</b> .....	6
<b>Desenvolvimento</b> .....	10
1. Émile Durkheim.....	10
1.1 A Coerção Social em Durkheim .....	10
2. Pierre Bourdieu .....	36
2.1. Bourdieu e as relações de poder.....	36
2.2. Considerações sobre a relação entre Durkheim e Bourdieu .....	51
3. Michel Foucault .....	57
3.1. Foucault e o Poder Disciplinar.....	57
3.2. Foucault e o Biopoder .....	81
3.3. Considerações sobre a relação entre Durkheim e Foucault .....	101
<b>Conclusão</b> .....	107
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	111
Sites consultados.....	113
Referência Videográfica .....	113

## Introdução

A coerção social é um tema caro para a sociologia e presente nas análises deste campo. Tendo em vista que a sociologia seria a ciência que tem por objeto: “*estudar a interação social dos seres vivos nos diferentes níveis de organização da vida*”<sup>1</sup>, a coerção acaba aparecendo nas análises sociológicas de modo enfático ou oblíquo, principalmente tendo em vista a sociedade moderna e ocidental em que o *indivíduo individual* passa a ter maior espaço no meio social para expor seus pensamentos e, conseqüentemente, defendê-los. Mas o modo como se processa a utilização desse espaço é algo a se debater.

Este tema me persegue há um bom tempo, mesmo antes de ingressar na graduação em ciências sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Percebia o elemento coercitivo nas relações do cotidiano e me inquietava com o fato de ter que agir de determinados modos em situações específicas, de acordo com uma métrica que variava em conformidade com o ambiente no qual eu estava interagindo. O questionamento em relação a esta inquietação era o seguinte: como se dá as dinâmicas da coerção social em nossa sociedade e de que maneira o indivíduo se relaciona com isso? No primeiro semestre do curso de ciências sociais me deparei com Émile Durkheim, apresentado pela Professora Gilda Figueiredo Portugal Gouvêa, e notei a presença do conceito de coerção no pensamento durkheimiano. Depois de cerca de um ano comecei um estudo sobre a coerção social, orientado pela Professora Gilda. Este estudo não se pautou apenas em Émile Durkheim, mas também Pierre Bourdieu e Michel Foucault. A intenção era a de trabalhar com três pensadores que problematizassem o elemento coercitivo. Escolhemos esses três pensadores pelo fato de eles cada um deles terem fundado, de certo modo, uma escola de pensamento e possuírem posicionamentos diferenciados sobre a coerção social. Entretanto, embora não seja o objetivo da monografia, Durkheim, Foucault e Bourdieu possuem pontos em comum. A

---

<sup>1</sup> FERNANDES, 1974, p. 31.

pesquisa em relação ao elemento coercitivo se desenvolveu durante esses anos, ora de maneira intensa, ora esparsa, permeada por momentos em que essas investigações ficavam de lado. Mas envolveu de algum modo todo meu processo de formação em nível de graduação.

Os questionamentos referentes à coerção social que orientaram a investigação foram os seguintes: Qual é a dinâmica da coerção social exercida no indivíduo? A coerção se modifica? O indivíduo participa de sua mudança? O indivíduo pode agir de maneira contrária à coerção? Quais são os meios para o indivíduo percebê-lo? Como será possível observar no decorrer do trabalho, cada um dos pensadores analisados respondem a esses questionamentos de um modo peculiar. Um dos pontos relacionados à coerção que parece perpassar não só os escritos de Durkheim como também de Bourdieu e Foucault é a relação entre a coerção social e a existência de uma moralidade em comum entre os sujeitos, o que evidencia a necessidade da potência da coerção para existir uma moral em comum.

Acreditamos que parte significativa das colocações de Durkheim ainda válidas se aplicam na explicação de alguns fenômenos contemporâneos, e sua obra serve para fazer surgir novas indagações. Em conformidade com este pensamento, Durkheim conseguiu alcançar o sentido de uma obra científica “acabada”. Pois, segundo Weber, em *Ciência como vocação*: “Toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas ‘indagações’: ela pede, portanto, que seja ‘ultrapassada’ e envelheça”<sup>2</sup>. E o exemplo claro do surgimento dessas novas indagações pode ser visto em Pierre Bourdieu. Mas ele não é o único intelectual que procura compreender Durkheim para dar novos passos. Segundo alguns pensadores, até mesmo Foucault teria, em certa medida, resgatado Durkheim em suas investigações. Segundo William Ramp, “I propose that if construction of the sociology of religion is in order, Durkheimian concepts and theories are potential cornerstones that builders reject at their peril (...) Over the past thirty years,

---

<sup>2</sup> WEBER, 2010, p. 29.

Durkheimian ideas have been redeployed in cross-cultural and historical studies of the social and symbolic aspects of embodiment and emotional life, of politics, revolution and war”<sup>3</sup>.

Como o tema específico deste trabalho é a coerção social, mais especificamente a relação indivíduo-sociedade-coerção social, preocupamo-nos em evidenciar o trato específico de Durkheim, Foucault e Bourdieu sobre este assunto. Diante disso, centramo-nos em desenvolver textos independentes de cada um desses pensadores tratando o tema. Assim, as análises comparativas tomam menor espaço no desenvolvimento da pesquisa. Além disso, deve-se salientar que nesta monografia não encontraremos a classificação desses três pensadores em escolas teóricas como o funcionalismo, estruturalismo, pós-estruturalismo, etc. Expomos a perspectiva desses autores sem se preocupar com essas classificações na medida em que, como dito, nossa intenção é a de expressar o que pensam sobre o elemento coercitivo sem se preocupar detidamente com as análises comparativas.

O corpo desta monografia possui três capítulos. Em cada desses capítulos trabalha-se a coerção social em um dos intelectuais estudados. E os dois últimos capítulos se encerram com uma pequena análise comparativa entre Durkheim e outro dos pensadores investigados: Bourdieu (segundo capítulo); e Foucault (terceiro capítulo).

Este trabalho não tem a intenção de investigar o assunto que norteia a totalidade do pensamento dos autores trabalhados – mesmo porque realizamos uma seleção das bibliografias desses pensadores. Ao contrário, acreditamos que o exercício intelectual aqui contido é um trabalho introdutório ao assunto da coerção social a partir dos três pensadores selecionados.

Por este trabalho tratar, em última instância, das relações sociais com ênfase em seu elemento coercitivo, acreditamos que embora tenham surgido novos modos de interação social a partir dos desenvolvimentos tecnológicos, várias das ponderações dos três pensadores aqui

---

<sup>3</sup> RAMP, 2010, p. 52-3.

utilizados não devem deixar de ser consideradas, devem antes contribuir para “fazer surgir novas indagações”.

# Desenvolvimento

## 1. Émile Durkheim

### 1.1 A Coerção Social em Durkheim

*É este que pensa, que sente, que quer, ainda que não possa querer, sentir ou agir senão por intermédio de consciências particulares* (DURKHEIM, 1970, p. 39).

Émile Durkheim foi o pensador que contribuiu de maneira singular para a consolidação da sociologia enquanto um campo pertencente ao meio científico. Como afirma Renato Ortiz<sup>4</sup>, na época em que Durkheim elaborava os fundamentos da sociologia, outros grupos de intelectuais tentavam empreender o mesmo labor, mas com a institucionalização de seu grupo de pesquisa, Durkheim teve êxito e se destacou na esfera do campo científico sociológico então em construção, esfera essa permeada por intensos debates. “Ecletismo. A palavra surge reiteradamente na pena de Durkheim para desqualificar seus concorrentes. Mas, tratar-se-ia exclusivamente de desqualificação? Creio que não”<sup>5</sup>. Não sem muito empreendimento, Durkheim conseguiu obter espaço entre seus pares.

Ao contrário de Auguste Comte, Durkheim pensa a sociologia não a partir de uma perspectiva global; prefere dividi-la em partes<sup>6</sup>, o que auxilia o autor a não cair em *generalidades demasiadamente genéricas*, embora procure também constituir leis gerais. Estas se constituiriam porque a sociologia é considerada pelo autor uma ciência. Dessa forma, a sociologia estudaria o fato natural. Assim como outras ciências lidam com a natureza, a sociologia também o faz. E por ser da natureza, há leis gerais que regem o social; a sociologia explica ecos das leis naturais no social.

---

<sup>4</sup> ORTIZ, 1989.

<sup>5</sup> ORTIZ, 1989, p. 11.

<sup>6</sup> Cf. DURKHEIM, 2006, p. 45.

Segundo Durkheim, ele trata a sociologia de maneira “mais séria” do que alguns grupos a estavam tratando em sua época.

Assim, os livros de pura sociologia têm pouca utilidade para quem tenha por regra abordar apenas questões definidas, pois a maioria deles não entram em nenhum âmbito particular de pesquisas, além de serem muito pobres em documentos de alguma autoridade<sup>7</sup>.

Como se pode observar no desenvolvimento de sua obra, Durkheim foi de fato o “divisor de águas” do pensamento sociológico, dado que se dedicou ao trabalho de separar a sociologia de outras ciências, definindo um objeto específico sobre o qual esta ciência deveria se debruçar bem como uma metodologia a ser aplicada neste objeto de análise. Para a criação da sociologia enquanto ciência, Durkheim, o “arquiteto e herói fundador”, estabelece um embate com ciências que estavam se legitimando – como a psicologia<sup>8</sup> – e outras que já estavam instituídas – entre essas a mais relevante, neste sentido, é a biologia.

Conforme destacado por José Albertino Rodrigues<sup>9</sup>, na época de Durkheim aconteciam inúmeras transformações sociais – final do século XIX e início do XX –, entre elas: Insurreição da Comuna de Paris (1871); em seguida houve a proclamação da III República, na qual Durkheim considerava haver um vazio moral; conflitos entre capital e trabalho, ou seja, lutas de classes (burguesia e proletariado) – as quais, em sua opinião, deveriam deixar de existir; Primeira Guerra Mundial, responsável pela morte de seu filho. Diante de tantos momentos “atípicos”, “anormais”, presenciados pelo autor, este acreditava que sua sociedade sofria tormentos sociais, e para estabilizá-la, para trazê-la à normalidade, o caminho seria uma melhora social. Essa melhora social está relacionada diretamente com a moral – ponto caro no pensamento durkheimiano e que será

---

<sup>7</sup> DURKHEIM, 2000, p. 02.

<sup>8</sup> Sobre esse aspecto, conferir principalmente sua obra intitulada *Filosofia e Sociologia*.

<sup>9</sup> RODRIGUES, 2006.

desenvolvido no decorrer deste capítulo. Durkheim se preocupa em contribuir para a “eclosão da moral de acordo com as novas relações sociais”<sup>10</sup>.

No percurso para a legitimação da sociologia como ciência, Durkheim utiliza a analogia, pois, segundo ele:

A analogia é uma forma legítima de comparação e a comparação é o único meio prático de que dispomos para tornar as coisas inteligíveis (...) [mas] se as leis da vida são encontradas na sociedade, aqui se apresentam sob novas formas e com características específicas que a analogia não pode prever e que não se podem perceber senão pela observação direta<sup>11</sup>.

Neste trecho, evidencia-se a concepção do autor em relação à analogia como também a relevância da “observação direta”, em sua perspectiva. Ele se vale desse recurso inúmeras vezes para explicar seu pensamento com exemplos de outras esferas do campo científico. E recorrer a outros campos reconhecidos como científicos parece ser a estratégia de Durkheim para investir na legitimação da sociologia buscando “semelhanças” com as ciências estabelecidas. Sobre a relação entre sociologia e prática, volta seus questionamentos para a sociedade, observa-a a partir do real e tenta solucionar os problemas sociais apresentando propostas<sup>12</sup> – mas sem um prazo determinado para isso: “a ciência tem a obrigação de investigar com a maior prudência, sem estar obrigada a dar soluções a prazo fixo”<sup>13</sup> –, como o caso de fazer alusão às corporações de ofício como possível solução para a *anomia* de sua época<sup>14</sup>. “Sua ambição suprema era a de chegar a conclusões práticas, fornecer diretrizes à ação social”<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> WACQUANT, 1997, p. 34.

<sup>11</sup> DURKHEIM, 1970, p. 15.

<sup>12</sup> Era “herdeiro de uma tradição positivista, ele procura nas ciências uma base filosófica para o equacionamento dos problemas sociais” (ORTIZ, 1989, p. 15).

<sup>13</sup> DURKHEIM, *apud* ORTIZ, 1989, p. 16.

<sup>14</sup> Cf. *Da divisão do trabalho social*, principalmente o *Prefácio* da segunda edição e a *Conclusão* dessa obra.

<sup>15</sup> BOUGLÉ, 1970, p. 08.

A seguinte citação, de Carlos Henrique Cardim, presente no *Prefácio* da tradução brasileira de *O Suicídio*, evidencia a concepção durkheimiana sobre a necessidade da sociologia: “Mesmo naquele que é o mais privado ato de um indivíduo há a presença da sociedade a que pertence, e daí não somente a possibilidade, mas também a necessidade da sociologia”<sup>16</sup>. Como a psicologia é para Durkheim a ciência mais próxima da sociologia, – há uma “independência relativa desses dois mundos [individual e coletivo] e dessas duas ciências”<sup>17</sup> –, será utilizado o debate desse autor sobre a psicologia e a sociologia para então tecer algumas linhas sobre o *homo duplex*, penetrar na parte do indivíduo que interessa a Durkheim e, posteriormente, escrever sobre a coerção social.

Durkheim, no livro *Sociologia e Filosofia*<sup>18</sup>, articula uma argumentação que não apenas separa a sociologia da psicologia como também defende que tanto a vida coletiva como a vida individual são feitas por representações; a psicologia tem como substrato o individual e a sociologia o coletivo, mas em ambos os casos trabalha-se com *representações*. “*De modo geral, é representação como tudo aquilo que, afetando a mente ou emanando dela, é capaz de fixar-se com menor ou maior grau de estabilidade*”<sup>19</sup>.

Na obra *Sociologia e Filosofia* o autor defende a existência da memória. E nela que o homem conservaria suas representações. Durkheim sustenta que as representações não ficam em nossa mente necessariamente de maneira consciente, o homem não está com todas as informações que capta em sua mente de maneira consciente.

Realmente, dizem, as representações não podem conservar-se como tais senão fora da consciência; pois não temos nenhum sentimento de todas as ideias e

---

<sup>16</sup> CARDIM, 2000, p. XXXII–XXXIII.

<sup>17</sup> DURKHEIM, 1970, p. 16.

<sup>18</sup> DURKHEIM, 1970.

<sup>19</sup> PINHEIRO, 2004, p. 142.

sensações, etc., que podemos ter experimentado em nossa vida passada e das quais sejamos capazes de nos recordar no futuro<sup>20</sup>.

Tudo o que queremos dizer, com efeito, é que fenômenos ocorrem em nós, que são de ordem psíquica e, entretanto, não são conhecidos do “eu” que nós somos<sup>21</sup>.

A vida representativa se estende para além da nossa consciência, como dito, e isso corrobora para tornar inteligível a memória. “Ora, tudo o que nos propomos a demonstrar é que esta memória existe, sem que sejamos obrigados a optar entre todas as maneiras possíveis de concebê-la”<sup>22</sup>. E há uma autonomia relativa das representações individuais em relação ao material:

É evidente que o estado do cérebro afeta todos os fenômenos intelectuais e que é fato imediato de alguns deles (sensações puras). Mas, por outro lado, conclui-se do que foi dito que a vida representativa não é inerente à natureza intrínseca da matéria nervosa, pois que subsiste em parte por suas próprias forças e tem maneiras de ser que lhe são peculiares. A representação não é um simples aspecto do estado em que se encontra o elemento nervoso no momento em que ocorre, não só porque ela se mantém mesmo quando esse estado não mais existe, como porque as relações das representações são de natureza diferente das relações dos elementos nervosos subjacentes. A representação é algo de novo, que certas características da célula naturalmente contribuem para que se produza, mas que não são suficientes para formá-la, uma vez que a elas sobrevive e manifesta propriedades diferentes<sup>23</sup>.

Deste modo, evidencia-se o percurso argumentativo do autor, o qual afirma a existência da memória, a existência da representação e sua relação com a matéria nervosa para então defender a

---

<sup>20</sup> DURKHEIM, 1970, p. 32.

<sup>21</sup> DURKHEIM, 1970, p. 36.

<sup>22</sup> DURKHEIM, 1970, p. 37

<sup>23</sup> DURKHEIM, 1970, p. 37

autonomia relativa da representação. Sendo assim, a compreensão das representações individuais, por ser algo novo, não poderá se realizar a partir de seu substrato, visto que através da união dessas representações forma-se um sistema. Devem-se estudar as representações individuais a partir delas mesmas. Durkheim avança em sua exposição e se serve dessa estrutura argumentativa para afirmar que as representações coletivas, embora tenham como substrato as representações individuais, possuem uma autonomia relativa em relação às representações individuais:

Se as representações, uma vez que existem, continuam a existir por si, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos, se são suscetíveis de agir diretamente umas sobre as outras, de se combinar de acordo com leis que lhes são próprias, é porque são realidades, que mesmo mantendo íntimas as relações com seu substrato, dele são, entretanto, até certo ponto, independentes. Realmente, essa autonomia não pode ser mais do que relativa, pois não há reino da natureza que não se vincule aos outros reinos<sup>24</sup>.

Ora, se nada se vê de extraordinário no fato de as representações individuais, produzidas pelas ações e reações permutadas entre os elementos nervosos, não serem inerentes a esses elementos, que haverá de surpreendente no fato de as representações coletivas, produzidas pelas ações e reações permutadas entre as consciências elementares das quais é feita a sociedade, não derivarem diretamente destas últimas e, por conseguinte, a elas extravasarem? A relação que, nesse conceito, une o substrato social à vida social é, em todos os pontos, análogos àquela que se deve admitir entre o substrato fisiológico e a vida psíquica dos indivíduos, desde que não se queira negar toda a psicologia propriamente dita. As mesmas consequências devem pois se produzir de uma parte e de outra<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> DURKHEIM, 1970, p. 37.

<sup>25</sup> DURKHEIM, 1970, p. 38.

A partir disso, Durkheim expõe sua concepção de que existe uma independência relativa das representações individuais em relação aos elementos nervosos assim como existe essa mesma independência relativa das representações coletivas frente às individuais. E essa autonomia é relativa porque, em última instância, a “substância” precisa do “substrato” para existir. “*Mas a vida representativa só pode existir no todo formado pela sua reunião [dos diversos elementos nervosos], assim como a vida coletiva só pode existir no todo formado pela reunião dos indivíduos*”<sup>26</sup>. Assim, torna-se evidente a importância do substrato (individual) para a formação da substância (coletivo), sendo esta a área de concentração do pensamento de Durkheim e de sua sociologia. A partir de uma analogia presente no *Prefácio* da segunda edição de *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim afirma que não está preocupado com as propriedades que constituem a água e sim com o estudo da substância água. E dada a distinção entre substância e substrato, de modo algum se deve explicar o todo pelas partes, por mais que exista essa relação entre “substância” e “substrato”: “Só resta, pois, explicar os fenômenos que se reproduzem no todo pelas propriedades características do todo, o complexo pelo complexo, os fatos sociais pela sociedade, os fatos vitais e mentais pelas combinações *sui generis* de que resultam. É esse o único percurso que pode seguir a ciência”<sup>27</sup>. Com isso, embora exista uma relação entre psicologia e sociologia, Durkheim não encara a sociologia apenas como uma área da psicologia. Dado que as esferas de análise são diferentes, os objetos de estudos são diferenciados; enquanto o indivíduo é a fonte direta da psicologia, para a sociologia ele é apenas seu substrato. Dito de outra forma, a sociedade se forma através da síntese dos indivíduos, mas os supera, da mesma forma que as representações se formam a partir de seus substratos e os superam. Assim sendo, a síntese disso não pode ser redutível àquilo que o formou. Isso auxilia na compreensão da diferença entre sociologia e psicologia, evidenciando assim a distância entre essas ciências.

---

<sup>26</sup> DURKHEIM, 1970, p. 41.

<sup>27</sup> DURKHEIM, 1970, p. 43.

Na leitura de Durkheim há no homem algo que está fora dele, mas penetra-o e o domina, um poder que vem da coletividade e além de dominá-lo auxilia na formação de sua humanidade; mas esse poder da coletividade não é totalmente estranho a ele, pois parte da natureza humana se liga ao coletivo. Diante desta dupla constituição da natureza humana, torna-se necessário o desenvolvimento do pensamento de Durkheim no que tange o *homo duplex*.

Durkheim acreditava que a natureza humana era regida por uma lógica dual e podia ser compreendida através de oposições como corpo/alma, sociedade/indivíduo, sagrado/profano, moral/foro íntimo. Não há dúvidas de que esta maneira de conceber a realidade a empobrece, mas ela é altamente conveniente para duas disciplinas que se encontram em estado de formação<sup>28</sup>.

Do mesmo modo que trabalha com os pares de oposição *sagrado e profano* em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim utiliza essa lógica dual para dividir o homem em *corpo e alma*<sup>29</sup>. É este o *homo duplex*, um homem duplo, uma dualidade circunscrita na natureza humana.

De um lado, como emanções da base orgânica, as sensações e os apetites egoístas, de foros estritamente individuais; de outro as atividades do espírito, como pensamento conceitual e a ação moral, necessariamente universalizáveis. (...) Há, de um lado, nossa individualidade, e, mais especialmente, nosso corpo que a funda; de outro, tudo aquilo que, em nós, exprime outra coisa que não nós mesmos<sup>30</sup>.

Pinheiro demonstra o que Durkheim atribui à natureza humana; uma parte que pensa em si e outra parte que pensa no coletivo, este que extrapola o pensamento individual, individualista. O que está na base orgânica do sujeito social é o egoísmo, já nas atividades do espírito estão os pensamentos

---

<sup>28</sup> ORTIZ, 1989, p. 13.

<sup>29</sup> PINHEIRO, 2004, p. 141.

<sup>30</sup> PINHEIRO, 2004, p. 140.

no coletivo<sup>31</sup>. Ora, haveria então necessidade de o homem receber essa “pressão” de fora de si, com o intuito de o sujeito social ter um pensamento que se conecte com algo além de sua individualidade, de seu individualismo? Quando se leva em consideração o que é tratado por Durkheim em *O suicídio*, sobre a sociedade exercer o papel de, em certo sentido, reprimir as paixões humanas – as quais são infinitas – a um número restrito de vontades, tende-se a enxergar essa necessidade no pensamento durkheimiano. Pois para que haja espaço às paixões do outro não posso satisfazer minhas infinitas paixões, e a sociedade em seu estado normal cuida para que isso não aconteça, e cuida disso através de uma “pressão social”.

Durkheim quer explicar a origem da coexistência no mesmo ser de atitudes contrárias, e a própria adoção do método sociológico já antecipa sua solução. Tomando como coisa, objetivação que supera as idiosincrasias dos psiquismos individuais, ele revela através de sua origem na sociedade a sua verdadeira natureza. Durkheim associa a oposição encontrável nos fatos entre corpo e alma àquela que desenvolve nas *Formas*<sup>[32]</sup> entre sagrado e profano. Existe uma hierarquia entre as funções psíquicas que redundam numa sacralização da alma em relação à pouca nobreza do corpo profano: “A dualidade de nossa natureza não é portanto senão um caso particular daquela divisão das coisas em sagradas e profanas que encontramos na base de todas as religiões, e ela deve se explicar segundo os mesmos princípios”<sup>33</sup>.

Pode-se observar então, que o corpo, ou seja, a parte egoísta do ser social, aquela que está ligada à base orgânica, está diretamente ligado ao profano enquanto as atividades do espírito ligam-se ao sagrado. Disto pode-se concluir que, na leitura durkheimiana, o *homo duplex* seria formado pelo

---

<sup>31</sup> Esta distinção opositiva nos remete também à relação de antinomia entre sagrado e profano, onde o indivíduo representaria o profano e o coletivo o sagrado, o que será sustentado no texto.

<sup>32</sup> *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*.

<sup>33</sup> PINHEIRO, 2004, p. 141.

sagrado (coletivo) e pelo profano (indivíduo). Durkheim explora o coletivo, em outras palavras, o *sagrado* da humanidade – o que não significa que Durkheim trabalha com cada homem em si, mas com essa parte sacralizada do homem, e de maneira coletiva –, com aquilo que se impõe ao indivíduo e mesmo lhe dá o caráter de humanidade. Sobre isso, Pinheiro afirma que: “A sociedade é a única fonte da humanidade do homem; é através dela que se transcende a pura vida orgânica que é a condição do homem tomado em sua individualidade”<sup>34</sup>.

Com efeito, se se pode contestar talvez que todos os fenômenos sociais, sem exceção, se impõem aos indivíduos <sup>[35]</sup> vindos de fora, a dúvida não parece possível no que tange às crenças e práticas religiosas, as regras da moral, os inumeráveis preceitos do direito, ou seja, pelas manifestações mais características da vida coletiva<sup>36</sup>.

É possível perceber então que a moral está presente nessas “manifestações mais características da vida coletiva”, sendo um elemento chave no pensamento durkheimiano. Todavia, será prorrogada a apresentação da moral durkheimiana no texto com o fim de relacioná-la mais diretamente com a coerção social em Durkheim. E para introduzir o pensamento desse autor com o intuito de alcançar a coerção social, será desenvolvido o que seria para ele o fato social.

A caracterização do fato social foi realizada na obra *As Regras do Método Sociológico*, em 1895, dois anos após a publicação de uma de suas principais obras – *Da divisão do trabalho social* (1893). O fato social é o objeto da sociologia. É nele que o sociólogo deve se debruçar para compreender a realidade social. Mas para desenvolver uma análise sociológica, para trabalhar com o fato social, o sociólogo deve observá-lo como *coisa*. *Coisa* é qualquer objeto do conhecimento

---

<sup>34</sup> PINHEIRO, 2004, p. 142.

<sup>35</sup> Embora ele não acredite que se possa de fato duvidar deste ponto, como afirma na nota 15: “Pois não é possível que os fenômenos da mesma natureza sejam tão diferentes, a ponto de que uns penetrem no indivíduo a partir do exterior, ao passo que os outros resultem de processo contrário” (DURKHEIM, 1970, p. 48).

<sup>36</sup> DURKHEIM, 1970, p. 39.

que não é naturalmente penetrável à inteligência e é necessário que o pesquisador saia de si para compreendê-la, através da observação e experimentação. Um ponto importante que se deve ter conhecimento quando um pesquisador trata seu objeto como *coisa* é que o cientista realiza sua análise sem uma prenoção, a qual pode levá-lo ao erro, pois a prenoção está envolvida pelo senso comum. Dessa forma, o cientista se afasta do senso comum e de concepções errôneas que até então poderiam ter sido desenvolvidas por ele, caso não tratasse seu objeto de análise como *coisa*.

Esse processo de “estranhar o objeto” é de suma importância nas ciências das humanidades, pois, de certa forma, grande parte daquilo que elas tratam não é estranho aos sujeitos sociais. O cientista deverá observar o objeto como se estivesse se relacionando com ele pela primeira vez. Pois assim poderá apresentar conclusões que o *vulgo* provavelmente negaria. Dito de outro modo, se projetar para além do meio no qual ele vive para assim compreender sua própria realidade se esquivando de prenoções do objeto, o que o fará enxergar uma realidade que não necessariamente é conforme o senso comum acreditava que fosse. E essas prenoções foram incutidas na mente dos indivíduos desde a infância pelo senso comum, o que torna ainda mais complicado o percurso de se construir um pensamento científico no campo sociológico. Enfim, observar o objeto como coisa é:

Abordar seu estudo tomando por princípio que se ignora absolutamente o que eles são e que suas propriedades características, bem como as causas desconhecidas de que estas dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup>DURKHEIM, 2007, p. XVII. Note-se que com a distinção entre individual e coletivo acima realizada, torna mais clara a preocupação do autor quando afirma que não é possível compreender o objeto através da introspecção, por mais que ela seja atenta. Evidencia-se aqui, mais uma vez, a concepção do autor no que concerne a distinção entre substância e substrato e a impossibilidade de estudar a substância pelo substrato. Assim sendo, o substrato do objeto da sociologia é feito por um complexo de indivíduos relacionados, e dentro de cada um não há o todo social. Estaria presente aqui, mais uma vez, o debate entre psicologia e sociologia bem como o debate entre substância e substrato.

Através disso, Durkheim alcançou com suas obras conclusões que não necessariamente se relacionavam com o senso comum. Isso seria então, tratar o fato social como coisa. No entanto, deve-se questionar o distanciamento entre pesquisador e objeto ao tratá-lo como coisa, não nos parece efetivamente possível realizar este exercício. Mas torna-se evidente a luta de Durkheim, a partir do conceito de *coisa*, contra a perspectiva de que o conhecimento sobre o real pode ser alcançado a partir de uma introspecção; ao contrário, o sujeito teria que “sair de si”, ir para o social, para poder compreender o objeto de análise da sociologia.

Na pena de Durkheim, e de maneira sintética:

*É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda a maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais*<sup>38</sup>.

Na definição acima, mostra-se necessário sublinhar três palavras, as quais fundamentam o fato social. São elas: *coerção*, *exterior* e *geral*. *Geral* porque o fato social está na extensão de uma dada sociedade e se repete em todos os indivíduos ou pelo menos na maioria deles, não é um substrato, mas algo que o supera, um complexo cuja base constituinte é o individual que gera o coletivo, uma substância. *Exterior* porque esse elemento não faz parte da constituição do indivíduo, pois não é possível compreender esse elemento com uma observação voltada apenas para si. O fato social existe antes de nascermos e permanece, de maneira geral, após a nossa morte; ele existe fora do indivíduo e atua nele, quer esse sujeito social queira, quer não. E o mesmo é penetrado pelo fato social desde quando nasce; é educado respaldado em fatos sociais e os naturaliza; além disso, o fato social é relativamente independente do homem – como explicitado acima em relação ao social. *Coercitivo* porque a coerção social é a forma como o fato social “possui” o indivíduo pertencente a

---

<sup>38</sup> DURKHEIM, 2007, p. 13.

uma dada sociedade, e o próprio caráter coercitivo do fato social possibilita percebê-lo como externo ao indivíduo. “A coerção é o indício mais forte do caráter externo, impessoal e objetivo do fenômeno social”<sup>39</sup>. Essa coercitividade está presente em outras partes da natureza, mas de outra forma. Pois para Durkheim, como dito, a sociologia, assim como as outras ciências, lida com a natureza. E o autor defende que não há apenas coerção no fato social como também os próprios meios físicos nos coagem constantemente. A diferença entre a coerção dos meios físicos e dos meios sociais é que se a primeira ocorre de maneira física, a segunda acontece a partir da moral, sendo ambas reais, possuem uma existência no real e não numa abstração:

A pressão exercida por um ou vários corpos sobre outros corpos, ou mesmo sobre vontades, não poderia ser confundida com aquela que exerce a consciência de um grupo sobre a consciência de seus membros. O que a coerção social tem de inteiramente especial é que ela se deve, não à rigidez de certos arranjos moleculares, mas ao prestígio de que seriam investidas algumas representações<sup>40</sup>.

Outra questão importante de se pontuar sobre o fato social é que não necessariamente os fenômenos sociais são feitos “na e pela sociedade”. Segundo Durkheim, essa expressão “na e pela sociedade” é inexata, pois alguns fenômenos são produzidos por outros fenômenos:

Vê-se daí o inconveniente que há em definir os fatos sociais como fenômenos que se produzem na sociedade e *pela sociedade*. A expressão não é exata, pois há fatos sociológicos e não destituídos de importância que não são produtos da sociedade mas de produtos sociais já formados<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> MUSSE, 2007, p. 15.

<sup>40</sup> DURKHEIM, 2007, p. XXVIII.

<sup>41</sup> DURKHEIM, 1970, p. 49.

Com isso, o fato social possui maior autonomia em relação aos indivíduos. Assim como as representações individuais formam outras representações individuais sem com isso depender diretamente das questões físicas, é possível haver um fato social que seja produzido por outro fato social, não estando assim ligado diretamente aos indivíduos. Após a definição de fato social e o breve desenvolvimento sobre as peculiaridades dos fatos sociais, Durkheim, no *Capítulo Primeiro de As Regras do Método Sociológico*, indica como se reconhecer um fato social:

Um fato social se reconhece pelo poder de coerção externa que se exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos; e a presença desse poder se reconhece, por sua vez, seja pela existência de alguma sanção determinada, seja pela resistência que o fato opõe a toda tentativa individual de fazer-lhe violência. Contudo, pode-se defini-lo também pela difusão que apresenta no interior do grupo, contanto que, conforme as observações precedentes, tenha-se o cuidado de acrescentar como segunda e essencial característica que ele existe independentemente das formas individuais que assume ao difundir-se<sup>42</sup>.

Este trecho auxilia na compreensão do fato social, como também dá assistência para o cientista encontrar o fato social. Clarifica-se que a coerção social não é o único elemento pertencente ao fato social que pode ser utilizado para seu reconhecimento na realidade do social. Uma maneira relativamente fácil de perceber se determinado fenômeno se apresenta como um fato social é ir contra ele, pois o indivíduo normalmente seria coagido ao apresentar essa postura. Relativamente fácil porque mesmo um indivíduo não tendo certo conhecimento sobre as questões teóricas da coerção no meio social pode captar essa coerção através de sua prática no cotidiano. Dito de outra forma, embora Durkheim sinalize que a coerção é um elemento importante presente na constituição

---

<sup>42</sup> DURKHEIM, 2007, p. 10.

do fato social e seja utilizado para encontrá-lo na esfera societal, existem outros elementos do fato social que podem ser utilizados para esta atividade investigativa.

Há ainda considerações a serem feitas sobre os fatos sociais. Entre elas a de que os fatos sociais fundamentais mudam de caráter, eles se transformam conforme o desenvolvimento da sociedade:

Portanto, as regras precedentemente enunciadas estão longe de terem como única razão de ser a satisfação de um formalismo lógico sem grande utilidade, uma vez que, ao contrário, conforme apliquemos ou não, os fatos sociais mais essenciais mudam totalmente de caráter<sup>43</sup>.

Ou seja, se eles forem importantes, essenciais para aquela sociedade, eles permanecem por mais que a sociedade se modifique, mesmo com a transformação da sociedade esses fatos sociais “essenciais” permanecerão existindo, embora mudem de caráter, mudem sua configuração.

Ora, sendo o fato social da esfera do social e não do individual, perguntar-se-á qual a possibilidade de o sujeito social modificar ou mesmo criar um fato social. O sujeito social pode criar um fato social ou transformar algum já existente? A mudança ou surgimento de um fato social podem acontecer, mas para isso a “pedra de toque” deve ser de nível social e não individual; o individual deve se tornar coletivo para se tornar social. Em outras palavras, pode surgir do indivíduo essa vontade de criar ou transformar um fato social, mas para isso é necessário que essa vontade se alastre e tome proporções muito maiores do que as vontades individuais possuem, e o resultado disso não é a somatória de vontades individuais, mas sim algo novo, de outro nível; deve-se então sair do individual para se tornar social. “Mas, para que haja fato social, é preciso que vários

---

<sup>43</sup> DURKHEIM, 2007, p. 73-4.

indivíduos, pelo menos, tenham juntado sua ação e que essa combinação tenha produzido algo novo”<sup>44</sup>.

Os fatos sociais se apresentam de variadas formas. Existem fatos sociais institucionais; não institucionais; e estruturais<sup>45</sup>. Independente da forma que se apresentem, suas propriedades serão as mesmas. Para Durkheim, pode-se intitular de instituição todas as crenças e modos de conduta instituídos pela sociedade<sup>46</sup>. E Musse afirma que instituição “designa o conjunto de crenças, símbolos, afetos e modos de conduta instituídos pela coletividade”<sup>47</sup>. Em curtas palavras, as instituições seriam a “alma coletiva”, as representações coletivas.

Outra peculiaridade do fato social que auxilia em sua compreensão é como o indivíduo o recebe. Pois, da forma como até então foi apresentado, grande parte dos sujeitos sociais recebem essas influências dos fatos sociais, querendo ou não – o que objetiva aquilo que está no próprio conceito de fato social. Mas a forma como cada sujeito social recebe esses fatos sociais se faz, por assim dizer, de maneira personalizada, com certos limites nessa variação, e, dependendo do caso, pode ser até mesmo nula essa variação, pois ela poderia representar um crime:

Do fato de que as crenças e as práticas sociais nos penetram a partir do exterior, não se segue que as recebamos passivamente e sem lhes imprimir modificação. Ao pensarmos as instituições coletivas, ao assimilá-las internamente, nós as individualizamos, conferimos a elas, em maior ou menor grau, nossa marca pessoal; é assim que, ao pensar o mundo sensível, cada um de nós o colore à sua maneira, e que sujeitos diferentes se adaptam diferentemente a um mesmo meio físico. Por isso, em certa medida, cada um de nós faz sua moral, sua religião, sua técnica (...). Não obstante, o campo das variações permitidas é limitado. Ele é nulo

---

<sup>44</sup> DURKHEIM, 2007, p. XXIX.

<sup>45</sup> Especificidades essas que não serão desenvolvidas neste trabalho por motivos de prioridades no desenvolvimento do texto. O importante para esta obra é saber que no pensamento durkheimiano existem coerções que não necessariamente são institucionais.

<sup>46</sup> DURKHEIM, 2007, p. XXX.

<sup>47</sup> MUSSE, 2007, p. 21.

ou muito pequeno no círculo dos fenômenos religiosos e morais, onde a variação torna-se facilmente um crime; é mais amplo em tudo o que concerne à vida econômica. Mas, cedo ou tarde, mesmo nesse último caso, chega-se a um limite que não pode ser franqueado<sup>48</sup>.

Note-se que a moral é outro ponto fundamental na sociologia durkheimiana, pois para o autor – entre outras peculiaridades que abaixo serão elencadas – toda e qualquer sociedade necessita desse esteio social moral. Nas próximas linhas o objetivo é apresentar de maneira detalhada tanto a moral como a coerção social e também tecer uma relação entre coerção social e moral a partir da perspectiva durkheimiana, dada a importância de ambos os conceitos para a sociologia de Durkheim, na medida em que estão ambos imbricados entre si e em sua teoria.

O fato de a coerção social ser fundamental para Durkheim se expressa nos seguintes trechos, levando em consideração que os fenômenos sociais possuem similitudes com os fenômenos naturais porque ambos são reais:

Tudo o que é real tem uma natureza definida que se impõe, com a qual se deve contar e que, mesmo quando se consegue neutralizá-la, jamais é completamente vencida. E, no fundo, aí está o que há de mais essencial na noção de coerção social<sup>49</sup>.

Para que não existissem crimes, seria preciso um nivelamento das consciências individuais que (...) nem é possível nem desejável; mas para que a repressão não existisse, seria necessária uma ausência de homogeneidade moral que é inconciliável com a existência de uma sociedade<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> DURKHEIM, 2007, p. 154-5.

<sup>49</sup> DURKHEIM, 2007, p. XXIX.

<sup>50</sup> DURKHEIM, 2007, p.XII.

A partir dessas duas citações, pode-se compreender que para o autor não há a possibilidade de existir uma sociedade sem coerção social e homogeneidade moral. Ou seja, para Durkheim, por mais que um fato social seja desconstruído, na existência em sociedade, outros fatos sociais surgirão para substituir os fatos sociais então desconstruídos; ou os esses fatos sociais se apresentariam novamente, mas de maneira transformada, se adaptando assim à nova realidade social. A ausência de uma homogeneidade moral, possuindo em si elementos coercitivos, torna-se insustentável sem esses caracteres coercitivos, pois sem eles essa homogeneidade não se faria e com isso não haveria sociedade. A coerção deve ser presente para a existência da moral homogênea e conseqüentemente para a existência da sociedade, sendo então sua existência, no seio societal, de condição *sine qua non*.

Segundo Durkheim, a coerção social não possui uma forma específica, pois coage de variadas maneiras, dependendo de cada sociedade e das situações nas quais ela é encontrada. E a coerção se torna mais imperceptível quando gera hábitos sociais, tornando-se inútil, mas sendo – conforme afirmado acima – perceptível quando o sujeito está posicionado contra essa “corrente” coercitiva. A naturalização das coerções sociais se dá através de uma exposição contínua a elas durante certo espaço de tempo, e o caso da naturalização pela criança nesse processo é representativo. Note-se que desde quando a criança nasce ela é coagida pela sociedade, por isso certas coerções tornam-se relativamente simples de serem naturalizadas do que outras<sup>51</sup>. A educação é, para esse pensador, uma das principais instituições que exercem a coerção social nas pessoas, desde pequenas:

Desde os primeiros momentos de sua vida, forçamo-las a comer, a beber, a dormir em horários regulares, forçamo-las à limpeza, à calma, à obediência; mais tarde, forçamo-las para que aprendam a levar em conta outrem, a respeitar os

---

<sup>51</sup> Por exemplo, a coerção da moda se apresenta de maneira bem mais etérea do que a coerção realizada por uma tropa de choque contra moradores de rua.

costumes, as conveniências, forçamo-las ao trabalho, etc., etc. Se essa coerção cessa de pouco a pouco a ser sentida, é que pouco a pouco ela dá origem a hábitos, a tendências internas que a tornam inútil, mas que só a substituem pelo fato de derivarem dela<sup>52</sup>.

Como se pode observar, o sujeito é, desde pequeno, formatado pelo meio no qual ele se desenvolve. Cada sociedade possui sua especificidade social, sua própria moral. E desde pequeno o indivíduo é envolvido por essa moralidade, que o coage quando ele possui uma atitude contrária àquela que a sociedade espera; essas coerções geram hábitos conforme o tempo, mas isso não significa que as coerções deixam de existir. E essa coerção, além de estar no espaço jurídico, está também espalhada no todo social por outros meios. Além disso, o homem pode violar a coerção, mas nem por isso ela deixou de existir, ela não é “completamente vencida” – do mesmo modo que a pressão atmosférica não deixa de agir sobre um corpo por mais que este seja impulsionado e saia do chão –, pois o indivíduo teve que ir contra uma determinada força que se posiciona de modo contrário às vontades desse sujeito social, contra essa corrente.

Que o indivíduo tente se opor a uma dessas manifestações coletivas: os sentimentos que ele nega se voltarão contra ele. Ora, se essa força de coerção externa se afirma com tal nitidez nos casos de resistência, é porque ela existe, ainda que inconsciente, nos casos contrários (...) [;] Ainda que, de fato, eu possa libertar-me dessas regras e violá-las com sucesso, isso jamais ocorre sem que eu seja obrigado a lutar contra ela<sup>53</sup>.

Se tento violar as regras do direito, elas reagem contra mim para impedir meu ato, se estiver em tempo, ou para anulá-lo e restabelecê-lo em sua forma normal, se tiver sido efetuado e for reparável, ou para fazer com que eu o expie, se

---

<sup>52</sup> DURKHEIM, 2007, p. 06.

<sup>53</sup> DURKHEIM, 2007, *passim*, p.05 e 03.

não puder ser reparado de outro modo (...). Em outros casos, a coerção é menos violenta, mas não deixa de existir. Se não me submeto às convenções do mundo, se, ao vestir-me, não levo em conta os costumes observados em meu país e em minha classe, o riso que provoço, o afastamento em relação a mim produzem, embora de maneira mais atenuada, os mesmos efeitos que uma pena propriamente dita. Ademais, a coerção, mesmo sendo apenas indireta, continua sendo eficaz<sup>54</sup>.

Mas por mais que exista essas coerções, a sociedade precisa transcendê-las para progredir. Caso haja uma coerção excessiva, a sociedade permanecerá, por assim dizer, estática. Então a transgressão da coerção se faz necessária na evolução social, como se para evoluir a sociedade precisasse romper com suas correntes e então dispor de novas correntes sobre si. Mesmo quando a pessoa se propõe a inovar, a esculpir o novo, ela é coagida. Dessa forma, se se quer inovar deve-se ir para além dessa coercitividade. E o exemplo de Sócrates, utilizado por Durkheim no *Terceiro Capítulo de As Regras do Método Sociológico* (Regras relativas à distinção entre normal e patológico), evidencia isso:

Ora, o caso de Sócrates não é isolado; ele se reproduz periodicamente na história. A liberdade de pensar que desfrutamos atualmente jamais poderia ter sido proclamada se as regras que a proibiam não tivessem sido violadas antes de serem solenemente abolidas<sup>55</sup>.

Nesse caso, Durkheim afirma que esse crime foi útil, pois a transformação causada se mostrou fundamental na posteridade de Sócrates. Ou seja, embora compreenda que a coerção social é fundamental para a existência da sociedade, entende que ela deve ser transcendida para que haja o progresso social. Mas diante do debate acerca da transgressão do complexo coercitivo, qual é a

---

<sup>54</sup> DURKHEIM, 2007, p. 2-3.

<sup>55</sup> DURKHEIM, 2007, p. 71-2.

posição adotada pela atividade científica? Ora, se ela inova o pensamento social, desobstruindo a passagem para o conhecimento científico em detrimento do senso comum, indo para além deste senso comum, desmistificando algumas crenças existentes na sociedade<sup>56</sup>, e, por conseguinte, auxiliando na transformação da realidade social a partir do que fora então descoberto por ele, por que ele não seria um sujeito que, em realidade, caminha contra a estrutura coercitiva a partir do momento que contribui para a transformação da realidade social? Será que cientistas como Galileu Galilei, Albert Einstein, Marcel Mauss, Karl Marx e o próprio Émile Durkheim não caminham contra essa estrutura de coerção quando os conhecimentos adquiridos através deles geram transformações na estrutura social?

Sobre a coerção na sociedade, perguntar-se-ia, por qual motivo o homem se dispõe a viver nessa situação sendo que assim ele não possui sua liberdade? Mas para Durkheim, a liberdade se faz a partir da própria coerção social. Os sujeitos sociais possuem paixões, as quais são ilimitadas no e pelo bojo social. Não é, pois, possível de os homens viverem num ambiente social comum se todos eles tentassem satisfazer suas vontades insaciáveis. Nesse sentido, para que haja a liberdade o homem deve viver com essas privações impostas pela ação da coerção, ou pela incorporação de hábitos que em si são coercitivos.

A liberdade (...) é, ela própria, produto de uma regulamentação. Só posso ser livre na medida em que outrem é impedido de tirar proveito da superioridade física, econômica ou outra de que dispõe para subjugar minha liberdade, e apenas a regra social pode erguer um obstáculo a esses abusos de poder<sup>57</sup>.

Tudo, por estar ligado ao universo, está de alguma forma sendo coagido. O homem pode até mesmo conseguir escapar da coerção física através de técnicas utilizadas por ele. Mas como, por exemplo,

---

<sup>56</sup> Conferir, entre outras obras *O Suicídio*, onde Durkheim desmistifica pensamentos do senso comum em relação ao suicídio.

<sup>57</sup> DURKHEIM, 2008, p. VIII.

ele viveria sem a pressão atmosférica que representa uma coerção ao seu corpo, não o deixando se desprender senão com certo esforço – seja ele exercido pelo corpo do homem ou tecnologias – do solo? Ora, a coerção é uma naturalidade, mas a coerção que se aplica na teia social é diferenciada se comparada ao resto da natureza, ela segue certas regulamentações que variam de acordo com a sociedade, regulamentação essa que não é física. Mas o que é essa regulamentação senão a própria moralidade, conforme explicitado acima?

Assim, não é verdade que a atividade humana possa ser libertada de todos os freios. Não há nada no mundo que possa gozar de tal privilégio. Pois todo ser, sendo parte do universo, é relativo ao resto do universo; sua natureza e a maneira pela qual ele a manifesta não dependem, portanto, apenas dele mesmo, mas dos outros seres que, por conseguinte, o contêm e o regulam. Quanto a esse aspecto, entre o mineral e o sujeito pensante há apenas diferenças de grau e de forma. O que o homem tem de característico é que o freio ao qual está submetido não é físico, mas moral, ou seja, social. Ele recebe a lei não de um meio material que se lhe impõe brutalmente, mas de uma consciência superior à sua e cuja superioridade ele sente. Porque a maior e a menor parte de sua vida ultrapassa o corpo, ele escapa ao jugo do corpo, mas é submetido ao da sociedade<sup>58</sup>.

Conforme se pode acompanhar em *Da divisão do trabalho social*, se na sociedade anterior à industrial o homem deveria seguir determinadas regras que a família auxiliava a impor, com o desenvolvimento da sociedade industrial as regras mudam, e mesmo o sujeito social passa maior tempo na indústria do que com sua família, mas ainda existem essas regras. Todavia, o indivíduo – ao menos no início da sociedade industrial – não possui um laço moral tão forte. Precisa-se então de uma moralidade mais presente neste meio. E a coerção é necessária para se ter essa moral. “Não somos, por natureza, propensos a nos incomodar e a nos coagir; portanto, se não formos convidados

---

<sup>58</sup> DURKHEIM, 2000, p. 320.

a cada instante a exercer sobre nós essa coerção sem a qual não há moral, como nos acostumaríamos com ela?”<sup>59</sup>. Em Durkheim, o mal social é a falta de uma moral em comum e da coerção para manter essa moral. Não há então, para ele, a possibilidade de uma existência social normal sem a existência de uma moral em comum. E como não existe a possibilidade de se manter uma moral em comum sem a coerção, não há sociedade normal sem coerção social. “De fato, uma regra não é apenas uma maneira habitual de agir; é, antes de mais nada, *uma maneira de agir obrigatória*; isto é, que escapa, em certa medida, do arbítrio individual”<sup>60</sup>. É então necessária essa personalidade moral coletiva, a qual vai para além dos indivíduos e é perene, e apenas a sociedade consegue exercer esse papel de moderador social para a própria existência da sociedade<sup>61</sup>. Mas, afinal, o que é moral para Durkheim?

Aquilo que nos dirige não são poucas ideias que ocupam presentemente nossa atenção; são, isto sim, os resíduos deixados por nossa vida anterior, são, em uma palavra, tudo aquilo que constitui nossa característica moral<sup>62</sup>.

É moral, pode-se dizer, tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o homem a contar com outrem, a reger seus movimentos com base em outra coisa que não os impulsos do seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto mais numerosos e mais fortes são esses vínculos<sup>63</sup>.

A moralidade possui em si um caráter de privação, pois “força o homem a contar com outrem”. No sentido usual da palavra “liberdade”, o homem perde sua liberdade se pautando numa moralidade; e está, a moral, incrustada na memória do indivíduo. Segundo Durkheim, a função essencial da moral

---

<sup>59</sup> DURKHEIM, 2008, p. IX.

<sup>60</sup> DURKHEIM, 2008, p. X.

<sup>61</sup> “Só a sociedade, seja diretamente e em seu conjunto, seja por intermédio de um de seus órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador, pois ela é o único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este último aceita. Só ela tem a autoridade necessária para dizer o direito e para marcar o ponto além do qual não devem ir as paixões. Só ela, também, pode apreciar o prêmio a ser oferecido em perspectiva a cada ordem de funcionários, atendendo ao interesse comum” (DURKHEIM, 2000, p. 315).

<sup>62</sup> DURKHEIM, 1970, p. 20.

<sup>63</sup> DURKHEIM, 2008, p. 420.

é tornar o homem parte integrante de um todo, tirando parte de sua liberdade de se movimentar<sup>64</sup>. O direito relaciona-se intimamente com a moral: “O direito e a moral são o conjunto de vínculos que nos prendem uns aos outros e à sociedade, que fazem da massa dos indivíduos um agregado e um todo coerente (...) ela consiste antes num estado de dependência”<sup>65</sup>. Esses conjuntos de vínculos que formam a sociedade, os quais permitem certa homogeneidade de pensamento, fazem com que as pessoas possam viver em conjunto. E essa construção da moralidade se faz a partir de cada sociedade.

Segundo Ortiz, Durkheim não acredita numa progressão moral: “Durkheim duvida da existência de um progresso moral das sociedades; a rigor, a evolução dos valores é algo sem sentido; cada sociedade possuiria seu código social, o que tornaria irrelevante a comparação entre povos primitivos e povos civilizados”<sup>66</sup>. Isso evidencia ainda mais essa particularidade da moralidade, sua especificidade de acordo com cada estrutura social. E sendo a moral algo fundamental da sociedade e a sociedade se transformando conforme seu desenvolvimento, pode-se concluir que a moral também se transforma com o tempo. Todavia, isso não significa, na leitura de Durkheim, que a moral apresenta um progresso. Além disso, para o autor é esse pensamento em comunidade que trás uma concepção de humanidade, de acordo com cada sociedade, pois através dele que se instaura a maneira como o ser humano deve agir, como deve ser sua postura frente aos outros, enfim, a formatação que o indivíduo deve seguir para então ser encarado como humano.

Bouglé, tecendo comentários sobre Durkheim, afirma que: “Sua preocupação principal mantém-se em fazer compreender a essência da moralidade, o papel que ela desempenha nas sociedades, a maneira pela qual nestas se forma e se desenvolve, traduzindo suas aspirações”<sup>67</sup>. E nas próprias palavras de Durkheim: “Nossa representação da moral provém do próprio espetáculo das regras que funcionam sob nossos olhos e as figura esquematicamente; de que,

---

<sup>64</sup> DURKHEIM, 2008, p. 420.

<sup>65</sup> DURKHEIM, 2008, p. 420.

<sup>66</sup> ORTIZ, 1989, p. 16.

<sup>67</sup> BOUGLÉ, 1970, p. 2.

consequentemente, são essas regras, e não a noção sumária que temos delas, que formam a matéria da ciência, da mesma forma que a física tem como objeto os corpos tais como existem, e não a ideia que deles faz o vulgo”<sup>68</sup>. Sendo assim, Durkheim não pretende fazer uma moral a partir da ciência e nem mesmo anular a moral da ciência, mas sim uma ciência da moral, compreendendo as regras presentes nas esferas sociais. E “o que reconcilia a ciência com a moral é a ciência da moral; pois, ao mesmo tempo em que nos ensina a respeitar a realidade moral, ela nos fornece os meios de melhorá-la”<sup>69</sup>. O homem deve, pois, compreender a moral e agir de acordo com ela, sendo que o cientista pode contribuir para sua melhora. E quando a moral é tratada com “a mais extrema prudência, ela nos comunica um espírito sabiamente conservador”<sup>70</sup>. Ora, se a moral se mostra conservadora e a sociedade depende dela para existir, a própria sociedade, de maneira geral, se apresenta de forma conservadora na perspectiva durkheimiana. E como o indivíduo é dominado por essa moralidade, torna-se ainda complicado ir para além de determinada estrutura instaurada na esfera social.

Deste modo, o indivíduo possui maior possibilidade de ação quando a sociedade não está em seu período de normalidade e sim de anomia.. Mas é justamente neste período também que a liberdade de várias pessoas seria suprimida, visto que não haveria o fator coercitivo para garanti-la. Neste sentido, o cientista aparece como centralidade enquanto agente que possibilitaria a transformação social, não apenas em momentos anômicos como em períodos de normalidade. Pois ele iria para além do senso comum e assim teria condições de realizar propostas inovadoras para o social; o cientista apresenta-se mais como sujeito de transformação do que os demais indivíduos presentes na sociedade na medida em que seu próprio labor cotidiano transcende o senso comum e caminha, em certa medida, contra o elemento coercitivo existente. Mas seria uma luta em vão tentar eliminar esta coercitividade, o que se faz são propostas para novos complexos coercitivos. Pois a

---

<sup>68</sup> DURKHEIM, 2007, p. 24.

<sup>69</sup> DURKHEIM, 2008, p. XLVII.

<sup>70</sup> DURKHEIM, 2008, p. XLVII.

sociedade, na perspectiva durkheimiana, depende da coerção para a sua existência na medida em que o indivíduo possui, naturalmente, desejos insaciáveis.

## 2. Pierre Bourdieu

### 2.1. Bourdieu e as relações de poder

*De fato, jamais deixei de me espantar diante do que poderíamos chamar de paradoxo da dóxa: o fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos, em sentido próprio ou figurado, suas obrigações e suas sanções, seja grosso modo respeitada, que não haja um maior número de transgressões ou subversões, delitos e “loucura” (BOURDIEU, 2011, p. 07).*

Pierre Bourdieu é um pensador que não se prende a uma disciplina e não se vincula religiosamente a um determinado pensamento, ao contrário, seu pensamento é marcado pela tentativa de unir a contribuição de diversos pensamentos em uma mesma teoria<sup>71</sup>. Isso permite grande liberdade às suas concepções, não precisando adotar necessariamente aquilo que uma determinada corrente defende. Seu posicionamento não se direciona apenas ao campo intelectual, pois possui uma visão libertária em âmbito geral, desmistificadora dos mecanismos de dominação que estão presentes no meio social, como será demonstrado no decorrer deste trabalho. Assim como Durkheim, Bourdieu luta por uma instituição da sociologia<sup>72</sup>, está inserido num campo de disputas. E como o fundador da sociologia, Bourdieu trava um embate contra a filosofia com o fim de institucionalizar a sociologia enquanto uma ciência, esquivando-se de uma perspectiva de congregação dos saberes presente na perspectiva de alguns filósofos:

Eu me opunha com todas as forças à Filosofia, aos filósofos institucionais, encastelados na defesa da *agrégation* e de seus programas arcaicos, mas sobretudo à Filosofia aristocrática, à filosofia como casta de essência superior; a todos esses filósofos, a despeito de seus humores anti-institucionais, e apesar, para

---

<sup>71</sup> O exemplo disso é o fato de Bourdieu se aproveitar do debate entre fenomenologia e objetivismo (ator e estrutura social), construindo um conciliamento entre ambos através do conhecimento praxiológico (ORTIZ, 1983, p. 09).

<sup>72</sup> DOSSE, 1994, p. 85.

alguns deles, de uma ruptura pública com uma certa filosofia do sujeito, mas que continuava a professar o espírito de casta em relação às Ciências Sociais, fundamento do credo filosófico tradicional. Penso por exemplo em Althusser quando evoca “as ciências ditas sociais”, ou em Foucault quando situa as Ciências Sociais nas fileiras inferiores dos saberes<sup>73</sup>.

Bourdieu é um intelectual relevante para o estudo do aspecto coercitivo pelo fato de ter como intuito alcançar um sociocentrismo na sociologia, agregando assim a chave de pensamento do objetivismo – representado na sociologia por Durkheim – com o individualismo metodológico de Marx Weber<sup>74</sup> – representante do individualismo metodológico na sociologia. Ou seja, objetiva realizar simultaneamente a valorização do sujeito e da estrutura social. Esta perspectiva é importante para a análise do aspecto coercitivo na sociedade na medida em que se torna possível pensar a coerção na relação indivíduo e sociedade onde há, ao menos em tese, espaço para refletir esta relação sem que um praticamente anule o outro. Entretanto, há a concepção de que Bourdieu não consegue alcançar este suposto equilíbrio entre individualismo metodológico e objetivismo, pois parece tender para o objetivismo, aproximando-se de Émile Durkheim, um dos pensadores que servem de esteio para a construção do pensamento bourdieusiano.

Tendo em vista a contribuição de Bourdieu para o debate, a proposta do capítulo é a de dar continuidade à proposta da monografia e assim refletir especificamente sobre a coerção na relação indivíduo e sociedade a partir de sua teoria. Com o intuito de melhor compreender seu pensamento, será desenvolvido de modo introdutório alguns conceitos que aparecerão no desenvolvimento do texto e que são fundamentais para a compreensão da teoria do autor.

---

<sup>73</sup> BOURDIEU *apud* ORTIZ, 2003, p. 15-6. Em relação a Michel Foucault, Bourdieu faz também uma crítica concernente ao fato daquele pensador começar por Platão os questionamentos sobre a sexualidade e o sujeito sem levar em consideração outros pensadores anteriores a Platão: “E o que dizer quando, como o fez Michel Foucault no segundo volume de sua *História da sexualidade*, alguém decide começar por Platão sem indagar sobre a sexualidade e o sujeito, ignorando autores como Homero, Hesíodo, Ésquilo, Sófocles, Heródoto ou Aristóteles, sem falar nos filósofos pré-socráticos, nos quais o antigo alicerce mediterrâneo aflora mais claramente?” (BOURDIEU, 2011, p. 15).

<sup>74</sup> ORTIZ, 1983, p. 09.

Dentre esses conceitos, destacam-se: espaço social, campo, campo de poder e *habitus*. Destes, será focado o de campo e *habitus* por serem mais elementares para se aproximar da análise da coerção social na teoria do autor. Os demais conceitos aparecerão de modo breve com o simples objetivo de tornar menos árido o percurso que se intenta realizar neste capítulo. Vale salientar que os conceitos de campo e *habitus* aparecem praticamente na totalidade do pensamento bourdiano.

Na perspectiva de Bourdieu, o espaço social é apresentado como realidade teórica construída sociologicamente e que possui interesse para a sociologia; espaço multidimensional no qual há lutas para classificações que podem manter ou subverter uma estrutura estabelecida; esfera do social que abarca os campos sociais; meio onde se realiza as relações entre os agentes. Este espaço deve ser estudado a partir de uma topologia social, o que representa para o autor o estudo das estruturas desiguais de poder. Na obra *O poder simbólico*, Bourdieu define espaço social como um “espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos”<sup>75</sup>. Neste sentido, as relações sociais acontecem dentro da esfera do espaço social, onde existem os campos, os quais são relativamente autônomos. Há então uma relação entre os campos sociais, o que contribui para compreender que o espaço social não é meramente o local onde os campos existem, mas um espaço no qual há a presença dos campos e a interação entre eles. Os resultados dessa interação podem influenciar os diversos campos sociais ali presentes na relação entre os mesmos e também na relação global entre os campos, ou melhor, no espaço social como um todo. Nesta perspectiva, o agente pode ser observado não apenas a partir do campo como também no espaço social. Sua posição neste pode ser definida pela “posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição dos poderes que atuam em cada um deles”<sup>76</sup>. Deste modo, torna-se evidente a relação do espaço social e dos campos, onde o primeiro contém o segundo sem com isto se resumir a uma somatória deste.

---

<sup>75</sup> BOURDIEU, 2003, p. 153.

<sup>76</sup> BOURDIEU, 2003, p. 153.

Na obra *Questões de Sociologia*, Bourdieu afirma que os campos são “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)”<sup>77</sup>. Na leitura de Renato Ortiz, “o campo se particulariza, pois, como um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio”<sup>78</sup>.

A partir do que até o momento foi colocado, o campo está presente dentro do espaço social, é um espaço estruturado e hierarquizado de posições de agentes, onde há a presença de relações de poder pautadas na possibilidade de classificação – o que evidencia o campo como algo que possui em sua base a desigualdade –, pela legitimação de uma visão de mundo que, por sua vez, pode manter ou subverter uma estrutura estabelecida. Deve-se ter em vista que essas lutas têm por consequência a realização de uma violência aos demais participantes do campo, na medida em que possuem como objetivo a legitimação de uma visão de mundo. E esta violência, uma *violência simbólica*, é legitimada por aquele que detém o monopólio do capital social no campo, como será mostrado. As características desses agentes não são relevantes para a compreensão da posição que ocupam, mas podem ser parcialmente detectadas justamente pelas posições que ocupam.

O campo possui uma autonomia relativa em relação aos demais campos. Esta autonomia se pauta basicamente na constituição de uma hierarquia própria, com leis próprias, forças objetivas próprias, dinâmica própria, objetos de disputa e interesses próprios – os quais conseguem se manter através da reprodução dos mesmos<sup>79</sup>. Embora os campos possuam suas especificidades, possuem também características genéricas. E dada esta base comum, existe a possibilidade de, ao estudar um determinado campo, conseguir descortinar outros elementos que sejam características gerais dos

---

<sup>77</sup> BOURDIEU, 1983b, p. 89.

<sup>78</sup> ORTIZ, 1983, p. 21.

<sup>79</sup> “O princípio da autonomia se encontra estreitamente ligado à ideia de reprodução” (ORTIZ, 1983, p. 27).

campos, como é o caso da polarização das posições que os agentes ocupam no campo em dominantes e dominados – o que será esboçado no desenvolvimento do texto.

Como demonstrado, há uma interação entre os campos e, para além disso, o campo pode ser sintetizado como um recorte teórico no qual há lutas com o intuito de legitimar uma dada visão de mundo. Deve-se salientar que além da interação entre os campos, existem elementos que circulam entre os diversos campos, entre eles o campo de poder, os capitais e os agentes.

O campo de poder possui um significado diferente daquele que Bourdieu dá aos campos simbólicos, pois representa um espaço das relações de força entre os diversos tipos de capital – o qual é compreendido por Bourdieu como uma espécie de poder<sup>80</sup> – que, como afirmado acima, perpassa os diversos campos.

O capital é visto como elemento de distinção<sup>81</sup>, um recurso do agente que resulta em lucros para ele. Bourdieu trabalha com diversos capitais, como capital simbólico, capital cultural, capital político, capital econômico, capital religioso, etc. De acordo com a especificidade do campo, haverá a primazia de um capital em relação a outro. E aquele que possui quantidade considerável de capital social em um determinado campo, tem a autoridade para impor determinada visão de mundo no campo. Na análise do campo científico, Bourdieu pondera que a partir do monopólio do capital neste campo, o intelectual terá legitimidade para conduzir os demais a seguirem aquela “verdade” posta por ele e que mais se adéque às suas características, aquilo que o beneficia – “instaurando, como medida de toda prática científica, o padrão mais favorável às suas capacidades intelectuais e institucionais”<sup>82</sup>. Deste modo, Bourdieu destaca a existência de uma “verdade” nos campos. Mas esta não é uma verdade que está para além do próprio homem enquanto indivíduo, uma verdade universal que perpassaria toda a humanidade. Ao contrário, defende a existência de uma verdade

---

<sup>80</sup> Cf. BOURDIEU, 2003, Capítulo VI – Espaço social e gênese das “classes”.

<sup>81</sup> BOURDIEU, 2003, p. 145.

<sup>82</sup> BOURDIEU, 2003, p. 153.

enquanto resultante de um campo no qual há uma relação de poder, onde o detentor de maior poder possui a legitimidade para “dizer a verdade”, sendo ela uma construção social.

Segundo Bourdieu, há, de modo geral, uma hierarquia entre os capitais. Tal hierarquia faz com que haja certa primazia do campo econômico em relação aos demais: “Se cada campo tem a sua lógica própria e a sua hierarquia própria, a hierarquia que se estabelece entre as espécies do capital e a ligação estatística existente entre os diferentes haveres fazem com que o campo econômico tenda a impor a sua estrutura aos outros campos”<sup>83</sup>. Por mais que o fator econômico não seja visto na teoria de Bourdieu como determinante em última instância, percebe-se que em questões hierárquicas ele está no topo. E Bourdieu defende que sua teoria geral dos campos nada tem a ver com a teoria econômica. Ao contrário, a teoria econômica que teria a ver com a teoria geral dos campos, sendo o econômico apenas um dos campos existentes. Assim, a teoria econômica é vista por ele enquanto um caso particular da teoria dos campos ao invés de ser seu “modelo fundador”.

Tudo leva a supor que a teoria econômica, como se espera poder um dia demonstrar, em vez de ser modelo fundador, deve antes ser pensada como um caso particular da teoria dos campos que se constrói pouco a pouco, de generalização em generalização e que, ao mesmo tempo permite compreender a fecundidade e os limites de validade de transferências como as com que Weber opera, e obriga a repensar os pressupostos da teoria econômica à luz sobretudo dos conhecimentos adquiridos a partir da análise dos campos de produção cultural<sup>84</sup>.

Um capital pode ser convertido em outros – como é o caso de o capital econômico se transformar em capital político, dependendo das configurações do campo trabalhado. A partir do capital é possível definir a posição do agente no espaço social: “A posição de um determinado

---

<sup>83</sup> BOURDIEU, 2003, p. 153.

<sup>84</sup> BOURDIEU, 2003, p. 69.

agente no espaço social pode assim ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição dos poderes que atuam em cada um deles, seja, sobretudo, o capital econômico (...), o capital cultural e o capital social e também o capital simbólico”<sup>85</sup>.

Tendo em vista a importância do capital para os campos e o fato de ele atribuir autoridade, legitimidade, àquele que o monopoliza, o acúmulo de capital se torna uma ação importante: “Acumular capital é fazer um ‘nome’, um nome próprio, um nome conhecido e reconhecido, marca que distingue imediatamente seu portador, arrancando-o como forma visível do fundo indiferenciado, despercebido, obscuro, no qual se perde o homem comum”<sup>86</sup>.

A partir da breve exposição em relação ao capital, temos que ele aparece como elemento fundamental para se inculcar uma determinada visão de mundo nos campos. E esta prática é possível pelo fato de os objetos do mundo social possuírem uma vagueza, certo vazio, uma indeterminação que possibilita a pluralidade na percepção do real e seu preenchimento com certa visão de mundo a partir das vontades do agente que possui maior capital num determinado campo. A percepção do mundo social está relacionada ao produto de uma dupla estruturação social, uma objetiva e outra subjetiva. E os objetos do mundo social podem ser percebidos de diversos modos pelo fato destes possuírem uma parte de indeterminação, mas também pelo fato de serem objetos históricos que por isso possuem uma significação que varia com o tempo<sup>87</sup>.

Esta parte de jogo, de incerteza, é o que dá fundamento à pluralidade dos pontos de vista, como o dá a todas as lutas simbólicas pela produção e imposição da vida do mundo legítima e, mais precisamente, a todas as estratégias cognitivas de *preenchimento* que produzem o sentido dos objetos do mundo social ao irem para além dos atributos diretamente visíveis pela referência ao futuro e ao passado<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> BOURDIEU, 2003, p. 134.

<sup>86</sup> BOURDIEU, 1983a, p. 132.

<sup>87</sup> BOURDIEU, 2003, p. 140.

<sup>88</sup> BOURDIEU, 2003, p. 140.

Desse modo, há algo a se disputar, existe um espaço vago onde posso tentar criar uma significação e de repente implantá-la no imaginário das pessoas, há algo a se preencher e que atribui sentido às coisas; sentido este que poderá ser o meu sentido, o sentido que dá privilégios às minhas vontades, características, etc. “O conhecimento do mundo social e, mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo”<sup>89</sup>. Aquele que tem a possibilidade de exercer influência de uma leitura específica, de uma significação específica, é o detentor do *poder simbólico*<sup>90</sup>.

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”<sup>91</sup>.

Neste sentido, há um pensamento em comum no meio social, um “*conformismo lógico*”. Mas este conformismo é criado a partir de uma violência simbólica em relação ao indivíduo e à sua percepção da realidade social, uma coerção que age sobre a compreensão da realidade social no indivíduo, a qual pode ser exercida por aquele que possui poder para isso. Esta violência é concebida enquanto uma “violência suave, sensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce

---

<sup>89</sup> BOURDIEU, 2003, p. 142.

<sup>90</sup> Vale salientar que Bourdieu cria uma relação de oposição de sagrado/profano com relação ao *poder simbólico*, como elemento de consagração e mesmo construção do sagrado, e isso está ligado a uma concepção de distinção: “Symbolic Power is a Power to ‘consecrate’, to render sacred. He thus associates the concept of the sacred with legitimation, particularly in high culture and art where boundaries delimiting the legitimate from the illegitimate are particularly strong” (SWARTZ, 1997, p. 47).

<sup>91</sup> BOURDIEU, 2003, p. 09.

essencialmente pelas vias puramente simbólicas da dominação e do conhecimento; ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento”<sup>92</sup>. E há uma disputa, uma luta constante dentro dos campos para essa significação, para o exercício do poder de classificação: “Aquilo que está em causa nas lutas a propósito do sentido do mundo social é o poder sobre os esquemas classificatórios e sobre os sistemas de classificação que estão na base das representações e, por isso, da mobilização e da desmobilização dos grupos”<sup>93</sup>.

A questão que parece permear a conservação e a transformação do campo, sua dinâmica, é a seguinte: qual o intuito de se mudar a percepção do campo para aquele que está no domínio do modo como o campo se encontra? Nota-se que os indivíduos mais capacitados para realizar a mudança de percepção dentro de um campo, são aqueles que exercem o domínio dentro do mesmo, aqueles que estão em vantagem dentro do campo. Torna-se evidente certo obstáculo para ocorrer mudanças substanciais nos campos. De modo geral, as mudanças que acontecem são pequenas, apenas ajustes de acordo com aquilo que privilegiará ainda mais aqueles que dominam o campo. Tendo esta perspectiva em mente, Bourdieu consegue demonstrar que até os agentes que outrora se encontravam entre os dominados, ao alcançar o domínio no campo não geram grandes mudanças, na medida em que esses agentes precisaram incorporar as regras do jogo no campo social para assim alcançar o que passa a ser de seu domínio<sup>94</sup>. A partir de grandes transformações no campo, aqueles que detêm o poder de transformação do campo poderiam perder esse domínio. Assim, os campos se modificam, mas de modo geral essas modificações são mínimas: “As transformações da estrutura do campo são o produto de estratégias de conservação ou de subversão que têm seu princípio de orientação e eficácia nas propriedades da posição que ocupam aqueles que as produzem no interior da estrutura do campo”<sup>95</sup>. O campo se mantém pelo fato de o grupo dominante conseguir manter o campo coeso, reagindo contra os dominados que visem a colocar em risco a relação

---

<sup>92</sup> BOURDIEU, 2011, p. 07-8.

<sup>93</sup> BOURDIEU, 2010, p. 698.

<sup>94</sup> BOURDIEU, 2003, p. 145.

<sup>95</sup> BOURDIEU, 1983a, p. 134.

estabelecida pelos dominantes dentro do campo. Um dos fatores que contribui para a estabilidade do campo é a rotinização das práticas do campo. Mas a disputa entre dominantes e dominados acontece frequentemente.

Inseridos nessa disputa, encontramos agentes que ocupam a posição de dominantes que agem de modo ortodoxo com o fim de conservar o capital social acumulado, e outros que ocupam a de dominados, os quais realizam práticas heterodoxas com o intuito de desacreditar os dominantes. Os dominados manifestam seu inconformismo por meio da subversão, tendo como objetivo fundar uma nova “crença”<sup>96</sup>.

Deve-se ter em vista que neste embate entre ortodoxia e heterodoxia, a base de discussão do campo é ortodoxa, pertencente àquele que domina o campo. Deste modo, a desvantagem apresenta-se até mesmo na estrutura do campo sobre o qual se disputa. A *doxa* está presente como fundo do embate estabelecido entre ortodoxia e heterodoxia. “O campo de discussão que a ortodoxia e a heterodoxia desenham, através de suas lutas, se recorta sobre o fundo do campo da *doxa*, conjunto de pressupostos que os antagonistas admitem como sendo evidentes, aquém de qualquer discussão, porque constituem a condição tácita de discussão”<sup>97</sup>. Além disso, os agentes heterodoxos não contestam os princípios nevrálgicos do campo, caso contrário seriam expulsos do dele. Há então um limite para a ação radical dentro de um determinado campo. Tais “princípios nevrálgicos do campo” representam interesses fundamentais em comum em relação àquele campo. A partir disso se tem uma “cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos”<sup>98</sup>: “Esquece-se que a luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre o que merece ser disputado, fato escondido por detrás da aparência do óbvio, deixada em estado de *doxa*, ou seja, tudo aquilo que constitui o próprio campo, o jogo, os objetos de disputas, todos os pressupostos que são tacitamente

---

<sup>96</sup> ORTIZ, 1983, p. 23.

<sup>97</sup> BOURDIEU, 1983a, p. 145.

<sup>98</sup> BOURDIEU, 1983b, p. 90.

aceitos, mesmo sem que se saiba, pelo simples fato de jogar, de entrar no jogo”<sup>99</sup>. A própria oposição representa o reconhecimento de interesses que estão em jogo entre os agentes, ambos contribuem para a delimitação do campo legítimo da discussão: “Dominantes e dominados são necessariamente coniventes, adversários cúmplices que, através do antagonismo, delimitam o campo legítimo da discussão”<sup>100</sup>. Desse modo, tanto ortodoxos quanto heterodoxos contribuem para a legitimação do campo e sua reprodução. “Os que participam da luta contribuem para a reprodução do jogo contribuindo (mais ou menos completamente dependendo do campo) para produzir a crença no valor do que está sendo disputado”<sup>101</sup>. E este “jogo” afeta o *habitus* dos sujeitos sociais que estão de algum modo vinculados a este campo.

*Habitus* é outro conceito utilizado por Bourdieu que possibilita maior apreensão da dinâmica que se estabelece dentro dos campos sociais. Mas antes de nos debruçar sobre sua definição, faz-se necessário compreender qual é a intenção de Bourdieu ao utilizar e “ressignificar” este conceito. O autor busca, através do conceito de *habitus*, sair tanto de um mecanicismo quanto de um finalismo do indivíduo presentes no debate de sua época<sup>102</sup>. Como salientado, Bourdieu busca uma sociologia pautada no sociocentrismo. E neste sentido, o *habitus* seria elemento fundamental para alcançar seu objetivo: “sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções do objeto”<sup>103</sup>.

Para Bourdieu, o *habitus* representa o “sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações”<sup>104</sup>. Ou seja, o *habitus* se apresenta como elemento presente no meio social e que condiciona os indivíduos a agirem de um determinado modo, modo este que esses agentes adquiriram a partir de suas vivências, sendo que os primeiros hábitos se

---

<sup>99</sup> BOURDIEU, 1983b, p. 90-1.

<sup>100</sup> ORTIZ, 1983, p. 23.

<sup>101</sup> BOURDIEU, 1983b, p. 91.

<sup>102</sup> BOURDIEU, 1983b, p. 93.

<sup>103</sup> BOURDIEU, 2003, p. 62.

<sup>104</sup> BOURDIEU *apud* ORTIZ, 1983, p. 15.

estabelecem a partir da educação dos familiares e também da escola, os quais influenciarão os hábitos seguintes; além disso, o *habitus* está no homem de maneira inconsciente. É estrutura estruturada e estruturante na medida em que se constitui enquanto princípio que gera uma determinada base, as práticas no meio como também as representações naquela estrutura. O *habitus* possui em si um caráter conservador:

O *habitus* tende, portanto, a conformar e a orientar a ação, mas na medida em que é produto das relações sociais ele tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendram. “Cada agente, quer saiba ou não, quer queira ou não, é produtor e reproduzidor de sentido objetivo porque suas ações e suas obras são produto de um *modus operandi* do qual ele não é o produtor e do qual ele não possui o domínio consciente”<sup>105</sup>.

Fica claro na exposição de Ortiz que o *habitus* possui um viés individual e social; faz parte do agente e da sociedade – há uma relação entre a estrutura social e a estrutura mental. Individual porque é algo que se constrói na particularidade, na subjetividade; internalização do objetivo a partir de uma subjetividade. Social porque essa construção se pauta naquilo que está presente de maneira simbólica na realidade social, a qual o indivíduo reproduzirá em suas ações individuais, até mesmo na questão do gosto e no estilo de vida<sup>106</sup>. Deste modo, o *habitus* se apresenta enquanto um conjunto de “esquemas generativos” que precede a escolha; precede e orienta a ação como também está na origem de outros “esquemas generativos”<sup>107</sup> – o que evidencia, mais uma vez, a noção de estrutura estruturada e estruturante; relaciona-se com a apreensão de mundo do sujeito. Assim, um *habitus* anterior influi na constituição de um *habitus* “posterior”. A relativa homogeneidade do *habitus* no indivíduo se deve ao fato de os agentes internalizarem as representações objetivas de

---

<sup>105</sup> ORTIZ, 1983, p. 15.

<sup>106</sup> Cf. BOURDIEU, 1983, Gostos de classe e estilos de vida.

<sup>107</sup> ORTIZ, 1983, p. 16.

acordo com a posição social que ocupam<sup>108</sup>. A partir do conceito de *habitus* Bourdieu consegue dar maior visibilidade ao sujeito e suas práticas, se comparado à teoria durkheimiana, onde o sujeito nada mais é do que o substrato da substância sociedade, o hidrogênio e oxigênio que compõem a água, substância a ser analisada<sup>109</sup>. No conceito de *habitus* o sujeito é visto como sujeito ativo: “é contra a tradição neokantiana e sua visão do sujeito transcendental do pensamento que Bourdieu (re)introduz o conceito de *habitus*, a fim de restituir ao corpo socializado a sua função de operador ativo na construção do real”<sup>110</sup>. Assim, o corpo, o sujeito, sai de uma passividade em relação ao real para atingir uma postura na qual o indivíduo faz parte do processo de transformação do social – embora essas transformações sejam relativas, como mostraremos a seguir. “A ação social é governada por disposições adquiridas pela imersão contínua em jogos sociais”<sup>111</sup>.

Nota-se que há a possibilidade do novo a partir do sujeito, tendo em vista o conceito de *habitus*, mas este “novo” é praticamente imperceptível: há a mudança, mas de modo geral ela é pequena, o que fica evidente quando se tem em vista a própria dinâmica do campo, a qual foi apresentada acima. Embora o conceito tenha como intuito corroborar para uma teoria pautada em um sociocentrismo, o indivíduo parece estar praticamente tolhido de uma ação não mecânica; parece haver perspectiva do conceito mais pautada no campo do que no próprio indivíduo, e não um conceito que “equilibraria” ambos.

Tendo em vista a “mecanicidade” presente no *habitus*, sua inconsciência para o agente e a dinâmica do campo, parece-nos que para o indivíduo conseguir romper ou transformar o *habitus* ele precisa efetivar uma tomada de consciência, visto que os interesses do campo funcionam apenas como interesses do agente enquanto se colocam de modo inconsciente. Com a tomada de consciência, o indivíduo poderia trabalhar com o fim de transformar o *habitus*, embora este exercício seja complexo; há disputas dentro do campo, onde, como salientado, a estrutura

---

<sup>108</sup> ORTIZ, 1983, p. 17-8.

<sup>109</sup> Cf. DURKHEIM, 2007.

<sup>110</sup> WACQUANT, 1997, p. 32.

<sup>111</sup> WACQUANT, 2002, p. 96.

praticamente não muda por mais que se altere o detentor do poder simbólico. Entretanto, não conseguimos encontrar nas obras de Bourdieu anteriores à década de 1990, onde delineou de modo profundo sua teoria, textos que trabalhem com algo aproximado a isso. Segundo Renato Ortiz, na *Introdução* de uma coletânea de textos de Bourdieu:

Os estudos de Bourdieu nos parecem de grande importância e podem ser da maior valia desde que os consideremos fora de uma perspectiva imobilista do processo de reprodução. A análise é extremamente rica quando se trata de desvendar os mecanismos profundos de poder, perspectiva tão peculiar aos autores modernos franceses, mas que, no fundo, se caracteriza por um certo pessimismo político e social que, muitas vezes, nos induz a aceitar o axioma de que o poder em geral seria necessariamente “maléfico”<sup>112</sup>.

Torna-se fundamental salientar que a obra na qual está presente este texto de Renato Ortiz foi elaborada em 1978 e publicada somente em 1983. Neste momento, Pierre Bourdieu não havia vinculado efetivamente a seu pensamento uma ação política, uma postura combativa onde o intelectual deveria também agir e contribuir para a desarticulação da dominação. Em 2003, Ortiz publica um novo texto que é condizente com um Bourdieu atuante:

Bourdieu reencontra assim a antiga tradição francesa, presente desde Zola, e defende o papel do intelectual como homem público: “Posso afirmar que os intelectuais são indispensáveis à luta social, hoje muito particularmente, considerando as formas absolutamente novas assumidas pela dominação” (...) A posição anterior, antagônica ao engajamento, sofre, portanto, uma reviravolta. Retorna-se assim a Sartre, para quem o intelectual, ao conquistar a autoridade no

---

<sup>112</sup> ORTIZ, 1983, p. 29.

âmbito de uma esfera específica, artística ou científica, atua no espaço público como instigador da dúvida, desafiando a cristalização de todo e qualquer tipo de poder<sup>113</sup>.

E esta postura mais combativa de Pierre Bourdieu pode ser notada nas diversas obras que publica a partir do início da década de 1990<sup>114</sup>. Entre essas obras, gostaríamos de evidenciar o que assevera Bourdieu em *A dominação masculina*, cujo objetivo é o de “restituir à *dóxa* seu caráter paradoxal”<sup>115</sup>. Segundo o autor, a resistência por parte dos dominados estaria justamente no espaço em branco de significado presente no objeto: “A indeterminação parcial de certos objetos autoriza, de fato, interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica”<sup>116</sup>. Assim, uma sociologia que “liberta ao libertar da ilusão da liberdade”<sup>117</sup>, passaria a estar vinculada a uma prática combativa, uma sociologia pública. Além disso, neste período próximo ao fim de sua vida, continua a haver uma ligação entre Durkheim e Bourdieu não apenas com os pares de oposição<sup>118</sup>, como também na sua preocupação em explorar as “formas de classificação” da sociedade Cabília a partir de dois níveis de uma sociedade: estruturas objetivas e formas cognitivas<sup>119</sup>, onde havia o objetivo de “desvendar a multifacetada dialética das estruturas sociais e mentais no processo de dominação”<sup>120</sup> como também compreender os variados mecanismos da violência simbólica em seus diversos disfarces.

Bourdieu concebia uma Ciência Social unificada como um “serviço social” cuja missão é “desnaturalizar” e “desfatalizar” o mundo social e “requerer

---

<sup>113</sup> ORTIZ, 2003, p. 27-8.

<sup>114</sup> Entre esses textos temos: “Sobre a televisão”, publicado originalmente em francês, em 1996; “A dominação masculina” (1998); “Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal” (1998); entre outros. Conferir também documentário *A sociologia é um esporte de combate*, de Pierre Carles (2001). Para consulta da bibliografia completa publicada pelo autor, conferir: <http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>.

<sup>115</sup> BOURDIEU, 2011, p. 08.

<sup>116</sup> BOURDIEU, 2011, p. 22.

<sup>117</sup> BOURDIEU *apud* DOSSE, 1994, p. 86.

<sup>118</sup> Cf. *Esquema sinóptico das oposições pertinentes* in: BOURDIEU, 2011, p. 19.

<sup>119</sup> BOURDIEU, 2011, p. 13.

<sup>120</sup> WACQUANT, 2002, p. 98.

condutas” por meio da descoberta das causas objetivas e das razões subjetivas que fazem as pessoas fazerem o que fazem, serem o que são, e sentirem da maneira como sentem. E dar-lhes, portanto, instrumentos para comandarem o inconsciente social que governa seus pensamentos e limita suas ações, como ele incansavelmente tentou fazer consigo próprio<sup>121</sup>.

Na teoria de Bourdieu encontramos esta perspectiva de resistência dos heterodoxos que, em realidade, fazem parte da dinâmica reprodutiva e da legitimação do campo. Mas Bourdieu assevera também que existe o processo de autonomização dos campos<sup>122</sup>, onde após sua autonomização passa a haver novamente um campo e uma luta por seu domínio. Pelo que pudemos compreender, o momento de criatividade do agente – o que interpretamos como uma espécie de “fuga” à dinâmica dos campos – apresenta-se quando ele consegue realizar essa tomada de consciência, subverter o *habitus* e assim diferenciar o campo de outro campo ou um subcampo de um campo. E após a constituição deste novo campo ou subcampo, a lógica que irá revigorar no mesmo é a de “reprodução”. “Reprodução” porque com as lutas entre os sujeitos do campo este se modifica de pouco a pouco. E alguns elementos coercitivos que são parte constituinte de um dado campo deixam de existir, mas são substituídos por outros. Assim, o sujeito realmente possui um caráter ativo, mas esta ação é geralmente limitada no que tange a transformação do meio justamente por este aspecto reprodutivista do sistema. O intelectual aparece então, como um elemento fundamental para a desarticulação deste ciclo, a partir da elucidação dos mecanismos presentes por detrás dos campos.

## 2.2. Considerações sobre a relação entre Durkheim e Bourdieu

---

<sup>121</sup> WACQUANT, 2002, p. 100.

<sup>122</sup> Cf. BOURDIEU, 1996.

Segundo Wacquant, em *Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras*, Durkheim e Bourdieu possuem os seguintes pontos em comum: “adesão ferrenha ao racionalismo, a recusa da teoria pura e a defesa obstinada da indivisão da ciência social, a relação com a dimensão e a disciplina históricas, enfim, o recurso à etnologia como dispositivo privilegiado de ‘experimentação indireta’”<sup>123</sup>. Além dos pontos colocados por Wacquant, tentaremos desenvolver outros pontos convergentes entre o pensamento de Durkheim e Bourdieu.

Émile Durkheim é um autor que aparece frequentemente nas obras de Bourdieu, como em sua obra metodológica *O ofício de sociólogo*<sup>124</sup>; além de *A dominação masculina*<sup>125</sup>; *A distinção*<sup>126</sup>; *As regras da arte*<sup>127</sup>; *Razões práticas*<sup>128</sup>; *O senso prático*<sup>129</sup>; etc. Esta frequência de Durkheim nas obras de Bourdieu possui uma justificativa histórica. Segundo Swartz (1997), o retorno a clássicos como Durkheim na década de 1960 foi um modo da geração de sociólogos franceses, entre eles Bourdieu, se distinguirem do empiricismo importado dos Estados Unidos por seus predecessores franceses no pós-guerra. Assim, Bourdieu seria a segunda geração de sociólogos do pós-guerra. “Virtually ignored by the immediate postwar generation, Durkheim found renewed interest in the 1960s with the second generation of postwar French sociologists, including Bourdieu”<sup>130</sup>.

Como foi apresentado no decorrer do trabalho, tanto Durkheim quanto Bourdieu trabalham com categorias de oposição, como se elas fossem elementos fundamentais para a construção de significado dentro do meio societal – o que leva a crer que esta foi uma das heranças de Durkheim em relação a seu sucessor nas lutas para a instituição da sociologia como ciência. “Sucessor” justamente porque ambos tinham como preocupação a construção de uma distinção entre a sociologia e as demais áreas do saber, não sendo aquela apenas um substrato, uma parte, de

---

<sup>123</sup> WACQUANT, 1997, p. 29.

<sup>124</sup> (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2004) Cf. SWARTZ, 1997, p. 45.

<sup>125</sup> BOURDIEU, 2011.

<sup>126</sup> BOURDIEU, 2010.

<sup>127</sup> BOURDIEU, 1996.

<sup>128</sup> BOURDIEU, 2008.

<sup>129</sup> BOURDIEU, 2009.

<sup>130</sup> SWARTZ, 1997, p. 45.

qualquer outro saber. Deste modo, os dois pensadores estão envolvidos por um campo de disputas onde tentam se sobressair em relação aos demais pensamentos. Mas enquanto Durkheim luta contra a filosofia, psicologia e biologia com o fim de distinguir a sociologia desses demais saberes, Bourdieu centra seus esforços para distinguir a sociologia da filosofia. “O projeto pessoal de Bourdieu se insere, portanto, num campo de disputas: na verdade, para realizar sua ambição, ele teve de se alimentar da Filosofia e romper com ela. A ruptura era necessária devido à deslegitimação do trabalho sociológico (...) face ao aparato filosófico na França”<sup>131</sup>. E segundo Dosse (1994), Bourdieu devolve o brilho e ânimo à ambição durkheimiana da instituição sociológica<sup>132</sup>.

No que se refere à relação indivíduo/sociedade muito presente nas obras de Durkheim – visto que este pensador concebe que o fato social seria exterior ao indivíduo e exerceria uma coerção no mesmo para que este agisse de acordo com os preceitos morais presentes na estrutura social, além de o indivíduo ser visto como o substrato da sociedade – esta relação também está presente em Bourdieu. No entanto, como se pode observar, o sujeito em Bourdieu é mais ativo. E isso se evidencia a partir da análise do campo e das lutas travadas dentro do mesmo pelos indivíduos com o fim de alcançar a possibilidade de classificação dos objetos como também através do processo de autonomização do campo, evidente no livro *As regras da arte*<sup>133</sup>. Bourdieu visa construir uma relação entre indivíduo e sociedade pautado num sociocentrismo, onde não haveria a supremacia do indivíduo ou da sociedade<sup>134</sup>. Mas dentro da investigação da relação indivíduo/sociedade, está presente nos dois pensadores a preocupação em revelar, trazer à luz, o social nas forças aparentemente mais individuais do pensamento do homem<sup>135</sup>. “To discover the social at the very heart of the most subjective experience is a central aim of Bourdieu, just as it was

---

<sup>131</sup> ORTIZ, 2003, p. 16.

<sup>132</sup> DOSSE, 1994, p. 85.

<sup>133</sup> Cf. BOURDIEU, 1996.

<sup>134</sup> “Bourdieu, of course, went on to distance himself from Durkheimian objectivism by integrating actor representations into his structural account” (SWARTZ, 1997, p. 46).

<sup>135</sup> SWARTZ, 1997, p. 46.

for Durkheim”<sup>136</sup>. Assim, ambos estavam preocupados em estabelecer uma correspondência entre as estruturas mentais, individuais, e as estruturas sociais. Se em Durkheim isto fica evidente a partir do fato social, em Bourdieu a preocupação em estabelecer esta relação se evidencia no conceito de *habitus*, embora este conceito possua certa mecanicidade em relação ao “sujeito ativo”.

Na leitura de Luci Muzzeti<sup>137</sup>, existem dois paradigmas para tratar das relações sociais na sociologia. O primeiro paradigma é o do consenso e o segundo do conflito. Durkheim se encontra no primeiro e Bourdieu no segundo. Embora haja a crença de que a classificação dos pensamentos sociológicos acabe por empobrecer esses saberes, nos parece fazer sentido atribuir como característica da análise de Durkheim o consenso bem como o conflito no pensamento bourdieusiano. Em Durkheim vislumbra-se a solidariedade; a integração social; a ação da sociedade em manter o consenso, a normalidade; o compartilhamento de uma mesma moral – homogeneidade moral –, com o fim de que haja a possibilidade de sua existência. A coerção está presente, mas apenas para aqueles que tentem ir contra o que a sociedade impõe. Já em Bourdieu este consenso, este ponto em comum entre os indivíduos, se constrói a partir da luta pela classificação. “Ao invés do consenso espontâneo, tem-se um consenso imposto pelos grupos dominantes”<sup>138</sup>. Neste sentido, no processo de construção deste ponto em comum, há aqueles que conseguem fazer prevalecer suas ideias perante os demais e assim acabam por exercer uma dominação diante de outros, e a dinâmica desta luta entre os agentes permanece e contribui para a transformação dos campos. Assim, enquanto a integração social em Durkheim se dá de modo harmônico, em Bourdieu ela ocorre norteadada pelo conflito.

But if for Durkheim this integrative force operates to produce a desired consensual unity for the social order, for Bourdieu it produces domination (...) The

---

<sup>136</sup> SWARTZ, 1997, p. 46.

<sup>137</sup> MUZZETI, 1999.

<sup>138</sup> MUZZETI, 1999, p. 44.

pressing question for Bourdieu is not, as it was primarily for Durkheim, how solidarity is reinforced, but rather how solidarity is constructed and maintained in a social order characterized by hierarchy, conflict, and struggle<sup>139</sup>.

Bourdieu follows Durkheim in emphasizing the social as well as cognitive functions of “collective representations” and “primitive classifications” – though he conceives these as functions of domination, while Durkheim conceives them as functions of “logical and social integration”<sup>140</sup>.

Ciente da presença de Durkheim no desenvolvimento teórico de Bourdieu, a luta de ambos pela instituição da sociologia, preocupação sobre a relação entre indivíduo e sociedade, além da correspondência entre estrutura mental e social, adesão ao racionalismo e a análise da integração social feita por esses dois intelectuais, iremos desenvolver uma análise comparativa da presença do elemento coercitivo na teoria desses intelectuais.

Conforme apresentado no primeiro capítulo, a coerção é elemento fundamental para a existência da homogeneidade moral – criação de um consenso e integração social –, condição *sine qua non* para a existência da sociedade e está presente também como potência na constituição do conceito de *fato social*. A coerção aparece como força que se exerce no indivíduo desde quando ele nasce, e por mais que o sujeito consiga ir contra um elemento coercitivo (situação que possibilita a percepção do complexo coercitivo cerceando a sua ação) este não deixa de existir – ela pode até sofrer alterações conforme o tempo e a circunstância, mas não deixa de existir. Assim, o sujeito está constantemente envolvido pela coerção social, a ponto de praticamente se anular diante desta força da sociedade, adotando, de modo geral, uma postura praticamente mecânica e funcional – com exceções em algumas ações, como é o caso da atividade científica e de Sócrates. Em Bourdieu a coerção social não deixa de estar presente. Ela se evidencia nas dinâmicas do campo, no qual há uma luta entre ortodoxos e heterodoxos, dominantes e dominados. E é a partir dessa relação

---

<sup>139</sup> SWARTZ, 1997, p. 48.

<sup>140</sup> BRUBAKER, 2004, p. 31.

conflituosa que aparece a integração social, como dito. Há aí uma luta para a classificação, uma luta para a condução da percepção dos indivíduos, o que corrobora para a construção do *habitus* de cada sujeito que está no campo – elemento que liga a estrutura social com a individual e está de modo inconsciente no indivíduo. Assim, aquilo que resulta da luta que envolve os sujeitos no campo – condução da percepção dos sujeitos – acaba adentrando no *modus operandi* dos indivíduos inconscientemente. E o intelectual em Bourdieu passa a assumir um papel de desvendar os mecanismos da violência simbólica em seus diversos disfarces para que o sujeito passe a ter consciência da dinâmica de poder que o envolve, ao passo que em Durkheim a preocupação não está ligada diretamente ao indivíduo e aos meios em que está envolvido. Seu problema está diretamente vinculado ao social. Preocupa-se em auxiliar na “eclosão da moral de acordo com as novas relações sociais”<sup>141</sup>. Assim, encontramos esferas de preocupações diferenciadas em relação ao trato com o elemento coercitivo presente na tessitura social. No entanto, em ambos a existência da coerção social parece ser inevitável.

---

<sup>141</sup> WACQUANT, 1997, p. 34.

### 3. Michel Foucault

#### 3.1. Foucault e o Poder Disciplinar

O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça do domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão (FOUCAULT, 2008a, p. 29).

Michel Foucault, na obra: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento* faz a seguinte afirmação sobre alunos que tiveram aulas com Canguilhem – um dos pensadores que se interessavam pela história das ciências: “Ora, muitos de seus alunos não eram nem marxistas nem freudianos, nem estruturalistas. E ali, se você quiser, me refiro a mim (...). Nunca fui freudiano, nunca fui marxista e jamais fui estruturalista”<sup>142</sup>. Uma das problemáticas levantadas ao se pesquisar Michel Foucault se estabelece na tentativa de classificar seu pensamento em alguma corrente de pensamentos. Tal tentativa gera a seguinte questão: mas qual a necessidade de enquadrar um saber em uma determinada corrente de pensamentos, ainda tendo em vista que o próprio autor é adepto de um saber diverso, circulante e descontínuo?<sup>143</sup>. Partindo dessa concepção, o presente capítulo não pretende classificar o pensamento de Foucault, mas apenas desenvolvê-lo no que tange a questão do poder, mais especificamente em relação ao poder disciplinar e o biopoder.

Neste item, pretende-se desenvolver o pensamento de Michel Foucault no que tange o poder disciplinar. Autor que possui extenso trabalho de pesquisa sobre as relações de poder em diversas áreas do saber e que se considerava um arqueólogo do saber, Foucault desenvolveu o conceito de *poder disciplinar*. Mas antes de adentrar na discussão acerca deste conceito central em sua análise do poder, será feita uma apresentação geral sobre as concepções do autor.

---

<sup>142</sup> FOUCAULT, 2005, p. 312.

<sup>143</sup> FOUCAULT, 2007a.

A história é concebida por Foucault do seguinte modo: observa-a com o objetivo de compreender os processos que se deram na mesma, a partir dos quais fomos assim conduzidos a ser o que somos hoje, a viver do modo como vivemos hoje. A partir dessa concepção que este pensador busca analisar a história e assim compreender o que o homem moderno é em sua contemporaneidade, como se construiu a noção de sujeito em sua época; sujeito esse que se diferencia, por exemplo, do “sujeito” do período clássico. Como diz Roberto Machado<sup>144</sup>, suas pesquisas analisam os discursos da verdade; verdade essa que é construída a partir de um complexo de relações onde o poder está constantemente presente. Nesse sentido, a verdade para Foucault não se prende a algo que é universal e imutável. Ao contrário, ela faz parte, como dito, de um complexo de relações permeadas pelo poder e, diante dessa dinâmica, assume um caráter mutável. Mas ao analisar os discursos presentes nas relações, onde se constrói a verdade, Foucault não se atém simplesmente ao que, por exemplo, o discurso dos médicos diz em relação aos loucos. Sua investigação sobre a loucura abarca tanto o discurso dos médicos sobre os loucos como também a relação dos médicos com seus pacientes nessas “casas de loucos”. Na realidade, Foucault tenta construir o ambiente no qual surge a psiquiatria. E nesse sentido, faz sua genealogia: “descrita como a investigação que não procura as origens, mas o descortinamento histórico da verdade, definida por interesses específicos das diversas estruturas de poder”<sup>145</sup>. Essa investigação, por sua vez, não se prende a um determinado campo do saber; para revelar sua origem Foucault vaga por outros saberes. “O que pretende (...) é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes”<sup>146</sup>.

A preocupação de Michel Foucault não é a de fazer conceitos universais ou leis gerais. Tendo em mente que a sociedade se desenvolve e que de acordo com esse desenvolvimento as palavras recebem novos significados, de nada valeria criar conceitos gerais, universais, se conforme

---

<sup>144</sup> MACHADO, 2007.

<sup>145</sup> CULT, 2009, p. 44.

<sup>146</sup> MACHADO, 2007, p. X.

o tempo o significado das palavras modificam-se. Além disso, questiona-se sobre o verdadeiro motivo de as pessoas tencionarem tornar determinado saber uma ciência, o que contribui para a defesa de que Foucault não fez e não tinha pretensão de fazer uma ciência:

Não se deve antes interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? (...) Que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “menorizar” quando dizem: “Eu que formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual a vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber?<sup>147</sup>.

Torna-se evidente, pois, que este pensador não quer envolver suas pesquisas nesse ambiente onde para afirmar um saber faz-se necessário desqualificar outros saberes e assim se tornar uma verdade, um discurso verdadeiro. Esta postura possibilita uma pluralidade de perspectivas em relação a um mesmo objeto de estudo, ao contrário das teorias totalitárias (ciências excludentes). A intenção de alcançar uma lei geral, fundar uma ciência, ter conceitos gerais, criar concepções englobantes – ou seja, concepções que buscam abarcar toda a realidade social, sendo então aplicáveis, teoricamente, a qualquer situação –, não é, de certa forma, pertencente à contemporaneidade de Foucault, na qual prevalecem pensamentos locais e descontínuos; e seu pensamento está de acordo com isto, com esta perspectiva de uma pluralidade. Sendo assim, não faz uma teoria geral do poder, mas uma metodologia para se estudar o poder, as relações de poder. Considera o poder como uma prática social que, por assim ser, possui uma constituição histórica, uma forma específica de ser; ele é levado a constantes transformações e depende bastante, para a sua configuração, do ambiente no qual se encontra – o que corrobora em sua justificativa de não se fazer uma teoria geral do poder.

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, 2007a, p.172.

Deste modo, possuí uma concepção geral sobre o poder, sobre as relações de poder, o que não significa possuir uma teoria geral do poder. É importante salientar que este pensador praticamente não utiliza esta palavra. Além disso, assevera que ao utilizar a expressão *poder* não a utiliza com o intuito de caracterizar o termo em si. O que dá sentido à variação do significado das palavras e à “impossibilidade” de sua conceituação. Refere-se, pois, através da palavra “poder”, às relações de poder. “Quase não emprego a palavra poder, e se algumas vezes o faço é sempre para resumir a expressão que sempre utilizo: as relações de poder”<sup>148</sup>. E sobre as relações de poder, Foucault acredita que elas estão sempre presentes nas relações humanas onde exista a liberdade<sup>149</sup>.

Para desenvolver uma interpretação sobre o pensamento de Foucault no que se refere ao poder disciplinar e ao biopoder, deve-se ter em mente que “Foucault, por um procedimento que lhe é próprio, nunca parou até o fim da vida de ‘reler’, de tornar a situar e de reinterpretar seus antigos trabalhos à luz dos últimos, numa espécie de reatualização incessante. É por isso que ele sempre se defendeu de ter querido propor uma ‘teoria geral’ do poder, que não deixaram de lhe atribuir”<sup>150</sup>.

Diferente do pensamento em que o poder se encontra no Estado, onde ao se dominar e derrubar o Estado as relações de poder provenientes dessa estrutura desarticular-se-iam, Foucault é adepto à concepção de que o poder está para além do Estado; não apenas o perpassa como também o transcende, além de existirem formas de poder que são diferentes das encontradas no Estado. Nesse sentido, o poder não se apresenta como sinônimo de Estado. “A razão é que o aparelho de Estado é um instrumento específico de um sistema de poderes que não se encontra unicamente nele localizado, mas o ultrapassa e complementa”<sup>151</sup>. Então, para que haja uma transformação social é necessária a transformação dos mecanismos de poder. “Uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível

---

<sup>148</sup> FOUCAULT, 2006, p. 276.

<sup>149</sup> FOUCAULT, 2006, p. 276-7.

<sup>150</sup> FONTANA & BERTANI, 1999, p. 331.

<sup>151</sup> MACHADO, 2007, p. XIII.

muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados”<sup>152</sup>. De acordo com este pensamento, Foucault não se atem inicialmente nos poderes provenientes do Estado. Ao contrário, analisa os micropoderes presentes na tessitura social. Não há, pois, um local específico do poder, ele perpassa toda a estrutura social. Na leitura de Foucault sobre o poder, este mais se exerce do que se possui. Dessa forma, não há a possibilidade de se lutar contra o poder estando, por sua vez, fora dele. Pois a todo o momento o ser social está envolvido pelo poder, seja na posição de dominante ou dominado. E no que tange a coerção social, Foucault afirma o seguinte: “Em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”<sup>153</sup>. Nesse sentido, Foucault se aproxima de Émile Durkheim na medida em que ambos afirmam a existência de uma pressão social, uma força exterior que prende este corpo pelo fato de agir sobre ele em toda e qualquer sociedade. Sendo assim, ao se tratar da liberdade na sociedade a partir de ambos os autores, ela só poderá se dar com a coexistência dessa força social exercida sobre o sujeito. Como aditivo na compreensão de que há uma relação intrínseca entre poder e estrutura social, tem-se a seguinte citação de Foucault, presente em uma entrevista que faz parte da obra *Microfísica do Poder*: “Ele [o poder] se transforma junto com elas [forças produtivas]”<sup>154</sup>. Dito de outro modo, o poder analisado por Foucault é de algum modo consubstancial ao desenvolvimento das forças produtivas, faz parte desse desenvolvimento<sup>155</sup>.

E na leitura do autor, o poder não possui em si uma positividade ou uma negatividade. Em realidade o poder é neutro. Seu significado varia conforme o local no qual ele é analisado e varia também de acordo com o ponto de vista a partir do qual se observa a situação. Sendo assim, da

---

<sup>152</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 149-150.

<sup>153</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 118.

<sup>154</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 222.

<sup>155</sup> PERROT *apud* FOUCAULT, 2007, p. 222.

mesma forma que o poder não é sinônimo de Estado ele não o é de repressão e nem de dominação<sup>156</sup>.

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo (...) e também a nível do saber<sup>157</sup>.

Em relação à temática do saber, existe uma relação entre poder e saber: “Poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relação de poder”<sup>158</sup>. Como exemplo desta relação, Roberto Machado afirma o seguinte sobre a estrutura de fábrica: “todo agente do poder vai ser um agente de constituição de saber, devendo enviar aos que lhe delegaram um poder, um determinado saber correlativo do poder que exerce”<sup>159</sup>.

Outro elemento importante para haver relações de poder é a existência da liberdade:

Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder (...). Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre

---

<sup>156</sup> Como exemplo dessa neutralidade do poder, tem-se a globalização. Na medida em que a globalização é encarada enquanto um processo e, por isso, despossuída de uma ideologia, o embate contra a globalização se dá a partir da ideologia que se veicula a ela e não contra o processo globalizatório em si. Este processo realiza uma pressão, possui o poder de impulsionar para que haja maior integração global no que tange o acesso à informação, facilidade de comunicação entre pessoas que se encontram fisicamente distantes, certa reformulação na concepção de espaço e tempo, mas o problema está na ideologia vinculada a este processo.

<sup>157</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 148.

<sup>158</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 27.

<sup>159</sup> MACHADO, 2007, p. XXII.

o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro (...). Mas há efetivamente estados de dominação<sup>160</sup>.

Mas para a existência do poder e, por consequência, da resistência em relação ao poder, faz-se necessária a não existência de um elemento; elemento este que, na questão do domínio sobre o sujeito, vai para além das relações de poder: a dominação. Nesse sentido, o poder não é o mesmo que a dominação; a dominação apresenta-se como algo que transcende as relações de poder. Nas relações de dominação, os sujeitos sociais não possuem a possibilidade de escapar desse domínio. Nem mesmo a morte é possível quando se constitui a dominação. E como a resistência é presente onde há a relação de poder, a dominação não pode ser caracterizada como uma forma de relação de poder. Dessa forma, as relações de poder estão presentes somente quando existe, de certo modo, a presença da liberdade: “Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade”<sup>161</sup>.

Sendo assim, Foucault mostra haver uma esperança de resistência, praticamente uma inexorabilidade da possibilidade de resistência a partir da existência das relações de poder. O problema está, por sua vez, na situação onde não existe o poder, mas sim a dominação<sup>162</sup>. Nesse sentido, quando se fala em poder, em relações de poder, já está embutida a concepção de que pode existir a resistência em relação a esse poder; tal resistência pode não existir no sentido de uma prática, mas o potencial para essa resistência existe. Caso contrário, não será uma relação de poder, mas sim de dominação. Como afirmado por Roberto Machado na sua *Introdução* ao livro *Microfísica do Poder*, as análises de Foucault sobre o poder não apenas o dissecam, mas também

---

<sup>160</sup> FOUCAULT, 2006, p. 276-7.

<sup>161</sup> FOUCAULT, 2006, p. 276-7.

<sup>162</sup> “O poder não é o mal. O poder são jogos estra/tégicos (...) Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal; isso faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual” (FOUCAULT, 2006, p. 284).

serve como um instrumento de luta que, vinculado a outros instrumentos, pode afrontar as relações de poder vigentes<sup>163</sup>.

Dentre as relações de poder que Foucault analisa, o poder disciplinar aparece como elemento presente em diversas instituições e sobre o qual se debruça no desenvolvimento de sua obra intitulada *Vigiar e Punir*, publicada em 1975. Neste livro Foucault dissecou o poder disciplinar. Este aparece como um dos pontos centrais em suas investigações sobre a constituição do sujeito moderno<sup>164</sup>. E, como se sabe, o poder disciplinar encontra-se ligado a uma determinada sociedade, à sociedade disciplinar. Mas antes de desenvolver o modo como se construiu o poder disciplinar e como se constituiu a sociedade na qual Foucault concentra suas investigações para falar sobre a ação do poder disciplinar no indivíduo, serão traçados pontos centrais do poder disciplinar.

São quatro os pontos da disciplina: *decomposição, classificação, coordenação ótima; e demarcação dos corpos*<sup>165</sup>. 1) Essa decomposição se dá de modo geral, ocorrendo o quadriculamento do sujeito social. Através disso, apreende-se aquilo que antes era um emaranhado onde não se tinha o conhecimento de sua composição. E a disciplina não decompõe apenas os indivíduos como também os lugares, o tempo, os atos, as práticas; enfim, ela esquadrinha o social. “Ela os decompõe em elementos que são suficientes para recebê-los, de um lado, e modificá-los, de outro”<sup>166</sup>. Ou seja, liga-se a essa concepção de quadriculamento a perspectiva não apenas de se conhecer nos mínimos detalhes como também a possibilidade de se modificar as coisas não de maneira superficial, mas a partir de sua composição. 2) Após isso, a disciplina classifica o que fora identificado de acordo com o que se tiver como objetivo. Dito de outro modo: há, por assim dizer, um alinhamento dos elementos identificados em conformidade com o que se tem como objetivo com esses elementos. “Quais são os melhores gestos a fazer para obter melhores resultados? Quais

---

<sup>163</sup> MACHADO, 2007, p. XIII.

<sup>164</sup> Isso pelo menos no início de suas investigações, pois, como se sabe, Foucault estrutura outros termos no desenvolvimento de duas pesquisas, entre eles o biopoder e a biopolítica.

<sup>165</sup> FOUCAULT, 1999, p. 74-5.

<sup>166</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 74.

são os operários mais aptos para determinada tarefa, as crianças mais aptas para obter determinado resultado?”<sup>167</sup>. 3) Em seguida há a coordenação ótima, ou ordenação, desses elementos já decompostos e classificados. 4) Enfim, os elementos são demarcados: “A disciplina estabelece os procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente e, enfim, a partir daí que se faz a demarcação entre o normal e o anormal”<sup>168</sup>. Sendo assim, “treina-se” os elementos para que os eles estejam aptos a exercerem a atividade pretendida, aplicam-se também procedimentos de controle permanente para então se fazer uma distinção entre o que está ou não em conformidade com aquilo que é desejado. Nesse sentido, como será explicitado posteriormente, a disciplina objetiva encontrar lugar para todos esses elementos analisados, mesmo para os que *a priori* se apresentem como anormal. A disciplina estrutura uma base onde se tenta “normalizar” as “anomalias”. Como exemplo disso tem-se a prisão, cujos mecanismos serão explicitados posteriormente. Em realidade, a disciplina trabalha com um complexo de elementos múltiplos e diferenciados entre si, ela consegue, por sua vez, organizar e coordenar esse complexo de pluralidade; organiza o desorganizado e dá utilidade ao que se apresenta como inútil. “A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de ‘quadros vivos’ que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas”<sup>169</sup>. Essa estrutura implica numa:

Coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição

---

<sup>167</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 74.

<sup>168</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 74.

<sup>169</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 127.

constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”<sup>170</sup>.

Ou seja, há, pois, todo um procedimento de controle que impõe aos elementos utilizados e constantemente vigiados uma relação de docilidade-utilidade nessa estrutura. Vale salientar que esse “elemento” é o próprio homem sujeitado a essa disciplina. O fato de o homem ser útil demonstra sua adequação à produtividade exigida pelo sistema, e sua docilidade remete à não contestação da forma como o processo se dá. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”<sup>171</sup>. Há, como dito, uma preocupação com o tempo, com o esquadrinhamento intenso do tempo, mas existe também a apreensão em relação à sua qualidade:

Importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento, fosse inesgotável; ou como se, pelo menos, por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência<sup>172</sup>.

Mas para que a disciplina possa se estabelecer de maneira organizada, coordenada, torna-se necessário uma estratégia para tal que se consubstancie à arte de se dispor e empregar as “tropas”, faz-se necessária então uma *tática*. “A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática

---

<sup>170</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 118.

<sup>171</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 118.

<sup>172</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 131.

disciplinar”<sup>173</sup>. A tática apresenta-se na disciplina como elemento inexorável para a sua prática, para que seja possível a objetivação da disciplina. É a componente da estrutura disciplinar que ordena a multiplicidade de corpos que compõe o conjunto disciplinado. “Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar de ‘celular’”<sup>174</sup>.

Como visto, para a disciplina ser exercida, para que ela seja posta em prática, faz-se necessária a *tática*. Ora, mas quais seriam, pois, os instrumentos para a possibilidade e, através da tática, existência da disciplina? Neste ponto há instrumentos que caracterizam a disciplina em si, aquilo que garante seu sucesso: olhar, sanção e a combinação de ambos: exame. “O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame”<sup>175</sup>.

1) “O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam”<sup>176</sup>. Esse olhar hierárquico precisa estar presente em cada movimento do indivíduo, atento a cada passo, a cada olhar, a cada gesto do sujeito social. Deve penetrar até as sombras presentes no local onde se vigia. Ou melhor, o indivíduo que for objeto desse olhar deve ter a impressão de estar sendo vigiado constantemente, a cada segundo. O olhar hierárquico deve ver sem ser visto, deve ser discreto, sutil, leve, deve trabalhar em grande parte do tempo em silêncio<sup>177</sup>. E a partir dessa impressão de vigilância constante, o próprio indivíduo acabará, por sua vez, se vigiando.

---

<sup>173</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 141.

<sup>174</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 127.

<sup>175</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 143.

<sup>176</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 143.

<sup>177</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 148.

Já o olhar vai exigir muito pouca despesa. Sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório<sup>178</sup>.

2) “Na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal. É beneficiado por uma espécie de privilégio de justiça, com suas leis próprias, seus delitos especificados, suas formas particulares de sanção, suas instâncias de julgamento”<sup>179</sup>. Ou seja, dentro de cada sistema disciplinar encontra-se um regimento interno punitivo, seja numa empresa, escola, prisão, hospitais, exército, etc. Enfim, existe um regimento interno ditando regras que os indivíduos devem seguir dentro dessa estrutura disciplinar, como se fosse uma estrutura judiciária interna, “um modelo reduzido do tribunal”<sup>180</sup>. “A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*”<sup>181</sup>. Para a existência dessa normalização, torna-se necessária uma norma a ser seguida, norma essa que é construída pelo próprio aparelho disciplinar sob o qual o indivíduo é sujeitado. E “ao lado das punições copiadas ao modelo judiciário (multas, açoite, masmorra), os sistemas disciplinares privilegiam as punições que são da ordem do exercício”<sup>182</sup>.

3) “O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir (...). A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível”<sup>183</sup>. E

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 218.

<sup>179</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 149.

<sup>180</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 150.

<sup>181</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 153.

<sup>182</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 150.

<sup>183</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 154.

o exame está no centro de um processo que, como se verá posteriormente, constitui a individualidade moderna.

Vale salientar que a disciplina não é algo que está preso a uma dada instituição ou mesmo ao Estado. Por ser uma modalidade para o exercício do poder, ela perpassa essas estruturas sociais sem se prender a elas. Nas palavras de Foucault:

A “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia. E pode ficar a cargo seja de instituições “especializadas” (...) seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (...), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder (...), seja de aparelhos que fizeram da disciplina seu princípio de funcionamento interior (...), seja enfim de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva mas principalmente fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (a polícia)<sup>184</sup>.

Como se pode observar, o poder disciplinar não possui a necessidade de ter uma estrutura específica para se realizar. No entanto, Foucault compreende que a arquitetura do *panóptico* representa uma arquitetura disciplinar:

Na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre;

---

<sup>184</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 177-8.

outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante<sup>185</sup>.

Eis, pois, a arquitetura do panóptico, estrutura que fora idealizada por Jeremy Bentham, onde o *olhar* consegue alcançar todos os locais dessa arquitetura; nada pode escapar desse olhar que não apenas observa como também examina e pune, não há sombra para o olhar, o qual se apresenta como instrumento central dessa arquitetura. E, como dito, ela pode ser aplicada não apenas aos presidiários como também a crianças, doentes, loucos ou operários.

Se comparado à estrutura de poder existente no período da monarquia, onde o suplício era o meio de punição<sup>186</sup>, a disciplina – estrutura em que mais se vigia em silêncio, sem a necessidade de violência física, sem um grande complexo de funcionários para executar o suplício nos condenados – e o panoptismo de Bentham aparecem como instrumentos muito mais leves e versáteis. A própria centralidade do olhar evidencia essa “leveza”. Todavia essa técnica de poder do olhar não foi a principal e nem a única instrumentação posta em prática.

Quando Bentham pensa tê-la descoberto, ele pensa ser o ovo de Colombo na ordem da política, uma fórmula exatamente inversa daquela do poder monárquico. Na verdade, nas técnicas de poder desenvolvidas na época moderna, o olhar teve uma grande importância mas, como eu disse, está longe de ser a única e mesmo a principal instrumentação colocada em prática<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 210.

<sup>186</sup> Para melhor compreensão deste período, conferir: *Vigiar e Punir*, primeira parte: Suplício.

<sup>187</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 218.

Esse ponto é interessante a se salientar na medida em que Foucault detalha esse tipo de instrumento ciente de que ele não fora o único utilizado e nem mesmo é considerado a instrumentação central da época moderna.

Segundo o prisma de Foucault, Bentham é o complemento de Rousseau. Isto porque Bentham trabalha com um sonho rousseauiano, ou seja, o sonho de uma sociedade transparente, sem uma escuridão. Mas “Bentham é ao mesmo tempo isto e o contrário. Ele coloca o problema da visibilidade, mas pensando em uma visibilidade organizada inteiramente em torno de um olhar dominador e vigilante. Ele faz funcionar o projeto de uma visibilidade universal, que agiria em proveito de um poder rigoroso e metuculoso”<sup>188</sup>. “*Michelle Perrot: Existe esta frase no Panopticon: ‘cada camarada torna-se um vigia’.* *Michel Foucault: Rousseau sem dúvida teria dito o contrário: que cada vigia seja um camarada*”<sup>189</sup>. Com isso, pode-se apreender que embora Rousseau e Bentham tenham certas proximidades, o segundo pensa nessa estrutura transparente de modo a se orientar para a construção de um poder, uma organização que tem como meta a construção de um poder através do olhar, diferente do segundo.

Vale salientar que a ideia do panopticon é anterior ao próprio Bentham, essa “visibilidade isolante” fora posta em prática em 1751, nos dormitórios da Escola de Paris<sup>190</sup>. Um irmão de Bentham chegou a visitá-la. Essa concepção já existia antes, mas foi no século XVII que ela tomou maiores repercussões.

Mas, se a ideia do panopticon é anterior a Bentham, na verdade foi Bentham que realmente a formulou. E batizou. A própria palavra “panopticon” é fundamental. Designa um princípio de conjunto. Sendo assim, Bentham não imaginou simplesmente uma figura arquitetural destinada a resolver um problema

---

<sup>188</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 215.

<sup>189</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 215.

<sup>190</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 210.

específico, como o da prisão, o da escola ou o dos hospitais (...). Ele descobriu uma tecnologia de poder própria para resolver os problemas de vigilância<sup>191</sup>.

Sendo assim, o panóptico de Bentham está para além de uma estrutura arquitetônica, pois ele desenvolve também uma tecnologia de poder que será muito útil para a burguesia em seu momento de ascensão, como será demonstrado. E embora Bentham tenha criado essa tecnologia de poder, existe em sua proposta uma irrealidade, na medida em que pensa num sistema geral, seguindo essa base que ele desenvolveu. Todavia, “ele descreve, na utopia de um sistema geral, mecanismos específicos que realmente existem”<sup>192</sup>. Além disso, Perrot<sup>193</sup> menciona exemplos onde houve resistências em relação ao poder pelo olhar. E segundo Foucault, é essa própria resistência que torna Bentham irreal:

Efetivamente, é um outro elemento que torna Bentham irreal: a resistência efetiva das pessoas (...) é preciso analisar o conjunto das resistências ao panopticon em termos de tática e de estratégia, vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contraofensiva. A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros<sup>194</sup>.

Para demonstrar o quanto o poder disciplinar é uma técnica versátil, Foucault, em *Vigiar e Punir*, afirma que sua análise das disciplinas poderia se dar através de instituições escolares,

---

<sup>191</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 211.

<sup>192</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 227.

<sup>193</sup> PERROT *apud* FOUCAULT, 2007a, p. 225-6.

<sup>194</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 226.

médicas, militares, industriais, cuidados com a primeira infância, escravidão e colonização. Isso demonstra que o poder disciplinar conseguiu se disseminar na teia das relações sociais a ponto de ser encontrado em várias instituições. Mas para a análise em *Vigiar e Punir*, Foucault se ateve nas instituições escolares, médicas e militares. Desse modo, torna-se evidente que o poder disciplinar é uma estrutura de relações de poder que se adéqua a variados ambientes. A modalidade disciplinar do poder não substituiu todas as outras modalidades, mas “ela se infiltrou no meio das outras, desqualificando-as às vezes, mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues e mais longínquos. Ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder”<sup>195</sup>. No processo histórico a disciplina atinge patamares elevados, e com isso ela não serviu apenas para coordenar e ordenar uma multiplicidade através de instrumentos “leves”, se comparados a outros modos de coordenar e organizar. A disciplina, na medida em que foi aplicada, mudou a concepção de história.

A historicidade “evolutiva”, assim como se constitui então (...) está ligada a um modo de funcionamento do poder, da mesma forma que a “história-rememoração” das crônicas, das genealogias, das proezas, dos reinos e dos atos esteve muito tempo ligada a uma outra moralidade do poder. Com as novas técnicas de sujeição, a “dinâmica” das evoluções contínuas tende a substituir a “dinástica” dos acontecimentos solenes<sup>196</sup>.

E isso demonstra o quanto as relações de poder se relacionam com a própria estrutura social, somando mais esse ponto à questão posta sobre a relação entre disciplina e as forças produtivas. Nesse sentido, deve-se evidenciar que o aparato disciplinar contribuiu também para a consolidação de uma nova sociedade. “Aparentemente [a disciplina], não passa da solução de um problema

---

<sup>195</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 178.

<sup>196</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 136.

técnico; mas através dela se constrói um tipo de sociedade”<sup>197</sup>. Pode-se concluir com isso, a partir de Foucault, que o poder disciplinar atinge então patamares elevados a ponto de conseguir não apenas solucionar problemas técnicos como também construir uma nova sociedade. O próprio poder disciplinar surge para suprir dificuldades de uma conjuntura histórica. E “a formação da sociedade disciplinar está ligada a certo número de amplos processos históricos no interior dos quais ela tem um lugar: econômicos, jurídico-políticos, científicos”<sup>198</sup>.

Os problemas encontrados na sociedade monárquica, ou seja, na sociedade anterior à disciplinar, se ligavam ao fato de ela não possuir instrumentos eficientes para resolver os problemas que apareciam a partir principalmente da grande explosão demográfica do século XVIII. E isso influenciou na “mudança quantitativa dos grupos que importa controlar ou manipular”<sup>199</sup>. Além disso, há “o crescimento do aparelho de produção, cada vez mais extenso e complexo, cada vez mais custoso também e cuja rentabilidade urge fazer crescer. O desenvolvimento dos modos disciplinares de proceder responde a esses dois processos ou antes sem dúvida à necessidade de ajustar sua correlação”<sup>200</sup>. A estrutura monárquica não conseguiu lidar com essa nova realidade, e o poder disciplinar foi uma saída encontrada para que se conseguisse “controlar” a estrutura social. “Não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e de utilizá-los”<sup>201</sup>. Nesse sentido, a disciplina apresenta-se como solução aos problemas então existentes. Com isso, conseqüentemente, a própria administração social foi alterada; ao invés de se ter a aristocracia a sociedade passava a ser gerida pelos burgueses. “As disciplinas substituem o velho princípio ‘retirada-violência’ que regia a economia do poder pelo princípio ‘suavidade-produção-lucro’. Devem ser tomadas como técnicas que permitem ajustar, segundo esse princípio, a multiplicidade dos homens e a multiplicação dos

---

<sup>197</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 178.

<sup>198</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 179.

<sup>199</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 180.

<sup>200</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 180.

<sup>201</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 182.

aparelhos de produção”<sup>202</sup>. Deve-se ter em mente, pois, que há uma relação íntima entre a estrutura capitalista posta como substituta da estrutura monárquica.

Se a decolagem econômica do Ocidente começou com os processos que permitiram a acumulação do capital, pode-se dizer, talvez, que os métodos para gerir a acumulação dos homens permitiram uma decolagem política em relação a formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas, violentas e que, logo caídas em desuso, foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição. Na verdade os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados<sup>203</sup>.

Ou seja, existe uma relação intrínseca entre acumulação de homem e de capital; pontos essenciais para a consolidação do capitalismo. Pode-se observar também que o capitalismo exigiu uma técnica de poder que proporciona a acumulação de homens além de uma versatilidade, como a técnica disciplinar, para que ele pudesse se desenvolver e se consolidar. “O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos processos de submissão das forças e dos corpos, cuja ‘anatomia política’, em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas”<sup>204</sup>. Sendo assim, uma estrutura auxiliou a outra em seu crescimento e fortalecimento. Todavia, a relação íntima entre capitalismo e disciplina deixa dúvida quanto ao fato de a disciplina fazer parte da sociedade industrial ou da sociedade capitalista, visto que, na leitura de Foucault, países socialistas também se serviram da estrutura disciplinar.

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 180.

<sup>203</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 182.

<sup>204</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 182.

J.-P.B.: A partir daí, é preciso, face ao desdobramento do panopticon, questionar a sociedade industrial? Ou é preciso fazer da sociedade capitalista seu responsável? M.F.: Sociedade industrial ou sociedade capitalista? Eu não saberia responder, a não ser dizendo que estas formas de poder também podem ser encontradas nas sociedades socialistas; a transferência foi imediata<sup>205</sup>.

Embora a disciplina seja posta como elemento fundamental para a consolidação da burguesia no poder, essa tecnologia se processava no subsolo dos discursos sobre liberdade, liberdade enquanto discurso que na realidade não passava de uma liberdade formal, e a disciplina na obscuridade do discurso e da prática, mas que era mais real do que a liberdade formal. “As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais. O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção (...) *As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas*”<sup>206</sup>. Dessa forma, tem-se que o panóptico fora implantado desde o surgimento da sociedade burguesa, embora estivesse no subsolo dos acontecimentos. Na leitura de Foucault, as disciplinas foram “na genealogia da sociedade moderna, com a dominação de classe que a atravessa, a contrapartida política das normas jurídicas segundo as quais era redistribuído o poder”<sup>207</sup>. Ou seja, a disciplina foi a contra partida para a desigualdade de fato em relação à igualdade de discurso; a parte prática de uma estrutura que não tem em si a base de uma igualdade.

A burguesia compreende perfeitamente que uma nova legislação ou uma nova constituição não serão suficientes para garantir uma hegemonia; ela compreende que deve inventar uma nova tecnologia que assegurará a irrigação dos

---

<sup>205</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 222.

<sup>206</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 183. (Grifo nosso)

<sup>207</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 184.

efeitos do poder por todo o corpo social, até mesmo em suas menores partículas. E foi assim que a burguesia fez não somente uma revolução política; ela soube instaurar uma hegemonia social que nunca mais perdeu. Eis porque todas estas invenções foram tão importantes e Bentham, sem dúvida, um dos inventores de tecnologia do poder mais exemplares<sup>208</sup>.

Após essa breve caracterização da implantação do poder disciplinar pela burguesia, deve-se ter em mente que esse mesmo poder, o qual não garantia em sua base uma redistribuição dos poderes, contribuiu para a edificação do sujeito moderno.

“O poder disciplinar é fruto de transformações da sociedade europeia, mais precisamente, do deslocamento de um poder que estava concentrado nas mãos do Rei, para um corpo burocrático e institucional disseminado ao longo do tecido social”<sup>209</sup>. Esse deslocamento do poder do rei para um corpo burocrático que tem o corpo de seus cidadãos como alvo de concentração do poder, desloca também a “alma” do rei para os sujeitos sociais que então passam a ser sujeitos, na concepção de sujeito da era moderna. Pois, segundo a leitura de Kantorowitz, o suplemento do poder do rei gerava uma alma<sup>210</sup>, um segundo corpo, um duplo. E esse suplemento de poder no sujeito social contribui para a formação, como dito, do sujeito moderno.

---

<sup>208</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 218.

<sup>209</sup> CÉSAR, 2009, p. 55. Vale salientar que a alma também era objeto de uma monarquia a partir do momento em que os suplícios passaram a serem vistos de modo negativo pela população. Quando a estrutura penal não era mais bem vista por esta, tal estrutura começou a mudar. E um dos pontos foi justamente o objeto a se alcançar com a punição e mesmo o modo de punição. Se antes a punição era realizada em praça pública ela passa a ser mais reservada. E se antes a punição se dava de modo a ter o corpo como objeto central, ela passa a ter ênfase na alma. Nas letras de Foucault: “À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (FOUCAULT, 2008a, p. 18). Como o objeto da punição deixa de ser o corpo, a morte causada pelo soberano através de seus lacaios passa a não mais ser tão extensa. “Quase sem tocar o corpo, a guilhotina suprime a vida, tal como a prisão suprime a liberdade, ou uma multa tira os bens” (FOUCAULT, 2008a, p. 16). Mas, segundo Foucault, por mais que o objetivo da punição tenha deixado de ser o corpo para ser a alma, essa punição física ainda permanece: “Na realidade, a prisão, nos seus dispositivos mais explícitos, sempre aplicou certas medidas de sofrimento físico” (FOUCAULT, 2008a, p. 18).

<sup>210</sup> Giorgio Agamben, em seu livro *Homo Sacer: O poder do Soberano e a vida nua I* (AGAMBEN, 2002), desenvolve de modo mais extenso essa noção de alma, de “duplo” corpo do rei. Como se neste houvesse dois corpos onde por mais que o rei morresse aquilo articulado por ele enquanto vivo permaneceria de algum modo na sociedade.

Na região mais sombria do campo político, o condenado desenha a figura simétrica e invertida do rei (...) Se o suplemento de poder do lado do rei provoca o desdobramento de seu corpo, o poder excedente exercido sobre o corpo submetido do condenado não suscitou um outro tipo de desdobramento: o de um incorpóreo, de uma “alma” (...) A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna (...) Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação<sup>211</sup>.

Ou seja, o nascimento do sujeito moderno se dá a partir de uma transformação das relações de poder, a partir da tomada do poder social por parte dos burgueses. E essa alma, esse sujeito moderno, já “nasce” submerso a uma relação de coerção social; “nasce” como um sujeito que, ao contrário do pensamento iluminista, não tem em si, em sua formação, a liberdade, mas sim a sujeição. “Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, ele o fabrica”<sup>212</sup>. E nas palavras de Foucault:

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 28.

<sup>212</sup> MACHADO, 2007, p. XX.

<sup>213</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 121.

Foucault disserta sobre a era clássica porque não foi a primeira vez que se pensou no corpo, mas foi La Mettrie, no período clássico, que uniu estudo de corpo e seu adestramento. Então a partir dessa tecnologia do poder nasce, como dito, o homem moderno, o homem do humanismo moderno.

Sinteticamente, Foucault caracteriza a partir de quatro pontos a individualidade produzida pela disciplina:

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes, uma individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças)<sup>214</sup>.

A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício<sup>215</sup>.

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”<sup>216</sup>.

A partir disso, o presente texto não mostra apenas a construção do sujeito do período moderno como também elementos que o caracterizam, na concepção de Michel Foucault. Deve-se sempre ter em mente também que o sujeito que se consolida a partir da burguesia e de implantações de determinadas tecnologias de poder, já nasce, assim, sujeitado. “O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele”<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 141.

<sup>215</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 143.

<sup>216</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 161.

<sup>217</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 29.

Como afirmado no início do texto, Foucault acredita que somente existe relação de poder na medida em que existe possibilidade de resistência. Dessa forma, o pensamento foucaultiano, ao pensar nas relações de poder disciplinar pensa também na possibilidade de uma resistência a esse poder, a essas relações de poder que afetam o corpo.

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado<sup>218</sup>.

Deste modo, existe uma resistência por parte do sujeito em relação ao poder que se exerce contra ele. Além disso, o próprio exercício de poder sobre o corpo gera consequências que se colocam contra o próprio poder. Entretanto, esse poder exercido sobre o homem contra-ataca a resistência posta pelo próprio homem; o homem, por sua vez, faz o mesmo e contra-ataca. A relação dos homens com o poder postos a eles se dá então através desses processos de ataque e contra-ataque, onde se torna complicado reconhecer um vencedor senão a partir de um momento histórico restrito. E essa “luta” permanece ao longo da história. “Na realidade, a impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares... e a batalha continua”<sup>219</sup>. Vale salientar que a condição para a existência de relações de poder é justamente a potência da liberdade. Assim, é evidente que enquanto houver relações de poder haverá a potência da resistência.

---

<sup>218</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 146.

<sup>219</sup> FOUCAULT, 2007a, p. 146.

Em relação à duração da sociedade disciplinar, Foucault tem consciência de que ela não se alongaria por muito tempo. “O próprio Foucault já observava os limites históricos da sociedade disciplinar nos últimos anos da década de 1970”<sup>220</sup>. Mas, como se sabe, o poder disciplinar não deixou de existir, ele está presente na estrutura onde há o predomínio do Biopoder. “A formulação da noção de ‘biopolítica’ possibilitará a Foucault justapor à análise da disciplina dos corpos o estudo dos mecanismos de regulação da vida, entendidos como uma segunda forma de acomodação dos mecanismos e poder à realidade histórica que constitui o presente”<sup>221</sup>.

### **3.2. Foucault e o Biopoder**

Ciente de que Foucault não cria uma teoria geral do poder – como ponderado no início do capítulo –, neste item será trabalhado um poder em específico que se estabelece a partir de um determinado momento histórico, o qual não representa então uma teoria geral do poder. Para isso, será retomado um período anterior ao momento em que o biopoder ascende, onde há a concepção de um direito do soberano sobre a vida de seus súditos que ao fim do feudalismo é questionado<sup>222</sup>. “Em certo sentido, dizer que o soberano tem o direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político”<sup>223</sup>. Ou seja, a própria morte, nessa concepção, é vista como uma coisa não natural, não pertencente ao campo do natural. Em verdade, o poder exercido sobre o súdito, sobre a vida do súdito, apresentava-se circunscrito no campo do poder político.

---

<sup>220</sup> CÉSAR, 2009, p. 56.

<sup>221</sup> FONSECA, 2009, p. 58.

<sup>222</sup> “O questionamento em geral da maneira de governar e de se governar, de conduzir e de se conduzir, acompanha, no fim do feudalismo, o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e novas estruturas políticas” (FOUCAULT, 2008b, p. 490-491).

<sup>223</sup> FOUCAULT, 1999, p. 286.

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. (...) Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. (...) Um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-la mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos<sup>224</sup>.

Como se pôde observar, há a transformação dos mecanismos de poder. E isso se dá a partir do momento em que o soberano passa a não mais ter o monopólio da vida de seu súdito, como se a vida do súdito fosse antes de direito do soberano ao invés de ser do próprio súdito.

Após essa transformação, cuja mudança se completa no direito político no século XIX, há “uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico”<sup>225</sup>. Desse modo, se no direito da soberania o poder sobre a vida apresentava-se a partir do *fazer morrer ou deixar viver*, após a constituição completa desse novo direito político no século XIX tem-se que o poder sobre a vida se apresenta como *fazer viver e deixar morrer*. Então de um direito sobre a morte – o fato de o soberano poder matar seus súditos sem penalidades referentes a este ato – se passa para um direito sobre a vida. Todavia, isso não denota que o soberano deixa de matar.

Sem “se propor diretamente à sua morte” é-lhe lícito “expor-lhes a vida”: neste sentido, exerce sobre eles o direito “indireto” de vida e morte. Mas se foi um deles quem levantou contra ele e infringiu suas leis, então, pode exercer um poder

---

<sup>224</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 148.

<sup>225</sup> FOUCAULT, 1999, p. 286.

direito sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal<sup>226</sup>.

Evidencia-se assim que o direito sobre a vida e a morte dos súditos continua a existir, mas de modo, por assim dizer, moderado; torna-se necessária uma justificativa – no caso um não cumprimento de suas leis ou mesmo uma ofensa ao soberano – para que o soberano possa eliminar um ou vários de seus súditos. Contudo, “o direito sobre a vida e morte, sob esta forma moderna, relativa e limitada, como também sob sua forma antiga e absoluta, é um direito assimétrico. O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir”<sup>227</sup>. Desse modo, a transformação do *fazer morrer e deixar viver* para *fazer viver e deixar morrer* não significa que a morte do súdito causada de algum modo pelo soberano deixa de estar presente na tessitura social, ela continua existindo, mas com a necessidade de justificativas, as quais antes não eram, em certa medida, necessárias. E não há, pois, um equilíbrio entre o direito de vida e de morte, mas sim um desequilíbrio onde prevalece sempre o lado da morte<sup>228</sup>. Entretanto, tem-se que a vida passa a ser o ponto central desse poder, o que representa alterações nas relações de poder existentes nessa nova estrutura. “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte (...) Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’”<sup>229</sup>. A partir deste excerto, nota-se que a morte passa a representar um modo de resistência em relação a esse novo poder que se estabelece, ou melhor, uma fuga desse poder. Isso porque se antes com a morte transferia-se o poder sobre um

---

<sup>226</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 147.

<sup>227</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 148.

<sup>228</sup> FOUCAULT, 1999, p. 286.

<sup>229</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 150-1.

determinado indivíduo das mãos do soberano da terra para outro soberano do céu, pelo fato desse novo poder se pautar na vida, a cessação da vida representa o fim do exercício do poder sobre o indivíduo. Então a morte pode ser representada como a fuga desse novo poder. “Agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e em si mesmo, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece mais a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado”<sup>230</sup>. Sendo assim, a morte passa a ser vista como o ponto de liberdade do sujeito social. E “essa obstinação em morrer (...) foi uma das primeiras surpresas de uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida”<sup>231</sup>. A partir desta breve apresentação desse novo poder que se pauta na vida, substituindo assim o poder que se pautava na morte, far-se-á uma contextualização do mesmo.

Segundo Foucault, desde os séculos XVII e XVIII, apareceram técnicas de poder que tinham como base o corpo, mais especificamente o corpo individual. Essas técnicas eram aplicadas num campo de visibilidade e num dado espaço. Por exemplo: escolas, hospitais, presídios, entre outros. Além disso, tais técnicas asseguravam a distribuição espacial dos corpos envolvidos. “Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho”<sup>232</sup>. Esse poder sobre o qual disserta Foucault é o poder disciplinar, e tal se caracteriza, grosso modo, por conseguir coordenar um grupo de pessoas, um grupo de corpos, para que as mesmas atinjam um determinado fim. Enfim, ele impõe uma ordem numa massa desorganizada, almeja “disciplinar” os sujeitos sociais que estiverem inseridos nessa estrutura. Todavia, a tecnologia de poder que interessa nesta parte do trabalho relaciona ao biopoder, mas “nasce” após a edificação do poder disciplinar.

---

<sup>230</sup> FOUCAULT, 1999, p. 296.

<sup>231</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 151.

<sup>232</sup> FOUCAULT, 1999, p. 288.

É durante a segunda metade do século XVIII que aparece uma nova tecnologia de poder, a qual não exclui a tecnologia de poder da disciplina. Ao contrário, embute, integra e a modifica de certo modo. Não exclui a tecnologia de poder disciplinar também porque são de níveis diferentes: enquanto a disciplinar age a nível individual esse outro poder age a nível coletivo, populacional. E é justamente por meio da disciplina que essa nova tecnologia de poder consegue se instalar<sup>233</sup>.

Para a definição dessa nova tecnologia de poder Foucault utiliza dois termos: biopolítica e biopoder. Em nossa leitura, a diferença entre biopoder e biopolítica se situa numa questão de vocabulário: enquanto a biopolítica é utilizada para, nessa nova tecnologia de poder, situações da política, relacionada mais a uma *prática*; o segundo termo é utilizado para nomear a especificidade do funcionamento desse poder.

A biopolítica se preocupa, inicialmente – segunda metade do século XVIII –, com a natalidade, mortalidade e longevidade<sup>234</sup>. Ou seja, com elementos que fazem parte do trato com a vida. A preocupação circundante sobre a vida refere-se à:

Subtração de forças, da diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. (...) Outro campo de intervenção da biopolítica vai ser todo um conjunto de fenômenos dos quais uns são universais e outros são acidentais, e que acarretam também as consequências análogas de incapacidade, de pôr indivíduos fora de circuito, de neutralização, etc.<sup>235</sup>.

Dessa forma, tem-se a preocupação sobre a vida não pelo fato de valorizá-la em si, não se valoriza a vida simplesmente por ela mesma, mas pelo que se pode extrair dela – como no caso a exploração da mão de obra numa produção. Essa biopolítica deve ser compreendida como a prática, a política

---

<sup>233</sup> FOUCAULT, 1999, p. 288-9.

<sup>234</sup> FOUCAULT, 1999, p. 289.

<sup>235</sup> FOUCAULT, 1999, p. 290-291.

de um biopoder, “essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”<sup>236</sup>. Já a biopolítica é definida, segundo Senellart, como “uma ‘biorregulação do Estado’”<sup>237</sup>. Constitui-se então uma visão geral desses dois termos utilizados por Foucault. A partir disso, deve-se ter em mente a importância dessa nova tecnologia do poder para o capitalismo.

Sobre esse assunto, Foucault assevera: “Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”<sup>238</sup>. O próprio Senellart assegura que para Foucault, “o liberalismo é encarado como a forma de racionalidade própria dos dispositivos de regulação da biopolítica”<sup>239</sup>. Ora, mas isso não significa que a estrutura do biopoder é utilizada apenas em países que seguem o capitalismo, pois Foucault afirma que até países socialistas usufruem dessa estrutura. “É que o tema do biopoder, desenvolvido no fim do século XVIII e durante todo o século XIX, não só não foi criticado pelo socialismo mas também, de fato, foi retomado por ele, desenvolvido, reimplantado, modificado em certos pontos, mas de modo algum reexaminado em suas bases e em seus modos de funcionamento”<sup>240</sup>. Sendo assim, embora o biopoder seja elemento importante para a constituição do capitalismo no modo como ele se edificou, a estrutura socialista também se aproveita da mesma estrutura. E para além da problemática do biopoder em si, existe ainda o problema advindo de seu excesso; algo que tanto países capitalistas quanto países socialistas que se utilizam do biopoder estão sujeitos a praticar. “Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade técnica e politicamente dada ao homem,

---

<sup>236</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 03.

<sup>237</sup> SENELLART, 2008, p. 520.

<sup>238</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 153.

<sup>239</sup> SENELLART, 2008, p. 523.

<sup>240</sup> FOUCAULT, 1999, p. 313.

não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores”<sup>241</sup>.

Inserido na temática do biopoder Foucault coloca a seguinte questão: “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder?”<sup>242</sup>. A isso Foucault responde que será através do racismo, um elemento de distinção entre os agentes, distinção a partir da qual se cria uma oposição. “A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano sobre o direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza”<sup>243</sup>. Vale salientar que esse racismo não é um racismo qualquer, mas um racismo advindo do Estado, um racismo que se faz necessário a essa estrutura de poder na medida em que a morte é um modo de se assegurar o poder sobre a vida. “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”<sup>244</sup>. O *racismo* aparece então como “o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte; o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”<sup>245</sup>. E tal racismo estimula pensamentos como o de que através da morte do outro minha vida será mais sadia como também o pensamento de tipo guerreiro: “se você quer viver, é preciso que o outro morra”<sup>246</sup>. Ora, há outro exemplo que ilustre de modo mais claro a concepção do racismo vindo do Estado do que o nazismo?

O nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novo que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há onde as

---

<sup>241</sup> FOUCAULT, 1999, p. 303.

<sup>242</sup> FOUCAULT, 1999, p. 307.

<sup>243</sup> FOUCAULT, 1999, p. 309.

<sup>244</sup> FOUCAULT, 1999, p. 306.

<sup>245</sup> FOUCAULT, 1999, p. 304.

<sup>246</sup> FOUCAULT, 1999, p. 305.

regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (...). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas<sup>247</sup>.

Sendo assim, o nazismo consegue mostrar que o Estado obtém a legitimação da morte a partir de uma estratégia específica. Como dito acima, há uma valorização da vida por parte de uma biopolítica. Mas isso não significa o fim da morte. Além disso, a partir desta citação, tem-se uma intensa relação entre poder disciplinar e biopoder, algo de suma importância para a compreensão do pensamento de Foucault no que tange o poder.

Como dito anteriormente, o poder disciplinar e o biopoder agem em esferas diferentes, o poder disciplinar surge primeiro e age sobre o corpo individual enquanto o biopoder surge depois e cuida de fenômenos globais, fenômenos da população que se pautam na vida<sup>248</sup>.

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.<sup>249</sup>.

Nesse sentido, o poder disciplinar contribui para que o biopoder seja mais abrangente na estrutura social, não penetrando simplesmente em pontos gerais como também particulares. E em ambas as

---

<sup>247</sup> FOUCAULT, 1999, p. 309.

<sup>248</sup> “Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplinar – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (FOUCAULT, 1999, p. 298).

<sup>249</sup> FOUCAULT, 1999, p. 289.

tecnologias pensam-se no corpo, mas o primeiro está preocupado com o corpo de modo particular enquanto o segundo se preocupa com o corpo nos processos biológicos de conjunto, ou seja, a dimensão desses corpos é diferente. Pois um corpo se refere ao indivíduo e o outro a níveis biológicos gerais. Sabe-se, pois, que a ligação entre eles é de suma importância para o biopoder, resta saber qual é o ponto sobre o qual esses dois poderes estão, por assim dizer, conectados. Como se sabe, cronologicamente essas duas técnicas de poder não “nascem” juntas, mas conforme o tempo foram se unindo. “De fato, sua articulação não será feita no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes”<sup>250</sup>. Mas o que representa essa sexualidade? Antes de adentrar nesta questão, há uma citação que resume, de modo geral, o que foi dissertado até o momento:

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

---

<sup>250</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 153.

época clássica, desta grande tecnologia de duas faces (...) caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo. A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida<sup>251</sup>.

“Gostaria, primeiramente, de me deter nessa noção, tão cotidiana e recente, de ‘sexualidade’: tomar distância em relação a ela, contornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual ela é associada”<sup>252</sup>. A partir de seus estudos acerca da sexualidade, compreende que são muitos os fatores que contribuem para a construção desse termo, mas é a partir de três eixos que a sexualidade se constitui: “A formação dos saberes que se referem a ela, os sistemas de poder que regulam a sua prática e as formas nas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos de sexualidade”<sup>253</sup>. E desses três pontos, cremos que Foucault se direciona mais à investigação do último, “o estudo das maneiras como os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais”<sup>254</sup>, o que se relaciona com a moral sexual.

A moral sexual existia antes mesmo da moral sexual do cristianismo – sendo esta um elemento presente em nosso cotidiano. Em realidade, Foucault analisa documentos que demonstram a existência dessa moral mesmo na Antiguidade pagã. Tem-se como exemplo a questão da abstinência sexual, a qual existia antes de os padres passarem a executá-la. Mas o fato de a abstinência sexual existir antes do cristianismo não significa que essas duas abstinências possuem os mesmos significados, que a abstinência sexual pagã é o mesmo que a abstinência sexual cristã. “Não se poderia delas inferir que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formam uma continuidade. Os temas, os princípios, as noções podem certamente encontrar-se em ambos; elas

---

<sup>251</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 151-2.

<sup>252</sup> FOUCAULT, 2006, p. 192.

<sup>253</sup> FOUCAULT, 2006, p. 193.

<sup>254</sup> FOUCAULT, 2006, p. 194.

não têm, no entanto, o mesmo lugar nem o mesmo valor. Sócrates não é um padre no deserto lutando contra a tentação”<sup>255</sup>. A partir disso e no desenvolvimento do texto *O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si* (1983), Michel Foucault evidencia que há elementos do passado, da época clássica, no presente e que esses contribuíram para a construção do presente como ele o é. Mas isso não denota que o significado que tal pensamento possuía no período clássico é o mesmo de hoje. Como exemplo da contribuição do pensamento da época clássica para a formação do pensamento cristão, tem-se que o primeiro texto cristão sobre a prática sexual na vida matrimonial foi retirado diretamente de preceitos da filosofia pagã. “Isso não significa que a fidelidade recíproca dos cônjuges tenha sido um preceito geralmente recebido e aceito pelos gregos e romanos. Mas era um conselho, insistentemente dado, em certas correntes filosóficas, como o estoicismo tardio”<sup>256</sup>.

Tem-se que há uma conexão entre o passado clássico e o presente, embora o significado das atitudes semelhantes seja destoante. Sobre essa questão da sexualidade assim como do poder disciplinar e do biopoder, faz-se necessário compreender de que modo e por qual grupo social eles foram usados na contemporaneidade. Deste modo, compreender-se-á como são utilizados e o que está por detrás da sexualidade.

A própria burguesia se aproveitou não apenas do poder disciplinar e do biopoder para desenvolver seu domínio como também da sexualidade<sup>257</sup>. E sobre o desenvolvimento acerca da sexualidade em Foucault, Fontana afirma que: “ela é, antes, o domínio no qual, desde a campanha contra o onanismo das crianças surgida na Inglaterra na primeira metade do século XVIII, se exerceu o poder sobre a vida em duas formas, a da ‘anátomo-política do corpo humano’ e a da ‘biopolítica da população’”<sup>258</sup>. Ou seja, a sexualidade foi utilizada, na leitura do autor, como elemento que contribui para se exercer o poder sobre a vida das pessoas em duas formas, dois níveis. Reafirmando o que assevera Fontana, Machado, na orelha do livro *A história da sexualidade*

---

<sup>255</sup> FOUCAULT, 2006, p. 207.

<sup>256</sup> FOUCAULT, 2006, p. 204.

<sup>257</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 173.

<sup>258</sup> FONTANA & BERTANI, 1999, p. 183.

– *a vontade de saber*, afirma: “uma vontade de saber sobre a sexualidade é peça essencial de uma estratégia de controle do indivíduo e da população, grande novidade da sociedade moderna”<sup>259</sup>. Além disso, Foucault afirma que de fato estamos numa sociedade do sexo, da sexualidade. “Quanto a nós, estamos em uma sociedade do ‘sexo’, ou melhor, ‘de sexualidade’: os mecanismos do poder se dirigem ao corpo. À vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada”<sup>260</sup>. Na questão da sexualidade, deve-se ter em mente que o sexo assume um papel importante. “Ao longo de todas as grandes linhas em que se desenvolveu o dispositivo de sexualidade, a partir do século XIX, vemos elaborar-se essa ideia de que existe algo mais do que corpos, órgãos, localizações somáticas, funções, sistemas anátomo-fisiológicos, sensações, prazeres; algo diferente e mais, algo que possui propriedades intrínsecas e suas leis próprias: o ‘sexo’”<sup>261</sup>. Ou seja, a partir de uma construção por parte do dispositivo de sexualidade que se edifica uma noção de sexo; e a sexualidade faz o sexo aparecer, na leitura de Foucault, a partir de quatro grandes formas: histeria, onanismo, fetichismo e a partir do coito interrompido<sup>262</sup>.

O sexo é posto também como elemento de acesso a si. “É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (...), à totalidade de seu corpo (...), à sua identidade”<sup>263</sup>. Mas, na realidade, Foucault assevera que o sexo nada mais é do que um elemento ideal colocado como necessário pelo dispositivo de sexualidade. “O sexo é, ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”<sup>264</sup>. Nesse sentido, o sexo apresenta-se como instrumento através do qual se faz a captação dos sujeitos

---

<sup>259</sup> MACHADO *in* FOUCAULT, 2007b.

<sup>260</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 160-1.

<sup>261</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 166.

<sup>262</sup> Cf. FOUCAULT, 2007b, p. 168.

<sup>263</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 169-170.

<sup>264</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 169.

sociais, da força desses indivíduos, para um determinado fim. Foucault nota também a diferença de significado que o sexo recebe através dos tempos, pois se antes o sexo era visto como algo relacionado à loucura, um estigma, hoje ele é o meio através do qual se busca a inteligibilidade de si, nossa identidade<sup>265</sup>.

Conforme indicado acima, tem-se como objetivo dissertar sobre o sexo e a sexualidade para facilitar a compreensão de que esse elemento, esse dispositivo, se encontra na centralidade da relação que se estabelece entre esses dois poderes que estão de algum modo presentes na sociedade ocidental contemporânea. “De um modo geral, na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte”<sup>266</sup>. E por se tornar o alvo central do poder, o sexo é foco também de disputas políticas<sup>267</sup>. “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações”<sup>268</sup>. E segundo a leitura de Foucault, a sexualidade torna-se um ponto estratégico fundamental para a estrutura social contemporânea justamente pelo fato de estar entre esses dois poderes essenciais, por perpassar essas estruturas de poder. Ou seja, ela também depende desses poderes para ter a força que possui, é importante justamente por estar entre eles.

A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação (...) A sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população<sup>269</sup>.

---

<sup>265</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 170.

<sup>266</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 160.

<sup>267</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 158.

<sup>268</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 159.

<sup>269</sup> FOUCAULT, 1999, p. 300.

A partir do então apresentado, temos que o biopoder age de modo a não apenas sustentar um controle a nível individual, através de incorporação e adaptação da estrutura disciplinar, como também age numa administração populacional através de um *fazer viver e deixar morrer*, cuidando de pontos que se relacionam à vida do ser social. Entretanto, por mais que o biopoder esteja relacionado à vida, por mais que haja essa estatização da vida, a morte não deixou de existir. Ao contrário, o exemplo do nazismo, como demonstrado acima, exemplifica como essa nova estrutura pode matar de modo “legítimo”, através da construção de legitimações de defesa da própria vida, milhares de pessoas. Ora, mas a morte é também a forma pela qual o sujeito consegue escapar dessa estrutura de poder. A morte apresenta-se como fuga desse poder na medida em que este não alcança o “além-vida” – diferente do poder onde após a morte o poder exercido pelo soberano da terra sobre o súdito passava às mãos de um poder divino. A partir dessa estrutura complexa de vigília contínua sobre a qual o homem contemporâneo está inserido, existe a possibilidade de fuga ou mesmo resistência a esse poder? Ou melhor: existe a possibilidade de fuga ou resistência desse poder através da própria vida, sem ser necessária com isso a aniquilação de si, a negação da própria existência? Esse poder seria tão forte a ponto de não haver outra fuga senão o encerramento da própria vida?

Conforme colocado, a realidade é que onde há poder haverá resistência, luta; como se não houvesse poder sem resistência, sem luta. E como o poder está presente em todo lugar, não representando uma negatividade em si, existe a luta em todo lugar<sup>270</sup>: ““Em toda parte estamos em luta [...] e, a todo instante, vamos da rebelião à dominação, e é toda essa agitação perpétua que eu gostaria de tentar fazer que apareça””<sup>271</sup>. Segundo Fontana, Foucault defende que se existem tantos poderes constituídos, tantas tecnologias de poder que possuem como intuito o domínio, o controle

---

<sup>270</sup> “Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam reconduzir, determinar a conduta dos outros” (FOUCAULT, 2006, p. 284).

<sup>271</sup> FOUCAULT *apud* FONTANA & BERTANI, 1999, p. 337.

do homem para assim guiá-lo a fins determinados, é justamente porque estes representam uma “ineficácia constitutiva”<sup>272</sup>. E, para Foucault: “não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente”<sup>273</sup>. Conforme ponderado, com o poder se tem a luta, a guerra. Ela é constante na sociedade contemporânea. Vale salientar que não se quer dizer guerra no sentido pragmático, mas sim uma guerra constante nas relações de poder, sendo um elemento que advém mesmo por parte do Estado. “Um discurso histórico-jurídico (...) faz da guerra o pano de fundo permanente de todas as instituições de poder”<sup>274</sup>. Sobre essa guerra, Foucault é categórico: “e essa guerra, não basta encontrá-la como um princípio de explicação; é preciso reativá-la, fazê-la deixar as formas latentes e surdas em que ela prossegue sem que a percebamos bem e levá-la a uma batalha decisiva para a qual devemos nos preparar, se quisermos ser vencedores”<sup>275</sup>. Há, pois, na contemporaneidade, uma guerra constante que está abaixo de um discurso sobre a valorização da vida, assim como uma estrutura de poder que ao invés de fazer viver não apenas *deixa* como *faz* morrer. Neste sentido, tem-se como exemplo não apenas o nazismo como tantos outros conflitos contemporâneos e, por que não, um estado de exceção permanente sobre o qual disserta Giorgio Agamben em *O estado de exceção*<sup>276</sup>? Estado de exceção constante onde a vida está em foco assim como a morte, um culto à morte dos outros para a preservação da própria vida. E para Foucault, nesta luta deve-se tomar posição; a posição de um sujeito universal, como a posição do jurista ou a do filósofo, não é mais aceita. “Nessa luta geral de que fala, ele está forçosamente de um lado ou do outro; está no meio da batalha, têm adversários, combate por uma vitória”<sup>277</sup>. Esta luta tem como pressuposto a ausência de dominação e liberdade. E como apresentado, em Foucault a liberdade não representa o fim das relações de poder, ao contrário,

---

<sup>272</sup> FONTANA & BERTANI, 1999, p. 337.

<sup>273</sup> FOUCAULT, 2007b, p. 155-156.

<sup>274</sup> FOUCAULT, 1999, p. 321.

<sup>275</sup> FOUCAULT, 1999, p. 322.

<sup>276</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção – Homo Sacer II**. São Paulo: Boitempo, 2004. (Coleção Estado de Sítio)

<sup>277</sup> FOUCAULT, 1999, p. 322.

“quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras”<sup>278</sup>.

Sobre a questão da biopolítica, a qual está presente em nossa contemporaneidade, Foucault pensa em formas de se viver em meio a este emaranhado de poderes, lutas, que perpassam o indivíduo, em formas que consigam resistir às consequências de se estar inserido neste meio. Para isso, volta ao passado grego e romano para pensar sobre a estética da existência daquele período. Sendo assim, sua investigação não é apenas sobre uma moral daquele período, sobre uma ética; Foucault se insere numa questão ética e política, na medida em que pesquisa modos de se escapar às formas de dominação contemporânea<sup>279</sup>. Foucault volta a esse período consciente de que entre aquele passado e o presente existem não apenas semelhanças como também diferenças. Nesse sentido, o autor não pretende simplesmente implantar no presente o que encontrou no passado greco-romano, mas utilizar desse passado para pensar o contemporâneo.

[Barbette e Scala:] *Entre as práticas de si modernas e as práticas de si gregas talvez existam enormes diferenças. Elas não têm nada a ver umas com as outras?* [Foucault:] Nada a ver? Sim e não. De um ponto de vista filosófico estrito, a moral da Antiguidade grega e a moral contemporânea nada têm em comum. Em contrapartida, se tomamos o que estas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas. É preciso fazer aparecer a proximidade e a diferença e, através de seu jogo, mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> FOUCAULT, 2006, p. 286.

<sup>279</sup> RAGO, 2010. Sobre essa temática, conferir vídeo de Margareth Rago disponível no seguinte link: <http://www.unicamp.br/~aulas/07.htm>

<sup>280</sup> FOUCAULT, 2006, p. 257.

Evidencia-se então que Foucault de fato pensa em se apoderar do pensamento do passado, do mundo greco-romano, para pensar o contemporâneo. E esta investigação busca modos de resistir ao poder contemporâneo, como já afirmado.

Nessa pesquisa, Foucault tentou conhecer as formas da relação consigo mesmo, por onde o indivíduo se constituía e se reconhecia enquanto sujeito<sup>281</sup>. Segundo ele, a questão do sujeito não foi formulada no mundo grego. Como nenhum pensador grego jamais encontrou ou buscou a definição do sujeito, ele não existiu naquele momento<sup>282</sup>. Na concepção deste autor, *sujeito* se liga à ideia de assujeitado. No mundo grego não haveria a produção do sujeito justamente porque o sujeito está ligado a uma produção pelo poder, de normatização – algo que não existe desse modo no mundo grego<sup>283</sup>. Foucault mostra que na antiguidade greco-romana há práticas de construção de subjetividades muito diferenciadas, onde se pensa num governo de si pautado numa justa medida entre o racional e o emocional, pois entre eles há uma crença de que a verdade está dentro do indivíduo e por isso ele deve ser capaz de manter esse equilíbrio, esta justa medida. A partir dessa busca de um equilíbrio, há grande desenvolvimento de técnicas de si, chamada por Foucault também de artes da existência<sup>284</sup>. Deve-se entender por artes da existência: “as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo”<sup>285</sup>. E a partir de seus estudos, Foucault percebe que esse cuidado sobre si – a atenção que se volta para si, para o governo de si, em primeira instância, mas que em segunda instância reflete no outro, no governo em relação ao outro – era uma preocupação fundamental para os gregos. O cuidado de si não se refere a

---

<sup>281</sup> FOUCAULT, 2006, p. 195.

<sup>282</sup> “Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 262).

<sup>283</sup> RAGO, 2010.

<sup>284</sup> Cf. FOUCAULT, 2006, p. 199.

<sup>285</sup> FOUCAULT, 2006, p. 198-9.

um egocentrismo, mas sim ao pensamento pautado em si, numa atenção voltada a si, voltada às suas práticas e seus pensamentos que, por sua vez, não anula o outro, mas reflete nele. E na sociedade contemporânea o cuidado de si não é algo usualmente realizado. “Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício a si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo”<sup>286</sup>. E a condição para o cuidado de si é o conhecimento de si, o cuidado de si é o conhecimento de si<sup>287</sup>.

Sobre as artes da existência, uma sobre a qual Foucault disserta no texto *A Escrita de Si*<sup>288</sup> é a escrita de si. Esta se trata de uma prática de si que se pauta em tentar domar seus impulsos através da escrita, escrita essa que mostra a própria alma e, assim, estimula o próprio indivíduo a se esclarecer sobre si e se dedicar a se domar, a não ter atitudes incoerentes, tanto no pensamento quanto na prática. Segundo Atanásio – pensador utilizado por Foucault nessa pesquisa –, “enquanto o demônio é uma potência que engana e faz com que o sujeito se engane sobre si mesmo (...), a escrita constitui uma experiência e uma espécie de pedra de toque: revelando os movimentos do pensamento, ela dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo”<sup>289</sup>. Sobre as escritas de si Foucault refere-se, neste texto, a duas: *hupomnêmata* e a *correspondência*. Enquanto a primeira é uma escrita para si a segunda é uma escrita que se endereça ao outro. Brevemente, os *hupomnêmata* são:

Os *hupomnêmata*, no sentido técnico, podiam ser livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas individuais que serviam de lembrete. Sua utilização como livro de vida, guia de conduta parece ter se tornado comum a todo um público

---

<sup>286</sup> FOUCAULT, 2006, p. 268.

<sup>287</sup> FOUCAULT, 2006, p. 269.

<sup>288</sup> FOUCAULT, 2006, p. 269.

<sup>289</sup> ATANÁSIO *apud* FOUCAULT, 2006, p. 145.

culto (...) Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores<sup>290</sup>.

### E a *correspondência*:

Em troca, a missiva, texto por definição destinado a outro, também permite o exercício pessoal. É que, como lembra Sêneca, ao se escrever, se lê o que se escreve, do mesmo modo que, ao dizer alguma coisa, se ouve o que se diz. A carta que se envia age, por meio do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe. Nessa dupla função a correspondência está bem próxima dos *hupomnêmata*, e sua forma muitas vezes se assemelha a eles<sup>291</sup>.

Como se sabe, ambas as escritas possibilitam a reflexão sobre si e sobre os próprios atos. A partir dessas práticas tem-se uma maneira de acesso a si que, por sua vez, pode servir como instrumento de resistência em relação à estrutura de poder contemporânea. Pois através desse acesso torna-se mais possível o indivíduo enxergar a guerra posta que tenta envolver o sujeito social de modo obscuro e, a partir disso, tal indivíduo poderá declarar a guerra e se inserir nela para que, desse modo, tenha a possibilidade de se tornar um vencedor frente a esse complexo de forças contínuas do mundo contemporâneo.

Além disso, Foucault reflete sobre o papel do filósofo contemporâneo, no que tange a questão do poder. Para ele, a filosofia pode desempenhar o papel de contrapoder. Contanto que esta coloque o poder não como um elemento do bem ou do mal, mas sim em termos de existência.

---

<sup>290</sup> FOUCAULT, 2006, p. 147.

<sup>291</sup> FOUCAULT, 2006, p. 153.

Talvez a filosofia ainda possa desempenhar um papel no âmbito do contrapoder, contanto que esse papel não consista mais em defender, em face do poder, a lei da filosofia, contanto que a filosofia pare de se pensar como profecia, contanto que a filosofia pare de se pensar ou como pedagogia, ou como legislação, e se dê como tarefa analisar, elucidar, tornar visíveis e, portanto intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, contanto, em suma, que a filosofia pare de colocar a questão do poder em termos de bem ou mal, e sim em termos de existência<sup>292</sup>.

A advertência em relação ao poder, ou seja, ela cumprir esse papel pautado em alertar sobre o poder, na leitura de Foucault, é a grande função da filosofia:

[Becker, Fernet-Betancourt e Gomez-Müller:] *O senhor pensa que a tarefa da filosofia é advertir dos perigos do poder?* [Foucault:] Essa tarefa sempre foi uma grande função da filosofia. Em sua vertente crítica – entendendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma a com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: “Ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo”<sup>293</sup>.

Desse modo, tem-se então a filosofia como uma área do saber que pode contribuir para que a sociedade perceba e compreenda os complexos coercitivos presentes em sua tessitura, uma filosofia que está disposta a compreender e se posicionar diante do real.

A partir do presente capítulo, temos então a compreensão do autor em relação à realidade que se estrutura a partir de um novo poder, o biopoder, que agrega o poder disciplinar em si e

---

<sup>292</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 505-6.

<sup>293</sup> FOUCAULT, 2006, p. 287.

consegue solidificar uma biopolítica pautada na vida. Mas isso não significa que o fazer morrer tenha deixado de existir e ser praticado; ao contrário, ele apresenta-se a nível estatal através de um racismo. Mas como a base para as relações de poder é a própria resistência, ao contrário da dominação, Foucault afirma que na sociedade existem formas de se escapar desse novo poder que não seja através da morte – lugar onde esse novo poder não consegue alcançar. Através disso, Foucault recorre ao passado grego e romano, demonstrando assim possibilidades de se escapar desse poder através, no caso, da escrita de si. Além disso, Foucault aponta a filosofia como a área do saber que pode explicitar os complexos de dominação e o contrapoder. Desse modo, Foucault apresenta a possibilidade de lutar contra as estruturas coercitivas presentes na tessitura social. Entretanto, pondera que as relações de poder, as quais não são más em si, sempre existirão na sociedade.

### 3.3. Considerações sobre a relação entre Durkheim e Foucault

A relação entre Durkheim e Foucault não nos parece tão evidente quanto a de Durkheim e Bourdieu, mas há a perspectiva de que existe esta relação. A dificuldade em estabelecer esse paralelo entre Durkheim e Foucault não se deve apenas ao fato deste praticamente não citar Durkheim<sup>294</sup> – ficando, segundo alguns pensadores, em débito com ele – como também pela falta de bibliografia que desenvolva esta relação<sup>295</sup>. Mas a defesa é a de que ambos trabalham com o elemento coercitivo do meio social que afeta, por sua vez, o indivíduo. E este já seria um fator que possibilitaria uma análise comparativa entre ambos.

---

<sup>294</sup> Em *Vigiar e Punir* Foucault cita apenas uma obra de Durkheim, e faz isto no sentido de criticá-lo. Cf. FOUCAULT, 2008a, p. 23.

<sup>295</sup> Dentre as obras que tecem alguma relação entre esses autores, destacamos: *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment* (CLADIS, 1999); *El problema de la verdad em Durkheim y Foucault* (ICART, 1992a); *La lógica de lo social M. Foucault, E. Durkheim* (ICART, 1992b); *Emile Durkheim: Sociologist of Modernity* (EMIRBAYER, 2003); e *Durkheim and After* (RAMP, 2010).

Além deste ponto, Willian Ramp aponta outros. “Michel Foucault mentioned Durkheim only occasionally and somewhat dismissively, but their methodological approaches bear comparison, as do their respective treatments of the concepts of the soul, of discipline, and of governance”<sup>296</sup>. Ramp defende que existe a possibilidade de um diálogo fértil entre esses dois pensadores. Segundo ele, um caminho para pensar no diálogo entre Durkheim e Foucault seria a partir de uma *sociedade* anômica. A agenda da *sociedade* não é a de retornar à normalidade, mas efetivar o retorno dos *indivíduos* desviantes para a disciplina da auto-vigilância e auto-regulação, o que é aplicado atualmente em escolas, universidades, hospitais, etc.; um regime gerencialista<sup>297</sup>. Willian Ramp apresenta também outros pensadores que dissertam sobre possíveis relações entre Foucault e Durkheim:

Mike Gane calls *Discipline and Punish* a “delayed continuation of Durkheimian traditions” in the study of penal discipline, assenting that Foucault’s “methodological fertility” owes a largely unmentioned debt to Durkheim (Gane 1992: 4, 1988: 182) (...)

Jeffrey Alexander (...), noting that Foucault’s work “rests on an intellectual base to which late Durkheimian thought made an indelible contribution” (Alexander 1988b: 6)<sup>298</sup>.

Ramp afirma que outros temas também são possíveis de serem tratados neste trabalho de tecer paralelos entre Foucault e Durkheim. Entre esses temas: origem e natureza da educação; disciplina corretiva; e o desenvolvimento do sujeito moderno<sup>299</sup>. Como o intuito deste trabalho é o de evidenciar um paralelo entre o pensamento de Foucault e Durkheim no que concerne a coerção social, nos concentraremos apenas nesses elementos. Para isto, será retomado de modo sintético o

---

<sup>296</sup> RAMP, 2010, p. 65.

<sup>297</sup> MILLER, 2002, p. 63-4.

<sup>298</sup> RAMP, 1999, p. 71.

<sup>299</sup> RAMP, 1999, p. 73.

pensamento de Durkheim para então tornar claro o posicionamento de Foucault sobre os mesmos pontos.

Durkheim tem sua perspectiva pautada no social. Como se sabe, o indivíduo faz parte de sua análise, mas aparece apenas como substrato. Neste sentido, quando ele aparece em suas investigações é basicamente para se observar o resultado de elementos sociais em suas ações, para caracterizar a dinâmica do elemento social que o perpassa – como é o caso da afirmação de que o elemento humano do homem viria da influência da sociedade sobre si; trata-se essencialmente da influência do social no indivíduo e não o contrário – embora em algumas passagens o autor deixe claro que o indivíduo pode alterar a estrutura social<sup>300</sup>. O próprio *fato social* seria algo que vem do *social* e exerce ou é capaz de exercer uma coerção *externa* ao indivíduo<sup>301</sup>. Este seria um dos pontos que solidificam o conceito do objeto da sociologia. E a coerção aparece também como aspecto social fundamental para manter a homogeneidade moral, elemento constante numa sociedade *normal*, para conservar uma moral comum entre os homens – algo que o sujeito tomará contato desde sua tenra idade –, elemento presente em todos os espaços *normais*, onde não haja o estado patológico de anomia. Esta moral age não apenas sobre a subjetividade do sujeito, construindo sua humanidade<sup>302</sup>, como também sobre seu próprio corpo através do cumprimento de um protocolo de gestos, condutas corporais, para que o indivíduo se mantenha dentro de uma normatividade proferida pelo social; e a educação, concebida pelo autor com a função de socialização, é o exemplo máximo da inculcação de fatores sociais no sujeito, o que ocorre a partir de um complexo de regras, modos de condutas, elementos disciplinares, que devem ser seguidos pelos alunos. Aquele que descumpre o regimento disciplinar da escola é punido, coagido a agir dentro de uma normatividade. A partir da caracterização de Durkheim sobre a sociedade e mais especificamente sobre a sociedade

---

<sup>300</sup> Como é o caso de Sócrates tratado no *Primeiro Capítulo* ou mesmo a própria intervenção do cientista a partir de suas descobertas.

<sup>301</sup> DURKHEIM, 2007, p. 10.

<sup>302</sup> Ou seja, o caráter humano do sujeito não é algo constituinte de sua natureza. Esta humanidade possui a possibilidade de nascer através da presença do indivíduo no social, sofrendo suas coerções, etc.

moderna, onde há a primazia da solidariedade orgânica, vislumbramos o sujeito em sua análise. Este sujeito parece possuir um aspecto de sujeição, um sujeito que pouco age perante as dinâmicas do social. Mas há a possibilidade de transformação da estrutura social pelo indivíduo. Para isso, ele precisa transformar um fator individual em coletivo. O cientista pode tentar fazer isso através de suas propostas para a transformação do social numa situação anômica para constituir um sistema de regras então inexistente, como faz Durkheim no *Prefácio* à segunda edição do livro *Da divisão do trabalho social*, preocupado em realizar a sua ciência da moral, a qual fornece meios para melhorar a moral<sup>303</sup>, preocupado sempre com uma normatividade.

Foucault também analisa a relação indivíduo e sociedade e demonstra a construção do sujeito moderno através de novos dispositivos de poder, centrando sua análise no poder disciplinar – o qual estaria presente em várias esferas do ambiente societal. No entanto, sua investigação adentra também no campo das microfísicas. E a partir da microfísica do poder e da análise sobre a “construção” do sujeito moderno, este se apresenta de modo mais delineado em sua teoria do que na leitura de Durkheim, e aparece também como um sujeito assujeitado. Deste modo, o social dá o caráter de sujeito ao indivíduo, mas a partir de um assujeitamento. A disciplina está presente no cotidiano das pessoas, dentro de diversas instituições sociais – escolas, universidades, hospitais, presídios, etc. A educação é um exemplo claro de que possui, em sua base, não apenas uma moralidade que é transmitida aos alunos como também sua estrutura se enquadra numa disciplina, tem uma origem reguladora, normalizadora, e uma natureza coercitiva. E tanto em Durkheim quanto em Foucault, existe um problema quando a situação afasta-se da normalidade<sup>304</sup>, na medida

---

<sup>303</sup> DURKHEIM, 2008, p. XLVII.

<sup>304</sup> “Los modelos de Durkheim y Foucault, coincidían en focalizar la atención sobre el *poder* para explicar: *solidaridad y libertad moral (disciplina interiorizada, pero moral y corporativa)*, a veces conducente a *anomia*, por disfunción, en el primer caso; *individualidad y coacción (disciplina represiva)*, en el segundo. Ambos planteamientos llevaban implícita la noción de *conflicto*, en tanto que rechazo o resistencia la *solidaridad o individualidad*, respectivamente.” (MOVELLÁN; ANTONIO, 1997, p. 16).

em que vivemos constantemente envolvidos pela normatividade<sup>305</sup>. O poder não se aloja somente nas instituições, transcende essas esferas e se aloja nas relações sociais como um todo, até mesmo em micro relações; há uma constância, uma permanência do poder nas relações sociais nos seus mais diversos níveis; e onde houver liberdade haverá relações de poder. E juntamente com a disciplina, com o poder disciplinar implantado na construção do sujeito moderno, há também a implementação de uma moral burguesa.

Deve-se salientar que não é apenas o poder disciplinar que age sobre o indivíduo como também o biopoder, a biopolítica. Enquanto a disciplina age a nível individual, o biopoder, através da biopolítica, realiza um gerenciamento populacional da vida, fazendo viver ou deixando morrer. A dinâmica do campo de ação da disciplina e do biopoder fica evidente nas séries que seguem. Disciplina: a série corpo – organismo – disciplinar – instituições; Biopoder: população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado<sup>306</sup>. Deste modo, é evidente que o corpo sofre dois níveis de ação<sup>307</sup> a partir de poderes que estão fora dele e, assim como a moral durkhemiana, contribuem para a construção do indivíduo. Mas o poder não envolve o indivíduo apenas neste tipo de sociedade. O elemento coercitivo estaria presente em outras sociedades, sendo elemento presente nas mesmas assim com o é para Durkheim. Mas Foucault vai além de Durkheim ao demonstrar que o poder está presente em todas as relações sociais onde não haja uma relação de dominação. Como dito: “Em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”<sup>308</sup>. E além de Foucault se ater em todo esse complexo de poderes que envolvem o sujeito social, preocupa-se com a investigação de modos de se escapar dos poderes que o envolve – o que aconteceria através da estética da existência. Mas o

---

<sup>305</sup> Segundo Foucault, vivemos envolvidos por juizes, julgamentos, que estão trabalhando para o reino da *normatividade*. “They all work for the realm of normativity; everybody there is subdued by ones body, gestures, behavior, faculties and achievements” (GEPHART, 1999, p. 59).

<sup>306</sup> FOUCAULT, 1999, p. 298.

<sup>307</sup> Pois o corpo na disciplina é pensado a nível particular enquanto o corpo no biopoder é pensado a nível geral, populacional.

<sup>308</sup> FOUCAULT, 2008a, p. 118.

próprio sujeito de Foucault estaria a todo instante lutando – sendo condição da existência do poder a possibilidade de resistir a ele –, resistindo e perdendo do poder, numa luta contínua entre poder e contrapoder, ataque e contra-ataque, mostrando ser ativo, ao contrário do indivíduo durkheimiano.

Assim, Foucault e Durkheim trabalham com temas similares, como a relação indivíduo/sociedade coercitiva, embora centrem suas análises em pontos diferentes. Mas, como podemos evidenciar nesta parte do trabalho, há o posicionamento dos autores em relação aos questionamentos que nortearam a presente pesquisa. Isso evidencia que ambos tratam – ao menos em parte específica de suas pesquisas – sobre assuntos similares. E em alguns momentos são vistos até mesmo como continuidade, segundo algumas das referências presentes nesta parte do trabalho.

## Conclusão

O estudo a partir de Durkheim, Bourdieu e Foucault sobre o caráter coercitivo da sociedade e sua ação no indivíduo foi capaz de encaminhar respostas aos questionamentos que guiaram esta pesquisa. Os três pensadores explicitam a dinâmica da coerção que se exerce no indivíduo, as modificações que ela pode sofrer bem como a participação do indivíduo nesse processo. Mas se em Durkheim o indivíduo percebe o elemento coercitivo quando age contra ele, Foucault e Bourdieu avançam na percepção da coerção e, em seus escritos, tentam desmistificar a estrutura social e o complexo coercitivo que está presente nela.

O vínculo entre estes três pensadores é evidente. Durkheim e Bourdieu possuem um liame mais claro, o que é perceptível a partir do próprio percurso intelectual de Bourdieu. Entre Durkheim e Foucault esta relação é menos aparente. Mas, em última instância, trabalharam em alguma medida com a relação entre indivíduo e sociedade, demonstrando que nesta relação existe um complexo de poder, de influência, que acontece entre esses dois elementos fundamentais para as ciências sociais. O elemento coercitivo é trabalhado pelos três, mas seguindo as especificidades da teoria desenvolvida por cada um deles. Todavia, é evidente que enquanto Durkheim foca sua análise na sociedade – mesmo quando trabalha com o indivíduo, está centrado com sua parte coletiva, *sagrada* –, Foucault e Bourdieu estão mais próximos de um intermediário entre sociedade e sujeito. O primeiro se preocupa com o modo em que o sujeito moderno foi constituído; o segundo foge de um pensamento estrutural e objetivista fazendo surgir um sujeito ativo. Mas, como dito, os três estão preocupados em seus estudos com a relação estabelecida entre indivíduo e sociedade.

A coerção passa a ser vista não como algo que possui em si um elemento negativo ou positivo, a negatividade ou positividade referem-se a um determinado ponto de vista em relação ao objeto de análise. Mas a coerção aparenta estar ainda vinculada à existência do social. Por mais que se faça crítica à coerção social e em alguns casos tente-se articular a possibilidade de uma sociedade

não repressiva, como Herbert Marcuse em *Eros e Civilização*<sup>309</sup>, a coerção ainda parece permanente nas sociedades contemporâneas. Resta saber se existe a possibilidade de existir uma sociedade sem a coerção social. Mas já sabemos como os três pensadores aqui investigados se posicionam neste debate. O elemento coercitivo está presente não apenas na construção de uma moralidade como também na construção da verdade. E estas construções não se realizam, de modo geral, a partir de um consenso, mas sim através do conflito de opiniões, onde o indivíduo expõe suas perspectivas – construídas com o tempo e mesmo com imposições do social em relação a si.

Distinções criadas por pares de oposição, como normal e patológico, estão presentes em Durkheim, Foucault e Bourdieu. Neste sentido, tendemos a acreditar que o social possui uma normatividade, algo que deve ser seguido pelos agentes sociais. E aquele que não segue esse fluxo deve sofrer ações punitivas que reestabeleçam a normalidade da estrutura social. Este tipo de situação é evidente dentro das instituições escolares com suas medidas disciplinares. Nos três a educação apresenta-se, em nosso entendimento, de modo central; parece ser elemento fundamental para a estratégia de transformações sociais. Isto porque a instituição escolar corrobora com a socialização do indivíduo, reprodução da estrutura social existente, inculcação de uma moral a ser seguida e, o principal: disciplina os agentes. Assim, a instituição escolar prepara, de modo geral, um sujeito assujeitado que simplesmente reproduz uma estrutura já estabelecida. Não nos parece uma coincidência a sociologia ter sido banida da instituição escolar no período da ditadura militar brasileira. Pois a partir dos três intelectuais aqui utilizados pôde-se observar o caráter crítico das ciências sociais, um estudo aprofundado do social que, por consequência, pode desmistificar ou reafirmar a sabedoria que o senso comum difunde. De modo geral, esta área do saber estimula um pensamento crítico sobre a realidade existente. Acreditamos que o dito “senso comum” não deve ser olhado apenas como negatividade pela sociologia, até mesmo porque é justamente neste “senso

---

<sup>309</sup> MARCUSE, 1975.

comum” que encontramos personalidades como Kasper Hauser<sup>310</sup>, o “selvagem” de Jean Itard<sup>311</sup>, Estamira<sup>312</sup>, etc., que fazem as ciências sociais repensarem os limites da loucura e mesmo questionar esses limites, qual a importância da sociedade para a constituição ou destruição do indivíduo, entre diversos outros fatores. Neste sentido, a nossa perspectiva é a de que o intelectual das ciências sociais não deve se prender em castelos de livros e artigos e se distanciar efetivamente da sociedade, ao contrário, deve ser ativo no meio social do qual pertence, como fez Foucault, Bourdieu, Marx e Durkheim, com propostas de superação da anomia social na sociedade francesa de sua época. Parece ser esta a mensagem que esses três pensadores transmitiram a seus pares através de seus escritos.

Embora as ciências sociais sejam um importante instrumento para a ação social e para a construção de conhecimento acerca do social, elas não parecem conseguir enxergar as profundezas que se escondem por detrás da racionalidade dos homens. Pois, como diria a personagem central de *Memórias do subsolo* – um homem doente, mau, desagradável –, de Dostoiévski:

A razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver. Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer (algo, provavelmente, nunca chegará a saber; embora isto não constitua consolo, por que não expressá-lo?)<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> HERZOG, 1974.

<sup>311</sup> BANKS-LEITE e GALVÃO, 2002.

<sup>312</sup> PRADO, 2004; PRADO, 2006.

<sup>313</sup> DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41.

No entanto, tanto a racionalidade quanto a ciência que se pauta na racionalidade são importantes na sociedade, pois são importantes para a legitimação da verdade no social como também para a regulação do social, para o exercício do “controle”. Como diria a sábia e louca Estamira: “Agora, os deuses, que são os cientistas técnico, eles controlam. Ele vê aonde ele conseguiu. Os cientistas, determinados trocadilos, ele consegue. O cientista tem o medidor que controla”<sup>314</sup>.

Retomando a citação de Weber presente na *Introdução* – “Toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas ‘indagações’: ela pede, portanto, que seja ‘ultrapassada’ e envelheça. Quem pretenda servir à ciência deve resignar-se a tal destino”<sup>315</sup>, sempre ciente dos limites da mesma. Assim, esperamos que este trabalho seja uma provocação, uma contribuição para se pensar não apenas uma investigação do elemento coercitivo em cada um desses autores, mas também a relação que os mesmos estabelecem entre si a partir desta temática e mesmo que estimule uma ação, uma prática crítica, tendo em vista a dinâmica coercitiva presente na sociedade.

---

<sup>314</sup> ESTAMIRA *apud* PRADO, 2004.

<sup>315</sup> WEBER, 2010, p. 29.

## Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder do soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção – Homo Sacer II**. São Paulo: Boitempo, 2004. (Coleção Estado de Sítio)
- BANKS-LEITE, Luci; e GALVÃO, Izabel. **A educação de um Selvagem: as experiências pedagógicas de Jean Itard**. São Paulo: Cortez, 2002.
- BOUGLÉ, C. Prefácio. In: DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.
- BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983a.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983b.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (Coleção Sociologia)
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: uma crítica social da faculdade do juízo**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **O ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BRUBAKER, Rogers. Rethinking classical theory. In: SWARTZ, David L.; ZOLBERG, Vera L. (Orgs). **After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration**. Harvard: Harvard University Press, 2004, p. 25-64.
- CARDIM, Carlos Henrique. Prefácio: *Le suicide* ou a possibilidade da sociologia. In: DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XIX-XXX. (Coleção tópicos)
- CÉSAR, Maria Rita de Assis. Pensar e educação depois de Foucault. In: **CULT – Revista Brasileira de cultura**. Ano 12, nº 134, Abril/2009.
- CLADIS, Mark S. **Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment**. Oxford: British Library, 1999.
- CULT – Revista Brasileira de cultura. Ano 12, nº 134, Abril/2009.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo, v.2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias**. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970.
- DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos)
- DURKHEIM, Émile. Solidariedade Mecânica; e Solidariedade Orgânica. In: RODRIGUES, José Albertino. **Émile Durkheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 2006, p. 73-84. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 01)
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção tópicos)

- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção tópicos)
- EMIRBAYER, Mustafa. **Emile Durkheim: Sociologist of Modernity**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2003.
- FERNANDES, Florestan. **Elementos de uma Sociologia Teórica**. São Paulo: Editora Nacional, 1974.
- FONSECA, Márcio Alves da. A época da norma. In: **CULT – Revista Brasileira de cultura**. Ano 12, nº 134, Abril/2009, p. 57-59.
- FONTANA, Alessandro e BERTANI, Mauro. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 327-351. (Coleção Tópicos)
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos)
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; V)
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)
- GEPHART, Werner. The realm of normativity in Durkheim and Foucault. In: CLADIS, Mark S. **Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment**. Oxford: British Library, 1999, p. 59-70.
- ICART, Ignasi Brunet. **El problema de la verdad en Durkheim y Foucault**. España: Universitat de Barcelona, 1992a.
- ICART, Ignasi Brunet. **La lógica de lo social: M. Foucault, E. Durkheim**. Barcelona: PPU, 1992b.
- MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do Poder. In: Foucault, Michel. **Microfísica do Poder**. 24 Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007, p. VII-XXIII.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- MILLER, W. Watts. Morality and ethics. In: PICKERING, W.S.F. **Durkheim today**. New York: Berghahn Book, 2002, p. 55-68.
- MOVELLÁN, Mantecón; ANTONIO, Tomás; **Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen**. Santander: Universidad de Cantabria: Fundación Marcelino Botín, D.L. 1997.
- MUSSE, Ricardo. **Fato social e divisão do trabalho**. São Paulo: Ática, 2007. Tradução e comentários: MUSSE, Ricardo. (Coleção Ensaios Comentados)
- MUZZETI, Luci Regina. Consenso ou conflito: contribuições das teorias sociológicas de Émile Durkheim e de Pierre Bourdieu. In: **Boletim do Departamento de Didática**, Araraquara, v. 16, nº 15, 1999, p. 43-62.
- ORTIZ, Renato. A procura de uma sociologia da prática. In: \_\_\_\_\_ (Org). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 07-36. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 39)
- ORTIZ, Renato. Durkheim: arquiteto e herói fundador. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, vol. 4, nº 11, 1989, p. 5-22. Outubro.

- ORTIZ, Renato. A porosidade das fronteiras nas Ciências Sociais. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003, p. 07-29.
- PINHEIRO, Fernando. A noção de representação em Durkheim. In: **Lua Nova**, nº 61, 2004.
- RAMP, William. Durkheim and Foucault on the genesis of the disciplinary society. In: CLADIS, Mark S. **Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment**. Oxford: British Library, 1999, p. 71-103.
- RAMP, William. Durkheim and After. In: **The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion**. TURNER, Bryan S. **CIDADE**: Blackwell Publishing Ltd., 2010, p. 52-75.
- RODRIGUES, José Albertino. **Émile Durkheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 2006. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 01).
- SENEILLART, Michel. Situação dos Cursos. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-538. (Coleção Tópicos)
- SWARTZ, David. **Culture and Power: the sociology of Pierre Bourdieu**. Chicago: University of Chicago, 1997.
- WACQUANT, Loïc J. D. Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras **Revista Novos Estudos – CEBRAP**, nº 48, julho 1997, p. 19-38.
- WACQUANT, Loïc J. D. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. In: **Revista de Sociologia e Política**, nº 19, novembro 2002, p. 95-110.
- WEBER, Max. A Ciência Como Vocação. In: \_\_\_\_\_. **Ciência e Política: duas voca es**. São Paulo: Cultrix, 2010, p. 17-52.

## Sites consultados

<http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>. Consultado em 21/02/2012

## Referência Videográfica

- CARLES, Pierre. **A sociologia é um esporte de combate**, 2001.
- HERZOG, Werner. **O enigma de Kaspar Houser**, 1974.
- PRADO, Marcos. **Estamira**, 2004.
- PRADO, Marcos. **Estamira para todos e para ninguém**, 2006.
- RAGO, Margareth. Abertura. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Revista Aulas: Foucault e as Est ticas da Existência**, 2010. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/07.htm>.